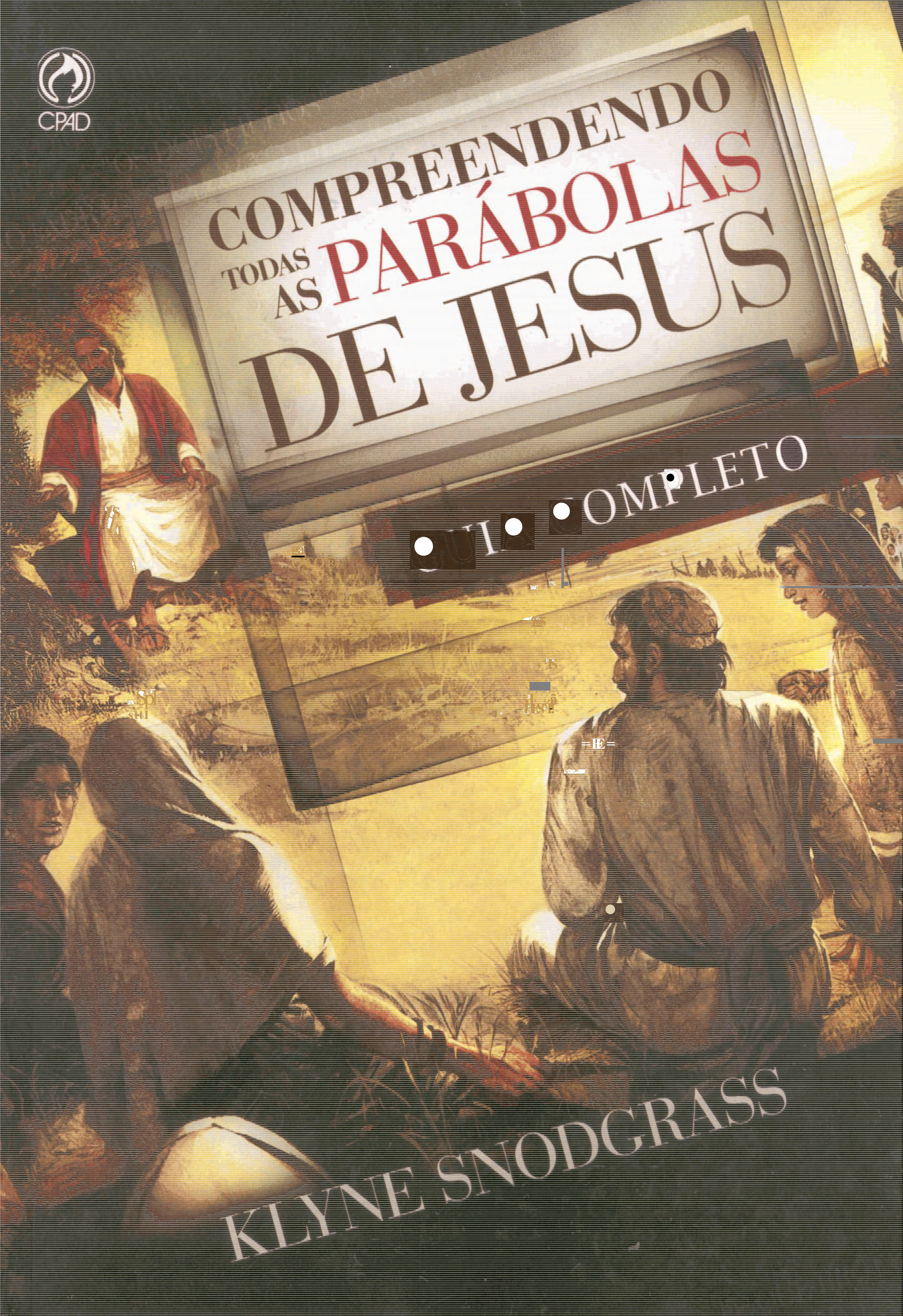




# COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS

COMPLETO

KLYNE SNODGRASS







"Este livro é simplesmente um feito impressionante. Klyne Snodgrass discute acerca das parábolas de Jesus com sensibilidade teológica, com atenção cuidadosa para comparar tradições judaicas e greco-romanas, e em um diálogo com a montanha de literatura secundária. Eruditos e estudantes igualmente apreciarão sua admirável clareza e inúmeras sugestões recentes. Este extenso livro não tem rival: será o livro sobre parábolas durante a próxima década ou mais."

– Graham Stanton

University of Cambridge

"Convicto de que as parábolas são a avenida mais certa para ter acesso aos ensinamentos de Jesus, Klyne Snodgrass analisa todas elas com habilidade, cuidado e imaginação. Como professor experiente e erudito, ele delineia passos para o intérprete seguir, fornece material sobre o contexto histórico e cultural, e combina as parábolas teologicamente. Ninguém situou as parábolas tão clara e vigorosamente na tradição profética de Israel, fornecendo uma nova abordagem à sua vitalidade."

– Arland J. Hultgren  
Luther Seminary

Klyne R. Snodgrass é Professor Paul W. Brandel de Estudos sobre o Novo Testamento no North Park Theological Seminary, Chicago, Illinois.





COMPREENDENDO  
TODAS  
AS PARÁBOLAS  
de JESUS

^yrje Sn  
^ z s s

71zd\_u Zido porM  
^ce/0 3. G°tlçãl\_ves

1ª \*d]çâ0



CPAD

%ial\_ej,a"eir0  
2010



**Todos os direitos reservados. Copyright © 2010 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembléias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.**

\*

**Título do original em inglês:** *Stories with Intent*

**William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, EUA**

**Primeira edição em inglês: 2008**

**Tradução: Marcelo S. Gonçalves**

**Preparação dos originais: Daniele Pereira, Gleyce Duque e Elaine Arsênio**

**Revisão: Gleyce Duque, Elaine Arsênio e Zenira Curty**

**Capa: Josias Finamore**

**Adaptação de projeto gráfico: Fagner Machado**

**CDD: 225 - Novo Testamento**

**ISBN: 978-85-263-1065-0**

**As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.**

**Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>.**

**SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-21-7373**

**Casa Publicadora das Assembléias de Deus**

**Caixa Postal 331**

**20001-970, Rio de Janeiro, RJ, Brasil**

**Iª edição: 2010**



*Aos meus alunos  
da Faculdade de Teologia de North Park —  
do passado, do presente e do futuro*

*e*

*A Gabriel e Caeden:  
duas maravilhas aos meus olhos.*



# Prefácio

Este livro tem duas características: ele não é uma obra apologética e é, conscientemente, um livro com motivações egoístas. É de uma obra assim que eu preciso quando estou me preparando para lecionar ou pregar acerca das parábolas. Espero que as demais pessoas também considerem útil este material que coligi. Esta também não é uma obra devocional, tampouco uma obra a ser completamente lida de uma só vez. Trata-se de material de consulta para as parábolas.

Mas será que as parábolas são tão complexas a ponto de necessitarem de um guia completo de estudos? Na minha opinião, elas podem ser compreendidas pelos leitores comuns sem o uso de auxílios ou instruções especiais. Elas não são quebra-cabeças. Algumas são enigmáticas — como a do mordomo infiel —, porém muitas são claras e marcantes, do contrário não teriam sido consagradas e amadas pelo povo de Deus da forma que o são. Ao mesmo tempo, as parábolas foram transmitidas em um contexto complexo, que é mais bem esclarecido por vários textos paralelos, e elas pressupõem uma familiaridade com a cultura da antiguidade. Elas envolvem questões relativas a uma variedade de temas como: as concepções agrícolas da antiguidade, costumes matrimoniais, relações entre escravos e mestres, e o judaísmo e a sua história, para citar somente as mais óbvias. As parábolas foram dispostas em um contexto de escrutínio pelos estudiosos que, como vimos, envolve uma gama de temas. Quem desejar compreender a luz oferecida pelo contexto do primeiro século e acompanhar os debates acadêmicos precisará de um guia



como este. Todos que desejarem pregar ou lecionar acerca das parábolas devem estar plenamente informados a respeito do mundo das parábolas, da intenção da pessoa que a transmitiu e dos debates a respeito delas na literatura moderna. Tentei transmitir a complexidade dos debates entre os eruditos do Novo Testamento por considerar que as pessoas devem deter o máximo de informação possível e também por pensar que esses debates se transformam em uma plataforma para reflexão. Tenho consciência de como é fácil se deturpar as ideias das pessoas e, se por acaso, eu tiver cometido essa falha, peço perdão de forma antecipada.

Vivemos em uma época em que as bibliografias podem ser eletronicamente apresentadas e facilmente atualizadas, portanto, preferi listar as fontes nas notas finais e incluir uma bibliografia completa para o livro, em vez de fazer uma bibliografia geral para cada parábola. Na seção de "bibliografia complementar" de cada parábola, deixei de lado, de forma intencional, obras ou comentários óbvios sobre as parábolas, salvo onde estes fossem indispensáveis. Fiz uma escolha em apresentar não somente as opções que considero as mais corretas, e sim as que me pareceram mais úteis no esclarecimento das questões relativas à parábola.

O período de gestação deste livro foi relativamente longo, e nele tive o apoio de muitas pessoas. Quero expressar a minha gratidão por uma bolsa obtida junto ao programa *Pew Evangelical Scholars* [Estudiosos Evangélicos dos Bancos de Igreja]. Sou muitíssimo grato pelo apoio irrestrito recebido da instituição a quem sirvo, a Faculdade de Teologia de North Park, O presidente, o Sr. Jay Phelan, e Stephen Graham, o deão da Faculdade, bem como os meus companheiros de faculdade apoiaram integralmente o meu trabalho em todos os sentidos. As conversas que tivemos foram úteis e agradáveis. Pude contar com um grande número de professores auxiliares, a maioria deles me ajudou por mais de um ano, os quais, além de representarem uma grande ajuda, acabaram por se tornar meus grandes amigos, são eles: Nathan Pawl, Cindy Reinhardt, John Madvig, Sarah Frisk Eix, Rebekah Ecklund, James Amadon, Lars Stromberg, Chris Nelson e Nathanael Putnam — todos pessoas que são "sal da terra". Chris Nelson também fez a importante contribuição de preparar os índices. A equipe da biblioteca da Universidade de North Park também foi sempre muito útil e prestativa. Vários bons amigos leram e comentaram um ou mais capítulos, são eles: Bruce Chilton, Jan DuRand, John Painter, Roger Aus, Stephen Chester, Glenn Palmberg e Mike Fitzgerald. Sou muito grato ao



## *Prefácio*

trabalho deles, porém, qualquer deficiência que, porventura, venha a ser encontrada nesta obra deve ser atribuída unicamente à minha pessoa.

Sofija Burton, grande amiga minha, foi de uma ajuda indispensável na pesquisa dos livros em língua alemã. Agradeço a Bernice Brandel ser uma apoiadora e amiga por tantos anos; sua mente questionadora e seu compromisso com a vida eclesiástica sempre me servirão de estímulo. Também à equipe da Eerdmans, que sempre foi extremamente paciente e prestativa, com uma especial menção a Jon Pott, John Simpson e Reinder Van Til. Foi um prazer trabalhar com amigos na preparação deste livro. E o apoio mais significativo de todos tributo à Phyllis, minha esposa, que sempre me presenteou com sua paciência, tolerância e auxílio.

Semana Santa, 2007.



# Sumário

|                                                                                  |           |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| PREFÁCIO                                                                         | 7         |
| ABREVIATURAS                                                                     | 15        |
| <b>Introdução às Parábolas de Jesus</b>                                          | <b>23</b> |
| História Necessária                                                              | 27        |
| O que É uma Parábola?                                                            | 32        |
| Como se Pode Classificar as Parábolas ?                                          | 35        |
| O que São as Alegorias?                                                          | 43        |
| Características das Parábolas de Jesus                                           | 46        |
| A Distribuição das Parábolas                                                     | 53        |
| Como as Parábolas Devem Ser Interpretadas                                        | 56        |
| Crítica Neotestamentária — Pressupostos e Hesitações,<br>Métodos e Procedimentos | 66        |
| As Parábolas no Mundo Antigo                                                     | 73        |
| O Antigo Testamento                                                              | 74        |
| Os Escritos Judaicos Primitivos                                                  | 80        |
| Os Escritos Greco-Romanos                                                        | 85        |
| A Igreja Primitiva                                                               | 93        |
| Os Escritos Judaicos Posteriores                                                 | 96        |



## COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Lição 11: Graça e Responsabilidade                                                       | 105 |
| O Credor Incompassivo (Mt 18,23-35)                                                      | 105 |
| Os Dois Devedores (Lc 7.41-43)                                                           | 127 |
| Parábolas Centradas no Tema da Perda                                                     | 149 |
| A Organização de Lucas 15                                                                | 149 |
| A Ovelha Perdida (Mt 18.12-14; Lc 15.4-7)                                                | 152 |
| A Dracma Perdida (Lc 15.8-10)                                                            | 154 |
| O Pai Compassivo e seus Dois Filhos Perdidos ou Parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32)  | 182 |
| A Parábola do Semeador e o Objetivo das Parábolas (Mt 13.3-23; Mc 4.3-20; Lc 8.5-15)     | 219 |
| As Parábolas do Reino Presente em Mateus 13, Marcos 4 e Lucas 13                         | 265 |
| A Parábola da Semente (Mc 4.26-29)                                                       | 265 |
| O joio e o Trigo (Mt 13.24-30, 36-43)                                                    | 280 |
| O Grão de Mostarda (Mt 13.31,32; Mc 4.30-32; Lc 13.18,19)                                | 314 |
| O Fermento (Mt 13.33; Lc 13.20,21)                                                       | 331 |
| O Tesouro Escondido (Mt 13.44)                                                           | 341 |
| A Pérola (Mt 13.45,46)                                                                   | 357 |
| Parábolas Específicas sobre Israel                                                       | 365 |
| A Figueira Estéril (Lc 13.6-9)                                                           | 365 |
| Os Dois Filhos (Mt 21.28-32)                                                             | 379 |
| Os Lavradores Maus (Mt 21.33-46; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19; <i>Evangelho de Tomé</i> 65—66) | 392 |
| As Bodas e a Grande Ceia (Mt 22.1-14; Lc 14.15-24; <i>Evangelho de Tomé</i> 64)          | 425 |
| Parábolas sobre Discipulado                                                              | 461 |
| Os Dois Alicerces (Mt 7.24-27; Lc 6.47-49)                                               | 461 |
| O Bom Samaritano (Lc 10.25-37)                                                           | 476 |



|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| Os Trabalhadores da Vinha (Mt 20.1-16)                                | 510 |
| O Construtor de uma Torre e o Rei rumo à Guerra<br>(Lc 14.28-32)      | 535 |
| Parábolas sobre Dinheiro                                              | 547 |
| O Rico Insensato (Lc 12.16-21)                                        | 548 |
| O Mordomo Infiel (Lc 16.1-13)                                         | 564 |
| O Rico e Lázaro (Lc 16.19-31)                                         | 589 |
| Parábolas acerca de Deus e da Oração                                  | 611 |
| O Amigo Importuno (Lc 11.5-8)                                         | 611 |
| O Juiz Iníquo (Lc 18.1-8)                                             | 628 |
| O Fariseu e o Publicano (Lc 18.9-14)                                  | 646 |
| Parábolas acerca da Escatologia Futura                                | 667 |
| A Rede (Mt 13.47-50)                                                  | 674 |
| O Discurso Escatológico                                               | 688 |
| O Servo Fiel e o Servo Mau (Mt 24.45-51; Lc 12.42-46)                 | 691 |
| As Dez Virgens (Mt 25.1-13)                                           | 705 |
| Os Talentos e as Minas (Mt 25.14-30; Lc 19.11-17)                     | 725 |
| As Ovelhas e os Bodes (Mt 25.31-46)                                   | 759 |
| EPÍLOGO                                                               | 789 |
| APÊNDICES                                                             | 791 |
| 1. Ocorrências de תַּפְּאֵרֶת {parabolē} no Novo Testamento           | 791 |
| 2. Ocorrências do Verbo מָאֵל (mā'āl)<br>no Antigo Testamento         | 795 |
| 3. Ocorrências do Substantivo מַשָּׁב (māšāb)<br>no Antigo Testamento | 796 |
| 4. Ocorrências de תַּפְּאֵל {parabolē} na LXX                         | 798 |
| 5. Ocorrências de תַּפְּאֵל (parabolē) nos Pais<br>Apostólicos        | 801 |
| 6. Classificação das Parábolas                                        | 802 |



**COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS**

|                    |      |
|--------------------|------|
| NOTAS              | 805  |
| BIBLIOGRAFIA       | 1111 |
| Fontes Primárias   | 1111 |
| Fontes Secundárias | 1113 |



# Abreviaturas

|             |                                                                                                                                                                                                        |
|-------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AB          | <i>Anchor Bible</i> [Bíblia Âncora]                                                                                                                                                                    |
| ABD         | D. N. Freedman, ed. <i>Anchor Bible Dictionary</i> [Dicionário da Bíblia Âncora} (6 vols.; Nova York: Doubleday, 1992)                                                                                 |
| AFLNW       | <i>Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NorRhein-Westfalen</i>                                                                                                                                 |
| AGJU        | <i>Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums</i>                                                                                                                            |
| AJT         | <i>Períodico Americano de Teologia</i>                                                                                                                                                                 |
| AnBib       | Analecta bíblica                                                                                                                                                                                       |
| ANET        | J. B. Pritchard, ed., <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> [Textos do Oriente Médio Antigo Relacionados ao Antigo Testamento] (3ª edição; Princeton University Press, 1969) |
| ANF         | <i>Ante-Nicene Fathers</i> [Pais Ante-Nicenos]                                                                                                                                                         |
| ANRW        | <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>                                                                                                                                                      |
| Ant.        | Flávio Josefo, <i>Antigüidades Judaicas</i>                                                                                                                                                            |
| Ant. Rom.   | Dionísio de Halicarnasso, <i>Antiquitates Romanae</i>                                                                                                                                                  |
| Apoc. Jas.  | <i>Apócrifo de Tiago</i>                                                                                                                                                                               |
| Apoc. Zeph. | <i>Apocalipse de Sofonias</i>                                                                                                                                                                          |
| As. Mos.    | <i>Ascensão de Moisés</i>                                                                                                                                                                              |
| ASCE        | <i>Anuário da Sociedade de Ética Cristã</i>                                                                                                                                                            |
| ASTI        | <i>Anuário do Instituto Teológico da Suécia</i>                                                                                                                                                        |



|           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|-----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AThRSS    | <i>Série Complementar da Revista Teológica Anglicana</i>                                                                                                                                                                                                                                                         |
| ATR       | <i>Revista Teológica da Austrália</i>                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| AusBR     | <i>Revista Bíblica da Austrália</i>                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| AUSS      | <i>Estudos do Seminário da Faculdade de Andrews</i>                                                                                                                                                                                                                                                              |
| b.        | <i>Talmude babibônico</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| BAR       | <i>Revista de Arqueologia Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| 2-3 Bar.  | <i>2-3 Baruque</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| Barn.     | <i>Epístola de Barnabé</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| BBB       | Bonner biblische Beitrâge                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| BBR       | <i>Boletim de Pesquisas Bíblicas</i>                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| BDAG      | W. F. Bauer, F. W. Danker, W. E Arndt e F. W. Gingrich,<br><i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> [Léxico Greco-Inglês da Literatura Neotestamentária e de Outros Escritos da Igreja Primitiva] (3 <sup>a</sup> ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1999) |
| BETL      | Bibliotheca ephemeridum Theologicarum lovaniensium                                                                                                                                                                                                                                                               |
| BevT      | Beitrâge zur evangelischen Theologie                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| BGU       | <i>Aegyptische Urkunden aus den Koniglichen Staatlichen Museen zu Berlim Griechische Urkunden (Berlin: 1895-1983)</i>                                                                                                                                                                                            |
| Bib       | <i>Biblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Bibint    | <i>Interpretação Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| BibLeb    | <i>Bibel und Leben</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| BiblScRel | Biblioteca di scienze religiose                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| BJRL      | <i>Boletim da Biblioteca da Universidade de John Ryland (Manchester — Inglaterra)</i>                                                                                                                                                                                                                            |
| BL        | <i>Bible und Liturgie</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| BN        | <i>Biblische Notizen</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| BNTC      | Comentários de Black ao Novo Testamento                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| BO        | <i>Biblioteca Orientalis</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| BR        | <i>Pesquisa Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| BSac      | <i>Bibliotheca Sacra</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| BT        | <i>O Tradutor da Bíblia</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| BTB       | <i>Boletim de Teologia Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| BVB       | Beitrâge zum Verstehen der Bibel                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| BZ        | <i>Biblische Zeitschrift</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| BZNW      | Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft                                                                                                                                                                                                                                                  |



|            |                                                                           |
|------------|---------------------------------------------------------------------------|
| CahRB      | Cahiers de la Revue Biblique                                              |
| CBQ        | <i>Publicação Quadrimestral Bíblica Católica</i>                          |
| CBQMS      | <i>Série de Monografias da Publicação Quadrimestral Bíblica Católica</i>  |
| Cher.      | Fílon, <i>De Cherubim</i>                                                 |
| 1-2 Clem   | <i>1º Clemente</i>                                                        |
| ConBNT     | Coniectanea neotestamentica/Coniectanea bíblica: Série do Novo Testamento |
| Conf.      | Fílon, <i>De Confusione Linguarum</i>                                     |
| Congr.     | Fílon, <i>De Congressu Eduditionis Gratia</i>                             |
| CRINT      | Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum                           |
| CSR        | <i>Revista da Erudição Cristã</i>                                         |
| CTQ        | <i>Periódico Quadrimestral Teológico Concórdia</i>                        |
| Det.       | Fílon, <i>Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat</i>                      |
| Diatr.     | Epíteto, <i>Diatribai (Dissertationes)</i>                                |
| DJD        | Descobertas no Deserto da Judéia                                          |
| DSD        | Descobertas no Mar Morto                                                  |
| Egt        | <i>Église et théologie</i>                                                |
| EKKNT      | Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament                    |
| 1-2 Em.    | <i>1-2 Enoque</i>                                                         |
| Ene        | <i>Encontro</i>                                                           |
| Ench       | Epíteto, <i>Enchridion</i>                                                |
| ETL        | <i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>                                |
| ETR        | <i>Études théologiques et religieuses</i>                                 |
| EvQ        | <i>Periódico Quadrimestral Evangélico</i>                                 |
| EvT        | <i>Teologia Evangélica</i>                                                |
| ExpTim     | <i>Expository Times</i> [publicação "Tempos de Exposição"]                |
| FB         | Forschung zur Bibel                                                       |
| FFF        | <i>Fórum de Fundamentações e Facetas</i>                                  |
| FRLANT     | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments     |
| Fug.       | Fílon, <i>De Fuga et Inventione</i>                                       |
| Gos. Thom. | <i>Evangelho de Tomé</i>                                                  |
| Haer.      | Ireneu, <i>Adversus Haereses</i>                                          |
| HBT        | <i>Horizontes da Teologia Bíblica</i>                                     |
| HeyJ       | <i>Heythrop Journal</i>                                                   |



## COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS

|            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| HibJ       | <i>Publicação Hibbert</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| HTKNT      | Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| HTR        | <i>Revista Teológica de Harvard</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| IBS        | <i>Estudos Bíblicos da Irlanda</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| ICC        | Comentário Crítico Internacional                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| Inst.      | Quintiliano, <i>Institutio Oratória</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <i>Int</i> | <i>Interpretação</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| ITQ        | <i>Periódico Quadrimestral Teológico da Irlanda</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| J. W.      | Flávio Josefo, <i>A Guerra dos Judeus</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| JAAR       | <i>Jornal da Academia Americana de Religião</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| JBL        | <i>Jornal de Literatura Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| JBLMS      | <i>Série de Monografias do Jornal de Literatura Bíblica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| JCS        | <i>Jornal de Estudos da Escrita Cuneiforme</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| JES        | <i>Jornal de Estudos Ecumênicos</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| JETS       | <i>Jornal da Sociedade Teológica Evangélica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| JJS        | <i>Jornal de Estudos Judaicos</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Jos. Asen. | <i>Josée Asenete</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| JPFC       | S. Safrai e M. Stern, eds., <i>The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions</i> [O Povo Judeu no Século I: Geografia Histórica, História Política; A Vida e as Instituições Culturais, Religiosas e Sociais] (2 vols.; CRINT 1; Filadélfia: Fortress, 1974, 1976). |
| JQR        | <i>Revista Quadrimestral Judaica</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| JSJ        | <i>Jornal de Estudo do Judaísmo nos Períodos Persa, Helénico e Romano</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| JSNT       | <i>Jornal de Estudo do Novo Testamento</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| JSNTSup    | <i>Série Complementar do Jornal de Estudo do Novo Testamento</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| JSOT       | <i>Jornal de Estudo do Antigo Testamento</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| JSOTSup    | <i>Série Complementar do Jornal de Estudo do Antigo Testamento</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| JSP        | <i>Jornal de Estudo dos Pseudepígrafos</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| JTS        | <i>Jornal de Estudos Teológicos</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| JTSA       | <i>Jornal Teológico da África do Sul</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| J.W.       | Flávio Josefo, <i>Guerras Judias</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Jub.       | <i>Jubileus</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| KEK        | <i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                              |



|         |                                                                                                                                                                                           |
|---------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| KJV     | <i>Versão do Rei Tiago das Sagradas Escrituras</i> [Renomada Tradução em Língua Inglesa}                                                                                                  |
| L.A.B.  | Pseudo-Fílon, <i>Líber Antiquitatum Biblicarum</i>                                                                                                                                        |
| L.A.E.  | <i>A Vida de Adão e Eva</i>                                                                                                                                                               |
| LB      | <i>Linguistica Biblica</i>                                                                                                                                                                |
| LCL     | Biblioteca Clássica Loeb                                                                                                                                                                  |
| Leg.    | Filón, <i>Legum Allegoriae</i>                                                                                                                                                            |
| LSJ     | H. G. LiddelJ, R. Scott e H. S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> [Léxico Greco-Inglês} (9 <sup>a</sup> edição; Oxford: Oxford University Press, 1996)                                |
| LTPM    | Monografias Teológicas e Pastorais de Louvain                                                                                                                                             |
| LUÁ     | Lunds universitets årsskrift                                                                                                                                                              |
| m.      | <i>Mishnah</i>                                                                                                                                                                            |
| 4. Macc | <i>4<sup>o</sup> Macabeus</i>                                                                                                                                                             |
| Mand.   | Hermas, <i>Mandados</i>                                                                                                                                                                   |
| Midr.   | <i>Midrash</i>                                                                                                                                                                            |
| Mor.    | Plutarco, <i>Moralia</i>                                                                                                                                                                  |
| MTZ     | <i>Münchener theologische Zeitschrift</i>                                                                                                                                                 |
| Mut.    | Filón, <i>De Mutatione Nominum</i>                                                                                                                                                        |
| NAC     | Novo Comentário Americano                                                                                                                                                                 |
| NEB     | Nova Bíblia Inglesa                                                                                                                                                                       |
| Neot    | <i>Neotestamentica</i>                                                                                                                                                                    |
| NewDocs | G. H. R. Horsley e S. Llewelyn, eds., <i>New Documents Illustrating Early Christianity</i> [Novos Documentos Ilustrativos sobre o Cristianismo Primitivo} (Grand Rapids: Eerdmans, 1981-) |
| NICNT   | Novo Comentário Internacional do Novo Testamento                                                                                                                                          |
| NIGTC   | Novo Comentário Internacional do Testamento Grego                                                                                                                                         |
| NIV/NVI | Nova Versão Internacional                                                                                                                                                                 |
| NLT     | Nova Tradução Viva                                                                                                                                                                        |
| NovT    | <i>Novum Testamentum</i>                                                                                                                                                                  |
| NovTSup | <i>Novum Testamentum Supplements</i>                                                                                                                                                      |
| NPNF1   | Os Pais Nicenos e Pós-nicenos, Série 1                                                                                                                                                    |
| NRSV    | Nova Versão Padrão Revisada                                                                                                                                                               |
| NRTh    | La nouvelle revue théologique                                                                                                                                                             |
| NTAbh   | Neutestamentliche Abhandlungen                                                                                                                                                            |
| NTL     | Biblioteca do Novo Testamento                                                                                                                                                             |



## COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS

|               |                                                                                                                                         |
|---------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| NTOA          | Novum Testamentum et Orbis Antiquus                                                                                                     |
| NTS           | <i>Estudos do Novo Testamento</i>                                                                                                       |
| Opif.         | Fílón, <i>De Opificio Mundi</i>                                                                                                         |
| OTP           | J. H. Charlesworth, ed., <i>Old Testament Pseudepigrapha</i> (2 vols.; Nova York: Doubleday, 1983)                                      |
| P. Car. Zenon | Papiros de Zenon                                                                                                                        |
| P Flor.       | <i>Papiros Florentinos</i>                                                                                                              |
| P Mich.       | Michigan Papyri                                                                                                                         |
| PL            | Patrologia Latina                                                                                                                       |
| Plant.        | Fílón, <i>De Plantatione</i>                                                                                                            |
| Praem.        | Fílón, <i>De Praemiis et Poenis</i>                                                                                                     |
| Prov.         | Fílón, <i>De Providentia</i>                                                                                                            |
| PRSt          | Perspectivas acerca de Estudos Religiosos                                                                                               |
| Pss. Sol.     | Salmos de Salomão                                                                                                                       |
| PW            | A. F. Pauly e G. Wissowa, eds., <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (new ed.; 49 vols.; Munique, 1980) |
| Q. E.         | Fílón, <i>Quaestiones et Solutiones in Exodum</i>                                                                                       |
| QG            | Fílón, <i>Quaestiones et Solutiones in Genesin</i>                                                                                      |
| Quaest. Ev.   | Agostinho, <i>Quaestiones Evangelicarum</i>                                                                                             |
| Rab.          | <i>Rabbah</i>                                                                                                                           |
| RB            | <i>Revue biblique</i>                                                                                                                   |
| ResQ          | <i>Periódico Quadrimestral da Restauração</i>                                                                                           |
| RevExp        | <i>Revisão e Expositor</i>                                                                                                              |
| RevQ          | <i>Revista de Qumran</i>                                                                                                                |
| Rhet.         | Aristóteles, <i>Retórica</i>                                                                                                            |
| Rhet. Her.    | <i>Rhetorica ad Herennium</i>                                                                                                           |
| RHPR          | <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>                                                                                   |
| RSR           | <i>Recherches de science religieuse</i>                                                                                                 |
| RSV           | Versão Padrão Revisada                                                                                                                  |
| Sacr.         | Fílón, <i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>                                                                                            |
| SANT          | Studien zum Alten und Neuen Testaments                                                                                                  |
| SBET          | <i>Boletim de Teologia Evangélica da Escócia</i>                                                                                        |
| SBLDS         | Série de Dissertações da Sociedade de Literatura Bíblica                                                                                |
| SBT           | Estudo em Teologia Bíblica                                                                                                              |
| ScEccl        | <i>Ciências Eclesiásticas</i>                                                                                                           |
| SE            | <i>Studia Evangélica</i>                                                                                                                |



|                  |                                                                                                                                                     |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| SEÁ              | <i>Svensk exegetisk årsbok</i>                                                                                                                      |
| SecCent          | <i>Século II</i>                                                                                                                                    |
| Sib. Or.         | <i>Oráculos Sibilinos</i>                                                                                                                           |
| Sim.             | <i>Hermas, Similitudes</i>                                                                                                                          |
| SJT              | <i>jornal Escocês de Teologia</i>                                                                                                                   |
| SNTSMS           | <i>Série de Monografias da Sociedade para Estudos do Novo Testamento</i>                                                                            |
| SO               | <i>Symbolae osloenses</i>                                                                                                                           |
| Spec. Leg.       | <i>Filón, De Specialibus Legibus</i>                                                                                                                |
| ST               | <i>Studia theologica</i>                                                                                                                            |
| Str-B            | H, L. Strack e P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> (6 vols.; Munique, 1922-61)                              |
| <del>StUNT</del> | Siudien zur Umwelt des Neuen Testaments                                                                                                             |
| SwJT             | <i>Jòmal Teológico do Sudoeste</i>                                                                                                                  |
| t.               | <i>Tosefta</i>                                                                                                                                      |
| T. Atx.          | <i>Testamento de Abraão</i>                                                                                                                         |
| T. Benj.         | <i>Testamento de Benjamim</i>                                                                                                                       |
| T. Dan           | <i>Testamento de Dã</i>                                                                                                                             |
| T. Gad           | <i>Testamento de Gade</i>                                                                                                                           |
| T. Iss.          | <i>Testamento de Issacar</i>                                                                                                                        |
| T. Job           | <i>Testamento de Jó</i>                                                                                                                             |
| T. Jos.          | <i>Testamento de José</i>                                                                                                                           |
| T. Levi          | <i>Testamento de Levi</i>                                                                                                                           |
| T. Sol.          | <i>Testamento de Salomão</i>                                                                                                                        |
| T. Zeb.          | <i>Testamento de Zebulom</i>                                                                                                                        |
| Tbei             | <i>Theologische Beiträge</i>                                                                                                                        |
| TD               | <i>Compilação de Teologia</i>                                                                                                                       |
| TDNT             | G. Kittel e G. Friedrich, <i>Dicionário Teológico do Novo Testamento</i> (tradução de G. W Bromiley; 10 volumes.;, Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76) |
| TGW              | <i>Theologische der Gegenwart</i>                                                                                                                   |
| TJ               | <i>Jornal Trindade</i>                                                                                                                              |
| TJT              | <i>Jornal Teológico de Toronto</i>                                                                                                                  |
| TLG              | <i>Thesaurus Linguae Graecae</i>                                                                                                                    |
| TLZ              | <i>Theologische Literaturzeitung</i>                                                                                                                |
| TS               | <i>Estudos Teológicos</i>                                                                                                                           |
| TynBul           | <i>Boletim de Tyndale</i>                                                                                                                           |



## COMPREENDENDO TODAS AS PARÁBOLAS DE JESUS

|      |                                                                                        |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| TZ   | <i>Theologische Zeitschrift</i>                                                        |
| USQR | <i>Revista Quadrimestral do Seminário Union</i>                                        |
| VC   | <i>Vigiliae christianae</i>                                                            |
| Vis. | Hermas, <i>Visões</i>                                                                  |
| WBC  | Comentário Bíblico da Palavra                                                          |
| WD   | <i>Wort und Dienst</i>                                                                 |
| WTJ  | <i>Westminster Theological Journal</i>                                                 |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament                                   |
| y-   | Talmude de Jerusalém                                                                   |
| ZDPV | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und<br>die Kunde der älteren Kirche |
| ZTK  | Zeitschrift für Theologie und Kirche                                                   |



# Introdução às Parábolas de Jesus

As parábolas de Jesus estão entre as mais conhecidas e mais influentes histórias da humanidade. Até mesmo pessoas que nada sabem sobre a pessoa de Jesus acabam conhecendo as suas histórias ou, pelo menos, sentindo o impacto de expressões como "filho pródigo" ou "bom samaritano." A importância das parábolas de Jesus é inestimável. Em nenhuma outra parte dos Escritos Sagrados, a vitalidade, a relevância e a utilidade dos ensinamentos do Mestre se mostram tão claros quanto nas parábolas. Jesus era mestre na criação de histórias, e nada pode ser mais atraente ou instigante do que uma boa história. As crianças (bem como os adultos) não dizem "fale-me sobre alguns fatos"; elas querem uma história. Uma história é algo inerentemente interessante. Um discurso desperta em nós uma reação de tolerância, já a história é algo que prende a nossa atenção. As histórias nos divertem, informam, envolvem, motivam, autenticam e refletem a existência. Ao criar um mundo narrativo, as histórias estabelecem um universo irreal e controlado. O autor nos abduz e — num ato quase divino — nos fala da realidade existente naquele mundo da sua narrativa, do que ali acontece e dos porquês dos acontecimentos.

As histórias representam alguns dos poucos momentos em que temos a chance de vislumbrar a realidade, pelo menos a realidade criada pelo autor. Nelas podemos, de uma forma que seria impossível na vida real, discernir os motivos, anotar o placar, saber quem venceu e o que representam o sucesso e o fracasso. Fora da história, a vida praticamente pára; somos transportados para uma outra realidade. O contador de



histórias assume o controle de tal forma que somos forçados a ver as coisas por novos ângulos e se torna impossível escapar da mensagem. Os ouvintes de tornam cúmplices voluntários, mesmo que a mensagem lhes seja hostil. A partir desse "outro mundo" somos convidados a compreender, a avaliar e, ao que se espera, redirecionar as nossas vidas. Depois das nossas experiências pessoais, as histórias são a forma mais rápida de aprendermos. A forma mais fácil de aprendermos é a partir do mundo concreto, mas, em função de não nos ser possível lembrarmos de centenas de relatos concretos, os nossos cérebros armazenam a maior parte da realidade em formato abstrato. Tanto no ensino quanto na pregação, o atalho consiste em repetirmos a ideia abstrata que *já* conhecemos, esquecendo-nos de que as outras pessoas continuam necessitando aprender a partir do mundo concreto. Teríamos muito mais êxito, pelo menos na maioria das vezes, se revestíssemos aquilo que é abstrato com base nas experiências e nas histórias concretas, exatamente como fez Jesus.

Uma história nos empurra para um mundo de narrativa no qual existe um desenvolvimento, uma estruturação *e uma* solução. Sem a solução — que é a forma pela qual os eruditos do Novo Testamento normalmente procuram enxergar as parábolas — sentimo-nos frustrados e nos perguntamos: "Qual a razão de ser desta história?" Temos a expectativa de algo que nos desperte o interesse e nos proporcione uma visão aprofundada, quem sabe única e, principalmente, de algo que nos traga uma compensação pelo tempo que o contador solicita que a ele dediquemos. O contador tem uma agenda, uma intenção e considera aquela história importante, do contrário jamais seria contada. A intenção pode ser simplesmente divertir ou, num uso mais refinado, transmitir uma verdade, convencer e motivar. As histórias não são inerentemente cristãs e não transmitem, automaticamente, a verdade. Elas podem ser utilizadas para a comunicação de todas as religiões, ideologias ou, até mesmo, mentiras. Infelizmente, até mesmo as boas histórias podem ser distorcidas — e isso, não raro, ocorre — a ponto de promoverem o mal. A compreensão da verdade em uma história depende da verdade inerente à estrutura na qual ela está baseada e ao grau em que a história corresponde e criativamente desvenda essa realidade.

Entretanto, uma parábola é muito mais do que uma "simples história". A "parábola" no seu sentido mais amplo se refere a uma analogia expandida.<sup>1</sup> Por exemplo, Deus perdoa e recebe os pecadores da mesma



forma que um pai amoroso perdoa e acolhe novamente um filho desobediente. Essas analogias são, acima de tudo, comparações ou contrastes *utilizados para explicar ou convencer*. As parábolas, pela sua própria natureza, procuram reafirmar um tópico de Retórica.<sup>2</sup> Além disso, certas

palavra "parábola" normalmente se referir a uma narrativa curta com dois personagens principais, um deles sendo o protagonista. No entanto, a palavra "parábola" também pode ser usada para descrever uma situação ou uma situação hipotética que ilustra um ponto moral ou uma lição. No contexto da Bíblia, as parábolas de Jesus são exemplos de narrativas curtas que ensinam sobre o Reino de Deus.

Imagine se somente tivéssemos as histórias de Jesus e nenhum outro senso de referencial. A parábola do Filho Pródigo e do seu irmão mais

As parábolas de Jesus são descritas tanto em termos de obras de arte quanto de armas utilizadas no embate com os seus oponentes. E elas são essas

utms moo nau jpaiaixi pui ai. -L/t;>uc; wuia ç;in ikjlclixx luu

tadas até o presente, elas transmitem prazer e instrução para um grande número de pessoas e, de outra sorte, também geram animosidade por parte de outras. As parábolas foram o meio mais utilizada por Jesus para explicar o Reino de Deus e apresentar tanto o caráter de Deus, quanto

ng nnnf tApCLiauva^ av^^ita ua 11uiiiianiuauw.ijooa iiiviiioag^in íiiunao v

vezes acabou sendo subvertida. As parábolas de Jesus sofreram abusos e foram forçadas a servir a vários objetivos — desde os objetivos teológicos antigos até os ideológicos e pastorais da atualidade. Alguns intérpretes tratam as parábolas como se fossem um oleiro a modelar o barro, fazendo

EUM Vjuv aiao 1Kas r-i mrr A\ qac m oic\ ro fiorlAC ron kirKncij hPCCAOic On f m;wj

procuram domesticá-las de forma que elas sempre estejam enquadradas em reeras nré-estabelecidas e forneçam significados aue possam ser acei-

—0 j: 5 \* o .i r .

tos\* Nenhuma dessas duas abordagens se mostra satisfatória. A intenção do contador — o próprio Jesus — com todo o poder e criatividade do **cpin pncinn' i\*fpricci** *cf\*r r\** **nir\* nncn laKnr in it^rf±fatixrrt Aç fia<sup>rē~</sup>**  
boas são histórias **compromisso**, o propósito que o próprio Jesus desejou transmitir.<sup>4</sup> Qualauer coisa aue **fuia** disso se trata de uma nova redação  
**v x - - ± - / . . . . O**  
das parábolas de Jesus. Tanto a Igreja Primitiva quanto a Cristandade contemporânea, frequentemente, têm-nas reescrito a fim de criar um



novo propósito. O meu objetivo não é buscar a intenção da igreja, de um psicólogo, de um sociólogo, de uma feminista ou de qualquer outro grupo conhecido que busque reescrever as histórias de Jesus. O meu objetivo é conhecer a intenção de Jesus para com os seus contemporâneos — os seus discípulos e os seus companheiros judeus.

Entretanto, essas historietas "simples" de Jesus, essas pérolas da articulação entre a vida e Deus, provaram ser tudo menos simples, e o seu propósito não pode ser concebido de forma restrita. O trabalho de decifrar o propósito de Jesus é, às vezes, árduo. Temos parábolas de Jesus *somente* no formato em que elas foram lembradas pela Igreja Primitiva e transmitidas pelos evangelistas. Por outro lado, a tarefa também não é tão impossível quanto muitos apregoam e, muitas vezes, ela se mostra como algo incrivelmente fácil. As parábolas não precisam ser simplificadas, reescritas, domesticadas, psicologizadas, teologizadas com adereços cristológicos ou expiatórios, descontextualizadas ou controladas. Elas precisam, unicamente, ter a liberdade de se expressar e se serem ouvidas. Algumas parábolas são tão nítidas como o toque de um sino e, apesar de podermos escrever longos artigos para debater suas nuances e o seu contexto, elas não necessitam tanto de explicação, mas sim de implementação! Elas, de fato, estão nos dizendo: "pare de resistir e comece a praticar isso," ou "creia nisso." Não precisamos ler muitos comentários para conhecer o propósito da parábola do Bom Samaritano. Apesar dos vários estudos feitos em cima dessa parábola — sobre os quais falarei mais adiante — a parábola nos leva, essencialmente, a abandonar a resistência e a vivenciar a sua mensagem.

Ao buscarmos o propósito comunicativo, isto é, a função da parábola, não estou sugerindo que podemos interpretar Jesus à luz da Psicologia. Na verdade, a teoria do discurso-ação faz parte dos pressupostos da minha abordagem. A comunicação não trata do sentido abstrato; ela age e procura modificar as coisas. A pergunta acerca de cada parábola deve ser esta: De que forma Jesus procurou modificar a atitude e o comportamento das pessoas com esta parábola?<sup>5</sup>

As parábolas de Jesus merecem uma nova abordagem por parte de pessoas que estejam desejosas em aprender e seguir as suas instruções. Existem vários estudos feitos sobre as parábolas, como pode ser visto na bibliografia e nas notas finais desta obra, entretanto, se existe uma área do Novo Testamento que carece de mais informação, surpreendentemen-



te, esta área é o "estudo das parábolas de Jesus". Apesar do volume im-  
 prpccinriiñtp r\>rr\atf>r\ck\rinhltrarInc\re\*rrcîríact^ûr^Krilienc n n r nmafpriçil  
 pode ser efetivamente aproveitado no sentido de oferecer um auxílio útil  
 e abrangente para pastores e mestres da Palavra.<sup>6</sup> Muitos abordam so-  
 mente  
 XXXXLC paxctuux<xa ^eic^iuiiauia^ a cîvun aU5 piujju^itu^ ut: u.CLCiiainxaiâu  
 autor. Muitos dos estudos disponíveis são tão esotéricos ou distorcidos  
 nnr rtrpçcimncrnç mpfnrlnlñçirñç p fil n^ñflrñí: nnp rliflrilmpnfp nnr lpm çpr  
 utilizados por pessoas que estão procurando a escoorir o sentiaio aos en-  
 sinamentos de Jesus. Obviamente, nessas obras é possível se descobrir  
 tYMHî-nr <nfr\rtY\i/\^r\k p < f>/^ n f-îP n Trni\*mr f^rvntr\r Ho x r i r í nf-oí-orrn nfor  
 mas, no fim das contas, a interpretação moderna das parábolas foi levada  
 ao tribunal e sentenciada como "culpada". Veremos que, seguidamente,  
 este é o caso quando se trata da análise de parábolas específicas.

## História

Ttma Viicfr\ña ria tnfr-pmrpfarân & fsratirampnt'/» nm nrp\_rpnntcît-n  
 para o estudo das parábolas de Jesus, fçssa história já é algo bastante  
 conhecido e não precisa ser aqui repetida.<sup>7</sup> entretanto, dois detalhes es-  
 scucicis precisam ser mencionados, pois eles determinam, de uma forma  
 ou de outra, aproximadamente todas as interpretações modernas das pa-  
 rúKrJnc Fm t^ñmpîrn lno-ar a tprn^pnrîii Ac\ mainna^ rlnç intprrr»rpfpc îifp n  
 final do século XIX era a de "alegorizar" as parábolas.<sup>8</sup> A alegoria (ou *al-*  
*ienares is*) é a prática interpretativa de transformar em alegoria aquilo que  
 W 4\*4 î 4 4~\/-% 1 r» 4/1 ^4 'o ^ fV^ X O 4 J Ck O / I » A 1 o /\ 4+4 /"% r v z: ~ /iP pçssças  
 uxxgxxxaxxxcxtc; nau txxxxia w pxupu^xiu uc aci axcguxxa, wu. ocja, <xa  
 enxergavam dentro das parábolas elementos da teologia da igreja que  
 guardavam pouca relação com a intenção de Jesus ao transmitir aquela  
 história. Um exemplo muito citado e bastante revelador é a interpreta-  
 ção que Agostinho faz da parábola do Bom Samaritano (Lc 10.30-37),  
 mn mniol t\ #\* m^ n ^IV^ Ar ao £»lâmfiní-Ar rnmKom nt> <î i^ ' fîv  
 xxa vjuax jixaix^axxx^xtL cwvawo uj uxlxxxlxxlwj i^u^ul,xxx uxxx ^xgxixxx^auu ll u-  
 lógico: o homem é Adão; Jerusalém é a cidade celestial; Jericó é a luz,  
 que representa o caráter mortal da humanidade; os ladrões são o Diabo  
 e os seus anjos que roubam do homem a sua imortalidade e lhe surram  
 a fim de persuadi-lo a pecar; o sacerdote e o levita são o sacerdócio e o  
 mintct^HA rln A ní-mn TACfomAnf-A\* r\ kr\m comofifonn p ri ci~r\\* o rtroffi —  
 zação das tendas é a restrição ao pecado; o azeite e o vinho são o consolo



da esperança e o incentivo à obra; o jumento é a encarnação; o abrigo, é a igreja; o dia seguinte é o período posterior à ressurreição de Cristo; a pessoa que cuida do abrigo é o apóstolo Paulo e os dois denários são os dois mandamentos de amor ou a promessa desta vida e da vida por vir.<sup>9</sup> Segundo Agostinho, com esta decodificação não estaremos muito longe da intenção de Jesus! Outro exemplo, vindo da parábola da Figueira Estéril (Lc 13.6-9): as três vezes que o proprietário vinha procurar frutos na árvore eram consideradas como uma representação da vinda de Deus antes da entrega da Lei, da sua vinda na época da composição da Lei, e da sua vinda em graça e misericórdia em Cristo. O vinhateiro representa as pessoas que comandam a igreja, a escavação para a colocação do esterco refere-se à exortação das pessoas infrutíferas e da lembrança dos seus pecados.<sup>10</sup>

A prática da alegorização não teve início com a igreja; ela também aparece em alguns escritos de Qumran, tal como o 1QpHab 12.2-10 (uma interpretação de Hc 2.17), é comum nos escritos de Fílon, e também era utilizada por intérpretes helênicos de Homero e Platão. A alegorização posterior da igreja foi baseada na suposição de que as Sagradas Escrituras poderiam transmitir um significado quádruplo: o literal, o alegórico-teológico, o ético e o celestial que era um reflexo da felicidade futura.<sup>11</sup> Alegorias antagônicas a respeito do mesmo texto poderiam ser aceitas. As reclamações contra as alegorizações surgiram já no início da história da Igreja, até mesmo vinda da parte de pessoas que faziam uso das alegorias,<sup>12</sup> mas, como veremos em praticamente todas as parábolas, a alegorização era a chave com a qual se supunha que as parábolas pudessem ser interpretadas.

A alegoria está mais para uma meditação sobre o texto do que para uma interpretação dele, e é preciso cautela para avaliarmos textos alegorizados. Pessoas como Agostinho não eram ignorantes, e as pessoas que fizeram uso das alegorias tinham uma vivência prática do texto e estavam convencidas de que o texto tinha poder para guiar as suas vidas. Além disso, elas *não baseavam* sua doutrina em exegese alegórica e estabeleciam limites para evitar excessos por meio da limitação das pessoas que poderiam tomar parte nesse tipo de interpretação, bem como as fronteiras dentro das quais essas pessoas poderiam operar.<sup>13</sup> Ademais, a alegorização não é uma forma legítima de interpretação, pois obscurece a mensagem de Jesus e a substitui com os ensinamentos da Igreja ou de



alguma ideologia. Esse método interpretativo pressupõe que já conhe-  
 representada pelo texto bíblico, mesmo que o contexto se refira a outro assunto.  
 Não é preciso ter uma mente brilhante para sabermos que os estudiosos  
 entre as pessoas que rejeitam essa prática, a alegoria normalmente acaba  
 surgindo aqui e acolá na sua interpretação.

Ninguém rejeitava a alegoria ou a alegorização de forma mais con-  
 tudente que Adolf Jülicher, um estudioso do Novo Testamento nasci-  
 do na Alemanha em 1847. Sua obra histórica acerca da interpretação das parábolas, em  
 dois volumes sobre as parábolas editada por Jülicher no final do século  
 XIX, que jamais tenha sido traduzida do alemão.<sup>14</sup> Na sua guerra contra a ate-  
 morização, Jülicher rejeitou completamente tanto a alegorização quanto

o gênero literário da alegoria. Ele negou que Jesus tivesse feito uso de  
 alegorias, as quais eram por ele definidas como uma série de metáforas  
 históricas "representa" outra coisa na realidade. Apesar de saber que o  
 Novo Testamento continha alegorias, ele argumentou que as alegorias  
 eram uma criação da igreja primitiva. Em vez delas, as histórias de Jesus eram  
 histórias reais. Portanto, as interpretações alegóricas da igreja foram totalmente  
 rejeitadas. Além disso, onde aparecem as alegorias ou os traços alegó-  
 rios, a culpa deve recair sobre os evangelistas. Em função da influência  
 das visões judaico-helenistas das parábolas, os evangelistas, na opinião  
 de Jülicher, compreenderam as parábolas de maneira errônea, ao con-  
 siderarem que elas tinham uma função oculta (por exemplo, Mc 4.10-  
 12), considerando que as parábolas eram imagens expandidas, ao passo que  
 as alegorias eram metáforas ampliadas. Ele via a imagem e a parábola  
 como formas literais de discurso que eram facilmente compreendidas, ao  
 passo que a metáfora e a alegoria seriam formas não-literais,<sup>16</sup> que dizem  
 a alegoria eram formas de Retórica indireta que, ocultas, necessitavam



de uma decodificação. Jülicher também não abria espaço para a mistura de parábola com alegoria ou de "formas mistas". Não se poderia levantar questão de vários pontos de comparação entre imagem (*Bild*) e o objeto (*Sache*) retratado, como ocorre na alegoria, já que as parábolas de Jesus poderiam ter somente um ponto de contato (uma *tertium comparationis*) entre imagem e objeto. Este ponto único é, normalmente, uma máxima religiosa geral. O objetivo de Jesus não era obscuro e, portanto, as suas parábolas não podem ser encaradas como alegorias. Nesta abordagem, os ensinamentos de Jesus ficam reduzidos a um moralismo piegas a respeito de Deus e do mundo. Além disso, ao argumentar que os evangelistas alteraram as parábolas de Jesus, Jülicher abriu as portas para as tentativas de reconstrução das versões originais das parábolas.<sup>17</sup>

Os ataques à posição de Jülicher vieram rapidamente e persistem até o presente. Argumentos válidos contra Jülicher têm sido rebatidos há décadas, porém isso parece mais como afiançar um navio que vai a pique. Nos dias de hoje, a maior parte dos argumentos de Jülicher já foram deixados de lado. É muito raro encontrarmos um seguidor das suas ideias, mesmo quando a pessoa afirma ou parece afirmá-las. No princípio, Paul Fiebig argumentou que Jülicher desenvolveu o seu entendimento acerca das parábolas a partir da retórica grega e não do mundo hebreu, onde as parábolas alegóricas e as "formas mistas" são comuns.<sup>18</sup> Quanto mais atentamos para as parábolas hebraicas, menos impressionados ficamos com as explicações de Jülicher. As parábolas não são necessariamente simples, e nenhum tipo de literatura é *autointerpretativa*. Vários estudiosos reconheceram que Jülicher desprezou completamente a *alegoria*, que é um gênero literário, ao passo que o problema era a *alegorização*, o procedimento interpretativo de se ler dentro das parábolas uma teologia alheia à intenção original de Jesus.<sup>19</sup> Alguns argumentam que a alegoria não é, de forma alguma, um gênero literário, mas uma forma de pensar que pode ser expressa em vários gêneros.<sup>20</sup> Outros argumentam de forma bastante aberta a favor da alegoria, alguns são culpados pela sua própria alegorização, como veremos, nem o próprio Jülicher conseguiu deixar de reconhecer múltiplas correspondências em algumas parábolas.<sup>21</sup> Nos nossos dias, poucas pessoas aceitariam as descrições que Jülicher fez das metáforas, pois a maioria das pessoas veria uma parábola como uma ampliação de uma metáfora, e não uma imagem.<sup>22</sup> E, praticamente, ninguém aceita o argumento de Jülicher de que as parábolas funcionam como máximas religiosas gerais.



Apesar da inadequação dos argumentos de Jülicher, o choque entre a ilpanrí^íirSín fpíííi r>plíi icrrpííi p c\ rpípirân Aa alpernrivíiríín /? rliic ílpo-nríúic por parte aeie gerou um amoiante aentro ao qual a interpretação aas parábolas ainda não conseguiu se desvencilhar — mesmo que lamais tenhamos ouvido falar de AA^C Jülicher. O parábola Litave é, e sempre foi, o quanto a parábola é significativa para a compreensão de determinado tema. Será que os elementos internos da parábola "representam" algo da realidade? Se existe alguma "correspondência" entre imagem e realidade, será que ela deve ser atribuída aos evangelistas? O medo das dlpfrnriúic /~nm írpriipn/^iQ Ipitymi q ta Aac t^aróKnlíic r\ mip nnrmo 1- mente levava a eliminação tanto da introdução, quanto da conclusão delas. Essas reconstruções feitas pelos eruditos são comuns nos nossos J' <\_1 n ^»vAn hii > nD^m ^líúA An r--lí^-- #A-1----- V^H^-^1-----> tuías, nicsííiu ^uauuv» as pessuas <^uc as cAcvuLain icvíauiam ua sua nata reza hipotética. O

A análise de cada parábola nos capítulos seguintes revelará partes dessa niscóna aa interpretação aas paráooias, mas, ináepenaentemente da abordagem que assumirmos, as parábolas estão entre as Hí / ^ ^nr #%/rhpnk, inn 'nf /4 oí >iié'o 'Ony4/in s4na <o 4Xn/1 ^i ^n í;. 1^ Elac 11í:>L^iicio maia aLiu.aiiu.iii c «ac^ n^ Liiciiaa^ uaò quais ja ac uuviu laxai. jj,ias têm sido distorcidas, abreviadas, subvertidas, realinhadas ou enquadrar! as em padrões psicolúpiros an Inn gn ríp séculos tanto por pastores quanto por eruaiuos. Se for veraaaé que jesus é o receptáculo no qual todos os teólogos derramam as suas ideias, as parábolas são o iorf\*A /inn ei or a<malmente uti1 m A ^ mn tv\nr\ fA Á f-n ^ f jaiiL/ vjuv, vito iiui tiiit uLiiz, ani jjaia w u^iiaxuaAii^ntw. 11 jpaiLii delas, a igreja gerou reflexos de teologias que jamais foram a intenção de Jesus. Os estudiosos se entregaram à tarefa de reescrevê-las com o fim de alcançar uma forma supostamente original e mais compatível, bem como de melhor compreender as comunidades onde viviam r\Q r^rrpl^i^ta-Sc T< íanfa ac ofniHtnc rinont-A ac \_ cfacac m Ariftíro rom a VJ V V JLUI. iUII-UU VJ ALUU1 1M7JVJLVLV WJ J. XLWII 11VUI Uli W objetivo das parábolas a fim de promover suas agendas sociológicas e homiléticas. As parábolas são. se não de todo frágeis, pelo menos vulneráveis, e tem siuo manipuladas a fim de servirem a todo tipo de propósito na área teológica, política, social e pessoal. Só que as parábolas r^ííäe ríp Tpeu AAM UPG ípmaeíjya^avaa KMO U AAY^\*^ VEX^ñpín teimosa, elas continuam exigindo uma nova atenção da nossa parte e prosseguem expressando a sua mensagem. Em última instância, elas são ícMMcñLCi, c LdLiXlH LUUUSLUUUCUUU, ííA VCUciUC. JLií, tJUCIU ijUC você me leia novamente!"



## O que É uma Parábola?

Difícilmente tudo o que se fala a respeito das parábolas — para tratar da sua definição ou da explicação das suas características — é verdade para todos os casos. Por esse motivo, cada parábola precisa ser abordada de maneira exclusiva e não se deve pressupor que o seu desenvolvimento ocorre de acordo com o das demais. Uma parábola é, normalmente, definida como uma ilustração em função da "falácia de raiz" de se derivar o sentido de *paraballo*, que significa, literalmente, "atirar ao lado". A partir disso, as pessoas passaram a encarar as parábolas como histórias terrenas que expressam significados celestiais. Apesar de haver uma boa dose de verdade nisso, essa abordagem ao entendimento das parábolas do Novo Testamento mostrar-se-á inconsistente. As parábolas são muito mais do que ilustrações, e embora algumas tratem da escatologia futura, não estão falando do céu. Elas são dirigidas à vida neste mundo.

Na verdade, possivelmente nenhuma definição de parábola se mostrará completamente eficaz, pois toda definição que seja ampla o suficiente para englobar todas as formas acaba se revelando tão imprecisa a ponto de se mostrar praticamente inútil. Algumas definições bem conhecidas merecem uma menção da nossa parte. T. W. Manson sugeriu que: "A parábola é uma criação literária na forma de narrativa desenvolvida para retratar uma espécie de caráter por advertência ou exemplo, ou para encarnar um princípio do governo de Deus para com este mundo e com os homens [sic]".<sup>24</sup> As parábolas nos falam de Deus e da humanidade, mas nem todas são narrativas. C. H. Dodd declarou que as parábolas "são a expressão natural de uma mente que visualiza a verdade em figuras concretas em vez de concebê-la por meio de abstrações",<sup>25</sup> e esta sua definição é frequentemente repetida: "No nível mais básico, a parábola é uma metáfora ou imagem tirada da natureza ou da vida comum que prende o ouvinte pelo seu caráter vivo ou esquisito, que deixa a mente com um nível suficiente de dúvida acerca da sua aplicação precisa a ponto de lhe lançar pensamentos ativos".<sup>26</sup> Tecnicamente falando, uma parábola é muito mais do que uma metáfora ou uma imagem, e apesar dessa definição ser útil para muitos casos, para outros ela não será adequada. Algumas parábolas não são nem vivas, nem esquisitas (por exemplo, Mc 13.28), e algumas não deixam qualquer sombra de dúvida acerca da sua aplicação. Paul Ricoeur descreveu as parábolas como "a conjunção de uma



forma narrativa com um processo metafórico".<sup>27</sup> Esta também é uma defi-

**niVĩrs /... iv»nr olmi#nnp f^i f/iKrklmr                      1 m£ini-c»       rrvncìrl/aro rtYiAC o fnrmo  
Hi^au uiijj moo aigtuiiao j^aianA/iao^ voljL.,iaAxiiçjLitw,jv v.uiwiuvittiinwj u jlujliuu  
como o Novo Testamento utiliza a palavra *parabole*, não são narrativas; além**

**disso, algumas nem são metáforas ou, pelo menos, o seu caráter metafórico é**

**questiunaaoo. iviais aaequaaa e a ueiiiiiaçau que i néon ua ao que e uma lâurna**

*(mythos)* — o gênero ao qual as parábolas pertencem — como sendo "um

palavras de um poeta moderno: "As parábolas são jardins imaginários que

**contêm sapos de verdade".<sup>29</sup> Elas criam um mundo imaginário que reflete**

·A 1^JmwJvOAMAx^ÁÁ' ^1A 1^ I ^ < \*W~1f ' éM I ^d n · M ^ é ·

clcajuuaucl. ouuic *dò* ictuuiü) UJLZ,-SC tjuc &itu iiiixiiuuict^ LdLieai pcuci iac»pciLai

novos pensamentos que o autor passa a manipular.<sup>6</sup> Este também é o caso

das parábolas. Totalmente alinhada com isso está a definição de *wiashal* (a

palavra hebraica correspondente ao vocábulo *parabole* no grego) como sendo

"uma narrativa alusiva que é feita por um objetivo ulterior"<sup>31</sup> As parábolas

$$\hat{\mathbf{r}} = \mathbf{I} \llbracket \mathbf{v} \cdot \mathbf{1} \rrbracket^* \mathbf{X} \cdot \mathbf{1} / \llbracket \mathbf{v} \rrbracket^* \mathbf{x}$$

ouvirte no sentido da verdade" <sup>32</sup> Os rabinos judeus falavam das parábolas

rŭm V OMADŃ ĩnĉtŃmpŃntŃc ħarā ā rŭm ĤrppŃcāŃ dā TŃrā<sup>9</sup> āntēš dās ħārāhŃ-

ias ninguém conseguia compreender a Lei, mas quando o dia-mão e outros

criaram as parábolas o povo passou a compreendê-la.<sup>33</sup> De forma análoga

$\frac{1}{2} \quad 1 \quad 1 \quad n o \quad **/l^{\wedge}Altr \quad 1_n \quad Tooiir^* \quad rifa \quad \langle nrf-fi \quad i \quad m \quad n n \quad i \quad ao \quad 1_n \quad / \wedge rxn^{\wedge} \quad oo \tilde{a}$

de seu ensino acerca do Reino

do seu ensino acerca do Reino.

O tratamento dispensado por S0ren Kierkegaard à comunicação

indireta merece uma cuidadosa reflexão.<sup>34</sup> Ele nos ajuda a entender que a

comunicação direta é importante para a propagação da informação, mas

comunicação direta é importante para a propagação da informação, mas

niip C | *ur* *ij* *VA* *7* *C* *do* 4 maie dn mu» C | *ur* *ij* *VA* *7* *C* *do* 4 f<sup>^</sup>etv<sup>^</sup>riiilmpntf<sup>^</sup> nnandn  
VU-V V <sup>+</sup> VIV4i<sup>f</sup>jMVW V L7 Vi V<sub>i</sub> VJ WY <A XXX V7 A<sup>+</sup> <sup>+</sup> V> nj V

as pessoas pensam que já entendem do assunto. As pessoas levantam as

suas defesas contra a comunicação direta e aprendem a conformar a sua

man # a

indireta ocorre pela interação dos dois lados da fronteira que, entendidas

por realidade. As parábolas são uma forma de comunicação indireta

Se o significado é o valor atribuído a um conjunto de relações, a

Se o significado e o valor atribuído a um conjunto de relações, as paróbulas proporcionam novas conjuntos de relações que nos consi-

parabolas proporcionam novos conjuntos de relações que nos capaci-

t-6m (m m m f e t x f f o m \* a l p a e f n l e a e d n m a m c m p l f a t n t p l m f f i p n l p n f w a  
t u l l a x x / y \* . t x y . t u l l a ^ u a l l y u y v l m i x v l l u l m y u l l u . l a l l a l v . l . l . l i l v i i . u l l v l l b v a a v y

As parábolas funcionam como lentes que fazem com que enxerguemos

As parábolas funcionam como lentes que fazem com que enxerguemos a verdade e corriamos a distorção de nossa visão. Elas permitem que

a verdade e confirmamos a distorção da nossa visão. Elas permitem que

[illegible]

VCjtUIHUS ÜL^UHU L[UC, UC UULia. IUima., IlctU VCIAaillUa, C piCÜUpUCIJLJL 4UC

*devamos* olhar e ver uma realidade *específica*. Elas não são exames de



Rorschach\*, mas histórias com um objetivo, analogias por meio das quais somos capacitados a enxergar a verdade. Com exceção de cinco parábolas contadas por Jesus... elas são histórias com dois níveis de significado, o nível da história por meio do qual vemos as coisas e o nível da verdade, ou seja, a realidade que está sendo retratada.<sup>35</sup>

O objetivo imediato de uma parábola é ser algo bastante atraente e, ao ser atraente, ela redireciona a atenção e desarma o ouvinte. O objetivo final de uma parábola é despertar uma compreensão mais aprofundada, estimular a consciência e levar os ouvintes a uma ação. A razão principal por que as parábolas de Jesus são histórias com propósito é, como veremos, o fato de elas servirem como instrumentos proféticos, uma ferramenta de uso especial das pessoas que são portadoras de uma mensagem divina. Elas não ocorrem em porções da Bíblia concentradas na Torá, em narrativas históricas ou nos escritos da Igreja Primitiva.<sup>36</sup> Elas são utilizadas por pessoas que procuram fazer com que o povo de Deus pare, reconsidere os seus caminhos e modifique o seu comportamento. As parábolas bíblicas revelam o caráter e a maneira como o nosso Deus age; mostram também o que é a humanidade e o que ela deve — e pode — se tornar.<sup>37</sup> As parábolas não são meramente historietas informativas. Da mesma forma que os profetas que o antecederam, Jesus falava por meio de parábolas para despertar o raciocínio e *estimular uma reação* das pessoas em relação a Deus.<sup>38</sup> As parábolas normalmente atraem os ouvintes, provocam reflexão e geram ação. Elas constituem argumentos decisivos que são lançados diante de um público normalmente recalcitrante e de raciocínio lento,<sup>39</sup> Elas buscam incitar as pessoas a atitudes dignas do evangelho e exigidas no Reino de Deus. Um dos maiores problemas das igrejas cristãs, particularmente do cristianismo ocidental, é a nossa passividade absurda. As parábolas nos instigam — literalmente, por causa de Jesus — a fazer algo! As parábolas não procuram uma "moralidade branda" sobre a qual Kierkegaard reclamava, mas uma resposta radical de pessoas que tomam para a si a sua cruz e passam a ser imitadoras de Deus: uma mudança a tal ponto de receber, merecidamente, o nome de "conversão".

Na maioria dos casos, portanto, *a parábola é uma analogia ampliada utilizada para convencer e persuadir*. Como veremos, é desta forma que os

---

\* N. do E.: Teste psicológico que consiste em dar possíveis interpretações a dez pranchas com manchas de tinta simétricas. A partir das respostas, pode-se obter um quadro amplo da dinâmica psicológica do indivíduo. ( Fonte: Wikipedia )



^reffos da antiguidade também utilizavam esse termo e ele se mostra  
 abrangente o bastante a ponto de englobar a maioria dos usos que os  
 evangelistas fizeram dele. A lógica das parábolas de Jesus é a analogia  
 40 Correspondentes aos termos alemães *Sache* e *r;W* oc f>n\_  
 pJLI^JpW^IWUCLX, IV^pWILia^H^L^0 CW3 L^A AAWO aiV^IliaLO  
 lavras *teor* e *veículo* são utilizadas na língua portuguesa para explicar o  
 fiinrinna mpn fa Aa ar\ar\cr\cx O tonir ep r^fiprp cin f-^ma oiip pcf-cí cprln mm -  
 iUIIVIVIIUIIIIVIIW VIIU UIIUILVygiUII rvi/f UV AVEVA V tw/ WXXXM IMV WUVA tXSLIXV7VALLA  
 parado, o item do qual se busca formar uma ideia, e o *veículo* se refere à  
 imagem eme o ilustra, anarábola. o instrumento oelo aual acomoreen-  
 são é transmitida, Uma analogia, de forma explícita ou implícita, vale-  
 se de um ou mais pontos de semelhança. Por exemplo, um discípulo é  
 paia L/cuj \pçvr) uiiicamu ^juc; tini wuav u t: paia ulll atinwi \i/ki-i,wi<vjnu  
 que diz respeito às suas obrigações irrevogáveis (*ponto de semelhança*) De  
 acordo rnm Tr\Vin ^irl^r f-r>rlac ac ráKrJ ac mip accim c?n r\~\a ma Aa c nnc  
 UWIV4.V VUUU J WXLIA LAUV^, tVUUJ Wü \yUIU<MVyiUJ V\ IV ÁLU X A JA vIWtWN—ito> HVü  
 Evangelhos envolvem mais de um ponto de semelhança — exatamente  
 o contrário do que defendia Jülicher.<sup>42</sup> A analogia, pela sua própria na-  
 tureza, pode facilmente se tornar "alegórica".

## Uma se Pode Classificar as Parábolas?

x>nm fWular ab |^atAkrvnr pOa b>nV.IliailLv.o. n^vjaçõitv>ca úas f>afakw  
 las em diferentes categorias não é um exercício pedante, nem estamos,  
 n^rpccüiricimpnf-p ímnnnrln fnrrrmtnc VielpnfçtirnQ ` ríür^Knlat: indüiríK  
 se reconhecemos a existência de diferentes tipos de parábolas. As clas-  
 sificações acabam nos colocando em apuros, pois as parábolas não têm  
 qualquer necessidade de se conformar às nossas categorizações; mesmo  
 dentro de uma categoria elas são tão variadas quanto é variada a própria  
 linguagem. Por outro lado, a classificação nã piupúLtiuna uma côm-  
 preensão à medida que coletamos dicas de parábolas correlatas que nos  
 eipudam a tle amkfif vniatf mAyriaannafG Infpmpfotati yVj rlv ywawo Amjlv-  
 mentar para conhecer a verdade por ela transmitida. Às classificações são  
 nossas, não de Jesus ou dos evangelistas, entretanto, quanto mais clara-  
 mente compreendermos a similaridade ou a diferença entre elas, tanto  
 mais compreenderemos como elas funcionam, mais estaremos alertas às  
 suas características. Não existe um sistema perfeito de classificação, e  
 outras descrições poderiam ser utilizadas em paralelo às que decidi ado-



tar.<sup>44</sup> Infelizmente, até mesmo quando as pessoas fazem uso das mesmas palavras, nem sempre estão querendo dizer a mesma coisa.

Mas, antes de descrever a classificação das parábolas, precisamos compreender que a palavra grega *parabole* tem nos Evangelhos um sentido mais abrangente do que o seu uso na língua portuguesa ou inglesa. Como resultado, nos estudos bíblicos a palavra "parábola" tem, pelo menos, três usos diferenciados. Em primeiro lugar, *parabole* pode ser usada para se referir a qualquer dito comparativo que tem por objetivo estimular o pensamento. Ela é utilizada para se referir a um provérbio como "Médico, cura-te a ti mesmo" (Lc 4.23),<sup>45</sup> a um enigma como "Como pode Satanás expulsar Satanás?" (Mc 3.23), a uma comparação (Mt 13.33), a um contraste (Lc 18.1-8) e tanto a histórias simples (Lc 13.6-9) quanto a complexas (Mt 22.1-14). Se a "alegoria" for um gênero, o vocábulo *parabole* também é utilizado para se referir às alegorias completas (Mc 4.3-9). (Consulte no Apêndice 1 uma lista de 50 ocorrências de *parabole* no Novo Testamento.) Esta gama de significados deriva do substantivo hebraico *mashal*, que é normalmente traduzido como *parabole* na Septuaginta (em 28 das 40 ocorrências) e tem um sentido ainda mais abrangente do que esse termo grego. Além disso, *mashal* pode se referir a oráculos proféticos malignos ou a provérbios. Um *mashal* é qualquer tipo de dito obscuro que tem por finalidade estimular o pensamento dos ouvintes. (Consulte no Apêndice 2 as ocorrências do substantivo e das formas verbais de *mashal* no Antigo Testamento e no Apêndice 3 as ocorrências de *parabole* na Septuaginta.) Na verdade, B. Gerhardsson rotula praticamente todos os ditos de Jesus como *meshalim* (o plural de *mashal*) e os divide em *meshalim* aforísticos e narrativos,<sup>46</sup> mas, como o próprio Gerhardsson nos alerta, precisamos de um nível ainda maior de precisão.

Em segundo lugar, o termo "parábola" também pode ser utilizado em um sentido mais restrito para se referir a qualquer tipo de analogia (quer seja uma história com duplo sentido quer não), uma definição que excluiria os provérbios, os enigmas e as formas não-narrativas. Em terceiro lugar, um sentido ainda mais restrito de "parábola" deriva da obra de Adolf Jülicher que faz uma distinção entre as parábolas (em alemão: *Gleichniserzählungen*), as similitudes (*Gleichnisse*), as histórias de exemplo (*Beispielserzählungen*) e as alegorias (*Allegorien*), sendo que estas últimas, como já vimos, eram rejeitadas por ele. Dessa forma, enquanto a si-



m.lli f-nrlp. q. Vi. cfr. riae. A>exer r^lr\ #3 íic al#arrvioc cpi<jm frvrlae t^aráKrJac  
de acordo com a definição acima, tecnicamente e nesta definição mais  
restrita existe uma diferença. Essas quatro categorias continuam sendo  
UàcU-Uià, CILICLcUJLU CAIMC UIXI gJLOLi UàLOJLILC glcLiUC UC ^UJULUàCIU. JUAiàLC  
um debate considerável acerca da alegoria e das histórias de exemplo  
rpt^rpçpnf-sirpm rsif-pcnií;íc IpcríVimíic ar^rra rln niip rlicf-ino-np nmci címili-  
tude e se elas e as parábolas sempre podem ser diferenciadas.

Se, de momento, deixarmos de lado este debate sobre as categorias  
nos-ão as similitudes e as parábolas narrativas, e algumas se encaixariam  
perfeitamente em ambas as categorias.<sup>47</sup> Esta simplicidade é atraente,

porém não faz justiça à variedade de formas. Até mesmo com a palavra  
"similitude" existe confusão. Tülicher utilizou a palavra *Gleichnis* do ale-

os ditos em forma de parábola (tais como o do "cego que guia outro

cego" em Mt 15.14; Lc 6.39)<sup>48</sup> o provérbio "mede, e cura-te a ti mes-

mo" (Lc 4.23) e as parábolas ab Construtor da Torre e do Is. ei fumo à

Guerra (Lc 14.28-32).<sup>49</sup> A maioria das pessoas nos nossos dias utiliza o

ditos em forma de parábola ou aforísticos como uma categoria separa-  
da.<sup>50</sup> Esses ditos aforísticos mais breves são, normalmente, como as frases

simples, tais como "ninguém pode servir a dois senhores" (Mt 6.24; Lc  
16.13) e, portanto, não serão objeto da análise deste livro.

comunicação indireta, a maioria das parábolas de Jesus representa uma  
comunicação duplamente indireta, sejam elas similitudes sejam parábolas

que está à mão. Por exemplo, a comunicação direta a respeito do Reino

poderia ter o seguinte teor: "O Reino é de valor supremo e é digno de  
tudo o que você puder entregar por ele". A parábola do Tesouro Escondi-

do no campo é comunicação duplamente indireta no sentido em que não  
falo o

outra pessoa (a que encontra) e outro assunto (o tesouro; para se dirigir  
indiretamente ao leitor. A história do Filho Pródigo e do seu irmão mais

trata de um homem que tinha dois filhos, não de ouvintes/leitores, mas  
ntili\*7ii pcfac nntnac ppccoac p outro íiccnfo fo rplarionampnfo pnfrp plps^



para falar de Deus, do relacionamento com Deus e dos relacionamentos entre as pessoas. Veremos seguidamente essa dupla forma indireta.

Na minha opinião a classificação a seguir é mais clara e mais útil para tratarmos das parábolas:

- ditos aforísticos
- similitudes (duplamente indiretas)
- parábolas interrogativas (duplamente indiretas)
- parábolas narrativas, as quais são divididas em três subgrupos:
  - a) parábolas narrativas duplamente indiretas
  - b) parábolas jurídicas, um tipo específico de parábolas narrativas duplamente indiretas
  - c) parábolas narrativas indiretas simples\*\*
    - parábolas do tipo "quanto mais"

Como os ditos aforísticos estão fora do escopo do nosso trabalho, por motivos práticos nos restam seis designações para as parábolas: as similitudes, as parábolas interrogativas, as parábolas narrativas duplamente indiretas, as parábolas jurídicas, as parábolas indiretas simples e as parábolas do tipo "quanto mais". Todas são formas de comunicação duplamente indireta, salvo as que formam o grupo das "indiretas simples". Essas categorias são determinadas tanto pela forma quanto pela função da parábola. À exceção dos grupos de parábolas "quanto mais" e jurídicas, todas as categorias são mutuamente excludentes. As parábolas jurídicas formam um tipo de parábolas duplamente indiretas, e a lógica do "quanto mais" pode ser aplicada a outras categorias. Esses seis tipos de parábolas merecem uma distinção e as suas características precisam agora ser pormenorizadas.

*As Similitudes.* Se um símile (ou *imagem*) é uma comparação explícita que utiliza a palavra "como" (por exemplo: "Eles são como ovelhas sem pastor"), as similitudes são imagens ampliadas. Normalmente se diz que elas se relacionam a um acontecimento ou processo da vida real que ocorre de forma típica ou recorrente e que são expressos no tempo presente, sem que nenhum dos dois seja verdadeiro. O tempo verbal *não é* um fator determinante na distinção das formas. Alguns apresentam dois ou mais tempos verbais, e outros utilizam o tempo *aoristo* (por

---

\*\* N. do E.: **Ou seja, somente indiretas, sem serem duas vezes indiretas. Para se diferenciarem das "duplamente indiretas".**



*pvpnmnr\* | *r\* “*r*” | *a* ” *A&* | *Alt#>nc* | *1* ^ ^ ^^ ^2 | *Ximt^nnrn* | *ji «imilifnr|p*, **P**

necessariamente, um evento típico ou recorrente, de modo que a descoberta de um tesouro é algo típico ou recorrente? O distintivo de uma simi-

I•«-#-tiJaX /il/i r\ nrr\n nnn1 nrY^Knrl n mno O Or t>rAT ri\_  
HLU-CIC c v^ule cia tW-Litoj-^winat cl uLXXa aiaiaivy^ia a.nijpxi<x^ct v \av-øj-n. w v jl-

da de um desenvolvimento planejado. Ela é mais do que uma simples comparação e pode envolver várias ações e um período de tempo. Por exemplo, o Reino é semelhante a uma mulher que pegou levedura e a escondeu em três medidas de massa até que a massa como um todo ficou

Imwrlorlo íJvtctP nmo arõn moc nõn nma pctrntnrarcir\ npnhiim t^rrihlf¹-  
IVxVUaUUéHUAUÝU-UUUU UUUUA~IW4-IiUW WIXIXx-ñtiúwvnu^uwy? aijaxiAaa aãiõv/MJv

ma que necessite de solução eu de desenvolvimento da situação para que obtenhamos a nossa história.<sup>53</sup> As similitudes, às vezes chamadas de

pa.ra.uu.lus nu.m sc.n.tiu u na.i> i.c.s.a.n.tu, >au, iipil-laiJticilLc, metia \*ancf.aa, m c-  
nos confrontadoras e menos representativas do que outras formas mais

dAc#=>nvr\Wírtac    O u   cîmisi   plîic   n3în rlpt^pnrlpm   An   rnrrpçr\nnHpnriîi   pntrp   îic

características individuais e a realidade para transmitirem a sua mensagem. (Por exemplo, na Parábola da Semente, o homem que adorme-

LC, 1CVCHILCL^OC C JUU IUUJLCCIU.C W LICOLIJLIdJIU, liau LU11C^JWXIUC  
Deus, nem a nenhuma outra pessoa específica.)

*AR* *P/i.r/iħnl/i.ç* *Jntprrv/i.tiv/i.ç* <sup>5</sup> <sup>4</sup> *Anpçîr* *HP* *pçfiç* *na* *rebolas* *cmardarpm*  
a a<sup>j</sup> a. f Kr IX rvft/ a. fr rrv r\* <sup>6</sup> r r<sup>^</sup> rt/ • a <sup>1</sup> ws/vw#.

semelhanças com as similitudes no sentido de que também não apresentam o desenvolvimento de uma estruturação e podem funcionar, de maneira ligada, de maneira conjunta, ou seja, de maneira articulada, a primeira é uma das maneiras mais importantes pelas quais as parábolas despertam o nosso interesse e atraem a nossa atenção. Algumas parábolas apre-

sentam perguntas na sua introdução, tal como este exemplo: "Mas a quem assemelharei esta geração?" (Mt 11.16; Lc 7.31) ou "Mas que vos

e outras encerram com perguntas, especialmente as parábolas jurídicas. Entretanto, a categoria das parábolas interrogativas engloba mais do que

que são inteiramente apresentadas como perguntas. Algumas dessas parábolas poderiam ser reunidas no subgrupo das parábolas "Qual de vós" (*tis ex hymon*), que apresentam na sua forma uma constância e distinção

suficientes para serem diferenciadas. Exemplos óbvios incluem as pará-



zem essa pergunta como "suponha que um de vocês", o que é uma pena (vide Lc 11.5). As parábolas interrogativas não estão muito distantes das parábolas jurídicas, pois propõem uma situação hipotética, forçam o ouvinte/leitor a responder uma pergunta e nos obrigam a transferir essa resposta para outra arena. (Além disso, as parábolas jurídicas também levam consigo um elemento acusatório.) A pergunta "qual de vós?" sempre pressupõe uma resposta negativa: ninguém agiria da forma descrita pela parábola.<sup>55</sup>

*As Parábolas Narrativas Duplamente Indiretas.* As parábolas narrativas, que são parábolas no sentido restrito, são metáforas (*contra* Jülicher) ampliadas em analogias narrativas *que possuem uma estruturação*. Se uma metáfora é uma comparação implícita que não utiliza o elemento "como" (por exemplo, "Vós sois o sal da terra"), a parábola é uma história fictícia que narra um *acontecimento específico*, que é contada no tempo pretérito e tem por objetivo transmitir uma verdade moral ou espiritual (por exemplo, o Filho Pródigo). Os três tipos de parábolas narrativas apresentam uma sequência *estruturada*.<sup>56</sup> Algo acontece na narrativa que cria um problema ou uma possibilidade e, a seguir, ocorrem outros acontecimentos que trazem, ou têm o potencial de trazer, uma solução ou fechamento para a história. A Parábola das Bodas (Lc 14.15-24) é um exemplo óbvio. Se houver uma solução, o diálogo na parábola normalmente sinaliza o local onde a solução começa ou ocorre. Algumas parábolas encerram, propositadamente, sem apresentar um final explícito, o que força o ouvinte/leitor a ponderar acerca do que poderia ocorrer como, por exemplo, no caso da Parábola da Figueira (Lc 13.6-9). Algumas pessoas consideram que a distinção entre as similitudes e as parábolas não é tão clara,<sup>57</sup> mas a presença ou ausência de uma estruturação é uma base confiável para essa distinção. Entretanto, a distância entre a parábola e a realidade varia drasticamente de parábola para parábola.

*As Parábolas Jurídicas.* Como um subconjunto das parábolas narrativas duplamente indiretas,<sup>58</sup> as parábolas jurídicas estão entre as parábolas mais marcantes e mais conhecidas. Pela omissão do suposto acusado, as parábolas jurídicas evocam a autocondenação no ouvinte com o auxílio de uma figura. O ouvinte é forçado a julgar as circunstâncias da parábola para, depois da queda das escamas dos seus próprios olhos, perceber que ele julgou a si mesmo.<sup>59</sup> Kierkegaard descreveu a comunicação indireta como "pensamentos que nos apunham pelas costas",<sup>60</sup>



uma descrição altamente apropriada para as parábolas jurídicas. A parábola jurídica mais conhecida é Parábola da Cordeira contada por Natã a Davi (2 Sm 12.1-14).<sup>61</sup> Sustentarei que as parábolas dos Dois Filhos (Mt 21.28-32), dos Lavradores Maus (Mt 21.33-45; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19) e dos Dois Devedores (Lc 7.40-47) contadas por Jesus se tratam de parábolas jurídicas. As parábolas jurídicas quase sempre, e quase por necessidade, exigem uma explicação de encerramento, algo que aponte o dedo acusador para o ouvinte e que mostre de forma explícita como a pessoa errou. A Parábola do Bom Samaritano é uma parábola indireta simples, mas está muito próxima de ser classificada como uma parábola jurídica. A pergunta de encerramento levantada por Jesus ao escriba exige uma resposta autoconcluinte.<sup>62</sup>

*As Parábolas Indiretas Simples.* A maioria destas parábolas é tradicionalmente chamada de "Histórias de Exemplo". A explicação comum para isso é que o seu objetivo principal seria apresentar uma personagem positiva ou negativa (ou ambos) que serve como exemplo a ser ou não imitado. De forma explícita ou implícita, a história de exemplo nos diz: "Vá e faça [ou não faça] o mesmo" (cf. Lc 10.37). Tipicamente, apenas quatro parábolas contidas nos Evangelhos, todas em Lucas, são identificadas como exemplos de histórias: a do Bom Samaritano, a do Rico Insensato, a do Rico e Lázaro, e a do Fariseu e do Publicano.<sup>63</sup> Um número de estudiosos rejeita esta categoria por não se impressionarem com o que consideram ensinamentos moralistas nas histórias de exemplo, já que outras parábolas também fornecem exemplos a serem seguidos ou rejeitados e, especialmente, porque eles pressupõem que todas as parábolas precisam ser metafóricas. No ponto de vista desses eruditos, ou esses quatro relatos também eram originalmente metafóricos, ou não se tratam de parábolas e, se eles originalmente eram histórias metafóricas, foram transformados em relatos moralistas pelos evangelistas. D. Via os exclui da categoria das parábolas.<sup>64</sup> J. D. Crossan considera que todos os quatro eram, originalmente, parábolas de inversão para enfatizar que o Reino traz inversão, mas se transformaram em injunções morais pela tradição.<sup>65</sup> Por exemplo, na opinião de Crossan, o Bom Samaritano, no nível literal, faz com que o mundo do ouvinte seja posto de cabeça para baixo e o tema da metáfora é que o Reino irrompe abruptamente na consciência das pessoas e exige delas uma inversão de valores.



Confesso que durante certo tempo eu tentei manter a categoria de "Histórias de Exemplo", mas cheguei à conclusão de que essa classificação é inadequada e imprópria. Outras parábolas nos dão exemplos claros de comportamentos a serem imitados ou evitados. Pensamos imediatamente em exemplos como o Credor Incompassivo, os Dois Fundamentos, o Servo Fiel e o Infiel, o Tesouro Escondido, os Dois Filhos, e o Construtor de uma Torre e o Rei Rumo à Guerra. Nenhuma característica das suas formas ou conteúdo diferencia as chamadas "histórias de exemplo" das demais parábolas.<sup>66</sup>

Contudo, a tentativa de demonstrar que elas originalmente se tratavam de figuras metafóricas acerca da inversão de valores trazida pelo Reino não se mostra satisfatória. Essa explicação é claramente desprovida de especificidade e, portanto, não-convvincente. Será que os ouvintes realmente veriam na parábola do Bom Samaritano uma inversão de valores que os levasse à conclusão implícita de que o Reino, por isso, deveria implicar essa inversão, especialmente se considerarmos que a parábola nem menciona o Reino? Uma inversão de valores pode ser efetuada por uma história indireta simples de forma tão simples quanto por uma parábola duplamente (metaforicamente) indireta.

Essas quatro parábolas, na verdade, *funcionam* de forma diferente, e eu acrescentaria uma quinta, a parábola do Mordomo Infel. Essas histórias incluem estruturações, mas não são metafóricas no sentido em que as demais parábolas são. Outras parábolas são analogias que tratam de dois domínios diferentes e com dois níveis de significado; são histórias duplamente indiretas. Por meio delas passamos a enxergar um assunto diferente do que é mencionado na narrativa; isto é, na realidade, elas não tratam de sementes, de tesouros, mestres e servos; mas de Deus, do Reino e do povo de Deus. A interpretação das outras parábolas envolve uma passagem do tema da narrativa para algum outro tópico. Essas cinco histórias não fazem a justaposição de domínios diferentes; elas tratam dos assuntos que elas mesmas narram: o socorro prestado por um cidadão samaritano, a opulência de um homem rico e insensato, etc. Não é necessário fazermos uma transposição para outra arena e, portanto, é justo falarmos na sua "relativa peculiaridade".<sup>67</sup> Elas se dirigem indiretamente ao leitor ao falar de outra pessoa, *mas tratam diretamente do tema que está à mão*. A parábola do Rico Insensato dirige-se indiretamente ao leitor por intermédio do homem rico, mas aborda diretamente o tema da riqueza. Elas são representações encenadas da realidade.<sup>68</sup> Essas cinco



parábolas requerem uma classificação diferente e a melhor alternativa, ao que me parece, é chamá-las daquilo que elas são — *parábolas ilustrativas indiretas simples*.<sup>69</sup> Uma abordagem mais detalhada ao debate acerca das "histórias exemplos" aparece junto com o debate da parábola do Bom Samaritano, entretanto, a classificação de "história exemplo" permanece sendo inadequada e imprópria.

*As Parábolas do Tipo "Quanto Mais"*<sup>70</sup> Esta categoria não é determinada pela forma, mas pela função da parábola, e as parábolas do tipo "quanto mais" — na falta de uma designação mais adequada — também pertencerão a outra classificação. Algumas delas são parábolas interrogativas sem o desencadeamento de uma estruturação, e outras são parábolas narrativas com o desencadeamento da estruturação. A maior parte delas, de forma implícita ou explícita, faz um contraste entre as ações humanas e as ações de Deus. A lógica, que é bem conhecida nos escritos rabínicos,<sup>71</sup> é a mesma encontrada em Mateus 7.11; Lucas 11.13: Se um pai terreno sabe dar bons presentes para os seus filhos, quanto mais saberá o nosso Pai Celestial? O contraste entre duas pessoas ou entidades (tal qual o contraste entre o homem que construiu a casa sobre a rocha e o que construiu sobre a areia) é um traço de muitas parábolas,<sup>72</sup> entretanto, as parábolas do tipo "quanto mais" servem para dizer que a ação de Deus é muito superior ou, de forma alguma, pode ser comparada à da pessoa descrita na parábola.<sup>73</sup> Ela talvez não tenha sinais explícitos para alertar de que a parábola serve para contrastar o comportamento humano com o de Deus, mas o contexto, a conclusão ou a natureza da parábola normalmente deixam pouca dúvida a respeito. Um exemplo óbvio é a parábola do Juiz Iníquo, o qual, de forma alguma, assemelha-se a Deus. Também é possível que o contraste ocorra entre a ação humana e ação esperada de um membro do povo de Deus. (Vide o debate sobre o Mordomo Infiel, mais adiante.)

## O que São as Alegorias?

Não inclui a quarta categoria de Jülicher, *a alegoria*, como uma forma distinta de parábola. Este é o termo que gerou um debate terrível. Tipicamente uma alegoria é definida como uma série de metáforas correlatas,<sup>74</sup> e a parábola do Semeador se mostra como um exemplo ób-



vio. Mas a vida nem sempre é tão simples, e Jülicher considerava que as alegorias eram obscuras e necessitavam de uma decodificação. Elas seriam, supostamente, mais obscurecedoras do que reveladoras. Consequentemente, nos estudos bíblicos (mas também nas obras literárias do século XVIII e XIX) as alegorias com frequência eram encaradas com desprezo e suspeita. A alegação era que elas falam de algo diferente do que transmitem ao justapor figuras entre o ouvinte e a realidade, mas a parábola também faz exatamente a mesma coisa. Ambas estão estruturadas a partir da realidade que procuram retratar. A alegação de que outras formas melhoram a compreensão ao passo que a alegoria pressupõe a compreensão é, portanto, absurda. Quando as pessoas falam de alegoria, elas, normalmente, referem-se a exemplos extremos como a obra *O Peregrino*, de John Bunyan, mas as alegorias podem ser tão variadas quanto as parábolas. Poucas pessoas se dão conta de que *O Mágico de Oz* é uma elaborada alegoria política acerca das condições de vida nos Estados Unidos no início do século XX, com "Oz" (uma abreviatura de "onça" — uma unidade norte-americana de peso) e a rua de tijolos amarelos, que era uma alusão ao padrão-ouro (que era o foco do debate econômico na época), o espantalho representando os agricultores, o homem de lata representando os trabalhadores da indústria e leões covardes reformadores, especialmente William Jennings Bryan. Ela é uma história perfeitamente atraente, compreensível por si mesma, mas que se torna aprazível e poderosa quando vista pela lente da verdadeira intenção do autor.

Um esforço tremendo tem sido despendido na tentativa de se diferenciar a parábola da alegoria, mas no final das contas, precisamos admitir que esse esforço não passou de um *enorme* fracasso, apesar dos litros e litros de tinta gastos. Dentre as distinções mais frequentemente repetidas está a afirmação de Paul Ricoeur de que a alegoria é um procedimento retórico que pode ser eliminado depois de cumprida a sua tarefa, ao passo que a metáfora (e a parábola) não pode ser reduzida à linguagem abstrata,<sup>75</sup> e a afirmação de Dan Via de que os traços em uma alegoria estão diretamente relacionados ao exterior e vagamente relacionados entre si, ao passo que os traços de uma parábola se relacionam, em primeiro lugar, entre si internamente e não são determinados por acontecimentos ou ideias exteriores.<sup>76</sup> Essas declarações parecem nos impressionar até que começamos a refletir a respeito delas. O fato de uma parábola poder ou não ser traduzida é, de fato, objeto de debate,<sup>77</sup> entretanto, elas segu-



ramente podem ser explicadas e, uma vez feitas as explicações, a alegoria está em pé de igualdade com a parábola, por que deveria ser eliminada? Tampouco podemos demonstrar que a alegoria se relaciona mais ao exterior e a parábola mais com o interior da história ou que a alegoria é, necessariamente, mais obscura. Uma olhadela na obra *O Mágico de Oz* ou em qualquer exemplar de outras obras do gênero "alegoria" deixam bem claro que não se pode dar muito crédito a essas afirmativas. O mesmo pode ser dito a respeito das outras tentativas de se fazer distinção entre essas duas formas.<sup>78</sup> A abordagem de Jülicher já caiu em desuso,<sup>79</sup> mas o

seu desprezo pelas alegorias continua vivo.<sup>80</sup> Jesus não precisa ser Uberto nas alegorias, as parábolas são alegóricas, algumas são, outras menos. As parábolas usam fatos externos a elas mesmas, senão, salvo nos casos das histórias indiretas simples, não deixam de ser parábolas. Quando se conceitar que algo no texto bíblico possa ser um reflexo do pensamento da Igreja Primitiva, as bases para pesquisa devem ser outras, jamais o fato de que algum traço do texto é alegórico.

Certo número de estudiosos não tem qualquer reserva ao afirmar que as parábolas de Jesus são mesmo alegorias,<sup>81</sup> e a definição da "alegoria" como uma categoria de parábolas é algo possível, caso assim desejemos, mesmo que a categoria seja um tanto confusa. Por outro lado, os adeptos da teoria literária argumentam que a alegoria não é, de forma alguma, um gênero, mas sim uma maneira de pensar.<sup>82</sup> Já que não se pode fazer uma distinção clara entre alegoria e parábola e como todas as parábolas, salvo as histórias de exemplo, são alegorias em graduações diferentes,<sup>83</sup> não vejo as alegorias como uma categoria dentre as parábolas.

Entretanto, os traços alegóricos das parábolas *não nos dão a Liberdade para alegorizar*. A prática de se transformar as parábolas em alegorias que Jesus jamais desejou utilizar precisa ser resistida a todo custo. Buscamos a intenção ilocucionária de uma parábola, a sua intenção comunicativa e o objetivo para o qual ela foi contada. A forma como isso pode ser feito será analisada mais adiante.

Para fins de resumo, as parábolas devem ser classificadas como *similitudes*, *parábolas interrogativas*, *parábolas narrativas duplamente indiretas*, *parábolas jurídicas (como um tipo específico de parábolas narrativas duplamente indiretas)*, *parábolas do tipo "quanto mais"*, e *parábolas indiretas simples* (vide apêndice 5, p. 801). Todas as parábolas, salvo as indiretas simples, são metafóricas/alegóricas no sentido de refletirem uma realidade que está



no exterior delas mesmas. As similitudes e as parábolas interrogativas não apresentam uma estruturação definida; as parábolas narrativas duplamente indiretas, as parábolas jurídicas e as parábolas indiretas simples apresentam todas uma estruturação definida. As parábolas do tipo "quanto mais" podem ou não apresentar uma estruturação definida.

## Características das Parábolas de Jesus

1. *As parábolas de Jesus são, antes de tudo, histórias breves, até mesmo austeras.* As parábolas não usam mais palavras além do estritamente necessário. Elas são tão diretas quanto possível. B. Gerhardsson identifica cinquenta e cinco narrativas *meshalim*, trinta e três das quais (60%) apresentam quatro versículos ou menos e somente nove (16%) apresentam dez versículos ou mais.<sup>84</sup> Elas têm desde um versículo até vinte e nove ao todo. Sua brevidade exclui detalhes desnecessários — *de maneira geral*. Tanto pessoas, quanto descrições desnecessárias são omitidas e os motivos raramente são abordados. Questões que julgamos importantes são deixadas de lado. As descrições das pessoas são "descrições delgadas", para fazer uso da linguagem dos narratologistas. Ou seja, poucos detalhes são passados das personagens, como a sua aparência, sua história ou a sua psicologia, de modo que o ouvinte consiga, de fato, imaginar as pessoas. À exceção de Lázaro e Abraão na parábola do Rico e Lázaro (Lc 16.19-31), *todas as personagens são anônimas*. Em função desse caráter breve das parábolas, é desnecessário perguntarmos pela mãe na parábola do Filho Pródigo, por exemplo. A brevidade também significa que ações são omitidas ou espremidas, deixando espaço para o leitor preencher os detalhes óbvios. Observe como a narrativa da parábola das Bodas (Lc 14.16-24) está espremida entre os versículos 21,22; o ouvinte/leitor precisa supor que o mandamento dado no versículo 21b para convidar os desfavorecidos é cumprido pelo servo que, no versículo 22 informa já estar preparado para o próximo passo.

2. *As parábolas são marcadas pela simplicidade e simetria.* Jamais vemos mais do que duas pessoas ou dois grupos juntos na mesma cena.<sup>85</sup> Não vemos o pai interagindo ao mesmo tempo com o filho pródigo e com o seu irmão mais velho, ele somente se dirige separadamente a cada um dos filhos. A simplicidade e simetria das parábolas são evidentes no sen-



tirln rlp mp> plüic 1-iiç rmínc rlpmcñc npr;iç fnlrlnhrirac rnnrentríim-çp pm  
irX^V VIW^VW^ ^ w^VLrAV/A.V-AV/A^WL/^AAWAXWA.A.A^%/WAA

dois ou três personagens (ou grupos), mesmo que um número maior seja mencionado. Observe novamente a parábola das Bodas, que fala de um

homom ^11/ a! ah mmi-Ar nr n r f n fn nr> laí n 11 m n o o n n f M^i iro

IIUIJLidiJL      Luiiviuuu ixiLiiucx^      paia laiajl L^aiiv^uLV      , m ã o a iiaiaiuva

menciona somente três e as trata como se elas fossem a lista completa de convidados. As descrições das personagens e das ações nas parábolas normalmente utilizam estruturas, contrastes, repetições e paralelismo equilibrados de forma que os modelos de simetria fiquem óbvios. Observe os dois exemplos a seguir: os dois primeiros parágrafos de Mt 18.23-35) e dos Talentos (Mt 25.14-30). A atenção à simetria é central na interpretação, entretanto a simetria não deve ser imposta sobre as parábolas.

3. *As parábolas de Jesus se concentram, essencialmente, nas /assoas. Com*

excey<sup>oia</sup> r\amfcõr\ pnrnntfo/^o na p; Tro nrrp M<sup>n</sup> Marrrr\cAa\*-\arahrvla Ar\  
Lrrão de Mostarda (4.30<sup>3</sup>^), até mesmo as parábolas que comparam o  
Reino a uma semente incluem a semeadura da semente Dor üarte dos se-

*r*c*b* iiuinaiios. iNa sua supcniLic, α▷ panjUL◁⊕▷ uc jci▷uí▷ nau sau iciauj;\* ljlle  
descrevem Deus ou o mundo animal e a natureza. Elas se constituem  
pm nrrlt-itrac r-c-lam At\* nnnnallAαA& 867\*77#f pi-m ex \nAa mmmnm Aa

vida na Palestina do século I, a vida dos fazendeiros, dos pastores, dos escravos e mestres, das mulheres, dos Pais e dos filhos e, ocasionalmente,

cl viua uus íeis. JH sua uuiiicuiiuauc l<xj/ luxh ljuc aa paiauiias acjaixi nx  
teressantes em si mesmas, mas por serem um reflexo de uma realidade,  
n rkKi^t-ivn rlptac p rr/c\A\Ç\cc\r mmmrfíimpntnç p rriír rliçririliníç O çpiü

V/ VL^j v VX • V/ VIVIMkI V AXXVMAAAVIX V\y A J. V/A AA V W VA av^a va|^a a ^ ^ ^ ^

principal objetivo é instigar as pessoas a uma reação.

4. As parábolas são descrições fictícias tiradas da vida quotidiana, mas elas não necessariamente retratam acontecimentos quotidianos. Ex.

Oração, lúmen, dante, iial, guma, l, sã, a, i, re, a, f, u, s, i, s, y, m, u, l, t, i, a, s, v, ã, o, j, u, t, a, l, g, u, m, a, s, x, p, o, y

dem se valer de acontecimentos históricos, mas não descrevem histórias verdadeiras. Em função da hipérbole e de elementos de surpresa e improbabilidade, as parábolas normalmente são *pseudorrealistas* e possuem

plmpntnc mip nr>« rhnríim ^ Pnr PYPmnlñ p imnrnvíívpI niip 'A1tr1rm  
V XXXA V AA UVM VJ V4V AAVJ VXA √V\*^A AA • A VÁ- WAWAAA√^#^V ^ 1 ^ ^ ^ 1

pessoa que tenha vivido na Palestina do século I tenha tido uma dívida de 10.000 talentos (equivalente a milhões de reais) como se vê na pará-

mentos da parábola dos Trabalhadores da Vinha, que fala das cinco saídas do proprietário para contratar outros trabalhadores, torna-se inviável a



menos que a vinha ficasse ao lado do mercado da cidade. Entretanto, o elemento de choque das parábolas sempre recebeu uma dose excessiva de ênfase, de forma que as pessoas passaram a considerar as parábolas anti-intuitivas e como histórias que "abalam o mundo".<sup>89</sup> Sim, algumas abalam mesmo o mundo, mas muitas delas não fazem isso. As parábolas não podem ser todas forçadas a funcionar da mesma forma.

5. *As parábolas são atraentes* \ elas são contadas com o fim de despertar o nosso interesse e várias estratégias são utilizados para atrair os ouvintes e instigá-los a lidar com as questões propostas. Os elementos de choque e surpresa já foram mencionados. As parábolas também fazem uso de monólogos (especialmente em Lucas), diálogos, exageros e detalhes concretos. As parábolas evocam o raciocínio e demandam decisões. Elas normalmente exigem que o ouvinte/leitor faça um juízo acerca dos acontecimentos da história relatada para, depois, exigir que faça um juízo semelhante sobre questões religiosas. Vinte e duas parábolas iniciam com expressões interrogativas do tipo "Qual de vós...?", "Que vos parece...?", e "Como ...?"<sup>90</sup> Outras apresentam perguntas na conclusão da história. Até mesmo quando perguntas explícitas não estão presentes, o objetivo das parábolas é o de responder a perguntas. *Conhecer a pergunta implícita de uma parábola é central na sua interpretação.* Normalmente as parábolas de Jesus surgem como resposta a uma afirmação feita por alguma pessoa. A intenção das parábolas é forçar as pessoas ao raciocínio, normalmente a uma ideia nova e inusitada, para que elas se aprofundem nessa nova ideia e reajam de acordo com ela. Algumas parábolas terminam com a afirmação "quem tem ouvidos para ouvir que ouça" ou algo similar, que é um chamado para que as pessoas abandonem os pensamentos superficiais e passem a discernir e compreender o impacto que aquela história quer trazer à sua vida. Muitas parábolas, de forma implícita, denotavam um conflito entre a opinião de Jesus e as dos seus ouvintes. Não é de surpreender que as parábolas frequentemente lancem perguntas sem dar dicas sobre as suas respostas. O que o bom samaritano faria se encontrasse os ladrões ainda espancando a vítima? Dessa forma as parábolas — além da sua intenção comunicativa — são instrumentos da reflexão e da Teologia, mas é preciso tomar cuidado, pois é justamente nesta área que as parábolas podem ser distorcidas.<sup>91</sup>

6. Como elas normalmente procuram reorientar o pensamento e o comportamento, ao alinharem-se com os ensinamentos de Jesus em



nutras partes da Bíblia, *Parábolas com frequência contêm elementos de inversão*.<sup>92</sup> Nem todas as parábolas fazem uso da inversão, mas quando fazem, elas estão entre os instrumentos mais poderosos que Jesus utilizava para implementar as mudanças. Quando as parábolas promovem a inversão, elas forçam decisões e associações inesperadas. O publicano (cobrador de impostos) é justo, não o fariseu; o samaritano é o que se compadece, e não a elite dos judeus; Davi é o culpado, e não a pessoa terrível que qualquer um condenaria.

7. Na sua intenção de provocar uma reação com elementos como a inversão de valores, *o tema crucial das parábolas normalmente são deixados para o final*, o que funciona como a frase de efeito no final de uma anedota. Os intérpretes invocam, de maneira legítima, a "regra da ênfase final" a qual exige que as interpretações se concentrem no final das parábolas. Obviamente, algumas parábolas são tão curtas que essa diretriz torna-se irrelevante, e a regra não significa que o restante de uma parábola possa ser desprezado. A regra é marginalmente relevante, contudo, para as parábolas que assumem a configuração de "contrastes" (como no caso dos dois homens que construíram as suas casas em terrenos diferentes, de Mt 7.24-27; Lc 6.47-49) e menos pertinente em outros casos (tais como as parábolas interrogativas). Cada parábola precisa ser interpretada por conta própria. Mesmo assim, a regra da ênfase final continua sendo uma boa diretriz a ser observada,

A concentração no final da parábola suscita a questão da legitimidade das explicações que ocorrem como palavras de encerramento no final das parábolas, frequentemente descartadas pelos eruditos do Novo Testamento. Apesar de muitas parábolas não apresentarem partes explicativas, muitas delas apresentam. As explicações são, ao mesmo tempo, naturais e, normalmente, necessárias já que em muitos casos a analogia não é completamente clara enquanto não se dá algum indicativo do tema em questão. Isso normalmente ocorre por intermédio de frases que iniciam com expressões do tipo "assim também..." *Todas as parábolas em formato de historietas no Antigo Testamento apresentam uma explicação — antes ou depois —, e estas conciusoes são características comuns nas parábolas rabínicas.* Ao menos que consideremos Jesus como um contador de enigmas, a justiça também precisar ser feita no que se refere às partes explicativas. Em especial no que se refere às parábolas polêmicas, a história não apresenta maiores percalços até que o seu tema



entre em cena. As únicas situações em que alguém conta uma parábola polêmica e deixa de lado a parte crítica ocorre quando o contador considerava que a sua intenção era demasiadamente óbvia ou que o confronto era demasiadamente perigoso para ser explicitado.

8. *Aí parábolas são contadas dentro de um contexto.* Ao contrário das fábulas de Esopo, as parábolas de Jesus não são histórias gerais que contêm verdades universais. Pelo menos em parte, elas estão estruturadas na realidade que procuram demonstrar; do contrário, não serviriam para explicar nada.<sup>93</sup> Elas são dirigidas a contextos bastante específicos no ministério de Jesus. Isso também é verdade no que diz respeito à maior parte das parábolas rabínicas e do mundo greco-romano. As parábolas não se prestam a si mesmas, nem são contadas para terem um fim em si mesmas, mas para servir a objetivo pedagógico específico e gerar uma mudança tanto nas atitudes, quanto nas crenças das pessoas.<sup>94</sup> Isso suscita um dos temas importantes e mais debatidos acerca da interpretação das parábolas. Até que ponto o contexto apresentado pelos evangelistas representa a estrutura adequada para a correta interpretação de uma parábola? Está claro que o contexto específico de muitas parábolas não foi preservado, como demonstram os arranjos temáticos (como o de Mt 13) e o trabalho de redação implementado pelos evangelistas. Já em outras parábolas, contextos muito específicos parecem ter sido preservados (como no caso da parábola dos Lavradores Maus). Analisaremos esse problema posteriormente junto com cada parábola, de maneira individual, entretanto, a minha maior preocupação aqui será ressaltar o contexto *geral* do ministério de Jesus na Palestina do século I. As parábolas de Jesus não podem ser legitimamente desfiguradas ao serem retiradas desse contexto e colocadas em outro,<sup>95</sup> Isso demandará que as parábolas de Jesus não sejam interpretadas, nem que elas sejam ouvidas, mas *fará com que nos tornemos criadores de uma nova parábola com informações até então desconhecidas.*

9. *As parábolas de Jesus são teocêntricas.* Já mencionei que as parábolas visam à mudança de comportamento e o desenvolvimento de novas disciplinas, mas fazem isso falando a respeito de Deus e do seu Reino, da nova realidade que Deus procura estabelecer neste mundo. As tentativas de negar que as parábolas fazem referências ao Reino não têm fundamento. O maior ou menor nível em que a vida e a obra de Jesus estão refletidas nas parábolas é um tema de debates entre os exegetas que será



abordado junto com a análise individual das parábolas.<sup>96</sup> Entretanto, apesar de algumas parábolas, como a dos Lavradores Maus, poderem apresentar uma referência cristológica, *a maioria delas não fala de Jesus de maneira direta*. Elas falam de Deus, do seu Reino e das expectativas que Deus tem acerca dos seres humanos. Muitas parábolas são "monárquicas"; isto é, são dominadas pela figura de um pai, de um senhor ou de um rei, o qual, geralmente, é um arquétipo de Deus. Algumas pessoas negam que essas figuras monárquicas sejam uma referência a Deus,<sup>97</sup> mas as tentativas implementadas por essas pessoas pecam pela má compreensão da forma como as parábolas operam, deixam de fazer iusticia tanto para com o contexto veterotestamentário, quanto para com o contexto judaico no qual as parábolas foram contadas, e fazem com que as parábolas de Jesus sejam historietas capengas e ineficazes. As figuras monárquicas podem facilmente ser distorcidas, caso esauecemos o fato de que elas apontam para Deus.

10. *As parábolas frequentemente fazem alusão aos textos do Antigo Testamento*. Apesar de as parábolas de Jesus não serem exegéticas no sentido em que as parábolas rabínicas o eram, algumas delas fazem uma adaptação de temas mencionados no Antigo Testamento e, mais do que se reconhece, algumas delas se referem a passagens e ideias específicas do Antigo Testamento.<sup>98</sup>

11. *A maior parte das parábolas aparece em meio a coleções maiores de parábolas*. Além disso, elas são, às vezes, agrupamentos de duas (por exemplo, a do Grão de Mostarda e a do Fermento) ou três (as parábolas tematizadas na perda em Lc 15 ou as parábolas sobre Israel em Mt 21.28—22.14). O agrupamento de duas ou mais parábolas fortalece e explora um tema ao fazer uso de duas ou mais imagens para reforçar o tema, ou temas correlatos. Por exemplo, tanto o sal, quanto a luz são utilizados para explicar o caráter do discipulado (Mt 5.13-16). Essas coleções, normalmente, apresentam uma equivalência nos escritos rabínicos. Esses arranjos normalmente parecem ser trabalho de redação dos evangelistas, mas alguns pares de parábolas parecem ter se originado diretamente de Jesus. Em Lucas, um número de parábolas está organizado em forma de paralelismo quiásmico pela forma como a "narrativa do percurso" está exposta (por exemplo, o Amigo Incomodado à Meia-Noite em 11.5-8 e o Juiz Iníquo em 18.1-8).



Ao lado dessa lista de características gerais, também precisamos reconhecer que existem características específicas relativas a cada um dos evangelistas. As tendências redacionais de cada evangelista se estendem, obviamente, às suas parábolas, de forma que os temas que interessavam a cada um (tal como a preocupação que Lucas tinha com o dinheiro) são expressos nas parábolas por eles registradas. As características das parábolas de Marcos são mais difíceis de serem identificadas em função do pequeno número delas. As características das parábolas de Lucas são as mais facilmente identificadas. Lucas demonstra uma preferência por monólogos, por parábolas que iniciam com expressões como *anthropos tis* ("certo homem") e por parábolas do tipo *tis ex hymon* ("qual de vós"). Goulder argumenta que as parábolas de Lucas são primariamente imperativas, ao passo que as de Mateus tendem a ser indicativas, uma distinção que é exacerbada, pois várias das parábolas de Mateus carregam uma ênfase imperativa." As parábolas de Mateus são consideradas por Goulder e outros como alegóricas, mas a maior parte disso é resultado da imposição da alegoria sobre Mateus onde ele, provavelmente, jamais tenha desejado.<sup>100</sup> Mateus tende a operar em escala mais ampliada no que diz respeito a números ao *status* social das suas personagens, mas fornece menos descrições específicas a respeito deles do que Lucas. Referências específicas ao Reino são menos frequentes nas parábolas de Lucas do que nas de Marcos e, especialmente, nas de Mateus.<sup>101</sup>

Uma boa parábola cria distância, provoca e atrai.<sup>102</sup> Ao criar distância, ela deixa espaço para que o ouvinte/leitor a reconsidere; as pessoas não ficam com uma sensação de defesa do seu quinhão. Com a provocação, a parábola exige novas formas de raciocínio, e com a atratividade a ela busca decisões que geram comportamentos alinhados com a intenção do seu contador.

Dito isto, cabe mencionar, entretanto, que nem todas as parábolas operam da mesma maneira. Elas apresentam níveis variáveis de opacidade; isto é, a facilidade com que podemos enxergar a realidade através das suas personagens varia de parábola para parábola. Algumas são cristalinas, e o ouvinte/leitor reconhece facilmente que a história é um reflexo, pois a realidade que ela apresenta fica óbvia logo no primeiro momento. Este normalmente é o caso quando o contador e os ouvintes compartilham de um bom nível de concordância acerca do assunto ou quando a parábola é uma acusação profética.<sup>103</sup> Quanto



mais tentamos passar uma mensagem marcante, tanto mais provavelmente a realidade transparecerá. Ezequiel condena a prostituição das duas irmãs, Oolá e Oolibá, ao longo de 49 versículos (cap. 23), mas já no versículo 4 elas são identificadas, de forma explícita, como Israel e Judá. Em Oséias 2, Gomer, a mulher do profeta, é um fino véu para um Israel que serve a Baal.<sup>104</sup> Obviamente, tais exemplos tornam absurdo qualquer desejo de se excluir qualquer coisa em uma parábola que faça referência ao seu exterior. Quanto mais a parábola for um instrumento profético, mais devemos esperar que a realidade transpareça por meio dela. A parábola das Bodas registrada por Mateus (22.1-4) é um exemplo de parábola cristalina. Sabemos prontamente que ela não pode se tratar do relato de um casamento real, mas de uma ilustração de um defeito de Israel. Tratá-la como se fosse uma descrição realista se configura em uma crassa distorção. Outras parábolas se mostram como mensagens secretas; elas não revelam o seu objetivo enquanto os juízos autoincriminantes não tenham sido feitos. Só então um *nimshal* é acrescentado, uma explicação que revela de forma dramática a intenção. A parábola de Natã a Davi (2 Sm 12.1,2) e a parábola dos Lavradores Maus (Mt 21.33-46 e as suas paralelas) são exemplos clássicos. Além disso, existem outras parábolas que não são nem cristalinas, nem secretas; elas simplesmente apresentam uma analogia que pode ou não estar clara até o encerramento do relato. Algumas delas, no seu formato presente, não são mais claras e são objeto de debates acalorados. A parábola dos Trabalhadores da Vinha (Mt 20.1-16), por exemplo, não se presta a uma explicação fácil. Está claro que cada parábola precisa ser analisada por si mesma a fim de se determinar a maneira como ela funciona.

## A Distribuição das Parábolas

As parábolas constituem cerca de 35% dos ensinamentos de Jesus nos Evangelhos Sinóticos. Se aceitarmos a teoria das quatro fontes para a origem dos Sinóticos, as parábolas constituirão cerca de 16% de Marcos, 29% de Q, 43% de M e 52% de L. Não existe muito acordo acerca do número de parábolas, com estimativas variando de trinta e sete até sessenta e cinco. A determinação desse número depende da definição que se dê ao termo "parábola", levando em conta julgamentos relativos



a formas específicas e se parábolas semelhantes como a dos Talentos e a das Minas são consideradas uma só parábola ou duas.<sup>105</sup> Nesta obra analisaremos trinta e cinco parábolas (contando separadamente tanto a parábola dos Talentos e a das Minas, quanto a da Festa e a das Bodas de Casamento). Obviamente, existem outros ditos em forma de parábola e algumas parábolas curtas que decidi deixar de lado,<sup>106</sup> em parte porque elas me parecem suficientemente óbvias e em parte por questão de espaço.

No sentido técnico, não existem parábolas em João. Existem *meshalim*, tais como a figura da "Porta do Aprisco" ou do "Bom Pastor", mas nenhuma delas se equipara às similitudes, às narrativas duplamente indiretas ou indiretas simples, às parábolas jurídicas ou às parábolas interrogativas encontradas nos Evangelhos Sinóticos. João não utiliza a palavra *parabole*, mas *paroimia*, normalmente traduzida como "provérbio" ou "parábolas obscuras" em 10.6 e 16.25 (duas vezes) e 29. Na verdade, a palavra *parabole* não ocorre no Novo Testamento fora dos Evangelhos Sinóticos, com exceção de Hebreus 9.9 e 11.19, onde ela tem o significado de "ilustração" ou "figura", respectivamente.

O número de parábolas em Marcos é relativamente pequeno. Ele registra somente quatro parábolas narrativas, das quais as três primeiras formam uma série de parábolas no capítulo 4: a do Semeador, a da Semente que Cresce de Forma Oculta (exclusiva de Marcos) e a do Grão de Mostarda. Depois, no capítulo 12, ele os apresenta a parábola dos Lavradores Maus. Algumas pessoas também consideram como parábola a comparação do Porteiro em 13-34-37 e da Figueira em 13.28,29.

Das parábolas do livro de Marcos, Mateus e Lucas têm a do Semeador, a do Grão de Mostarda, a dos Lavradores Maus e a da Figueira. Mateus e Lucas também têm algumas parábolas em comum que não se encontram em Marcos. Ambos têm a do Fermento, a da Ovelha Perdida, a dos Dois Fundamentos, a dos Servos Fiéis e Infiéis, a do Ladrão e das Crianças no Mercado. Os dois livros também têm parábolas acerca de convites rejeitados a um banquete e de servos a quem foi confiada certa quantia em dinheiro, mas se elas representam ou não relatos paralelos ou são meramente histórias semelhantes é uma questão controvertida.

Quanto ao restante das parábolas, dez são exclusivas de Mateus e 18 são exclusivas de Lucas. Cerca de dois terços das parábolas estão em Lucas. As parábolas de Mateus aparecem, majoritariamente, nos capítu-



los 13, 18, 20—22 e 24—25 e elas se encontram organizadas de forma temática. Um bom argumento pode ser levantado a favor de um arranjo quiásmico da narrativa da viagem feita por Lucas, e muitos admitem que Lucas teve uma fonte de parábolas a partir da qual ele adaptou o seu material.<sup>107</sup>

O *Evangelho de Tomé* apresenta paralelos a onze das parábolas sinóticas, nove das quais são inquestionáveis: a do Semeador (logion 9), do Grão de Mostarda (logion 20), do Joio (logion 57), do Rico (logion 63), do Banquete (logion 64), dos Lavradores Maus (logion 65), da Pérola (logion 76), do Fermento (logion 96) e da Ovelha Perdida (logion 107). A parábola do Pescador Sábio (logion 8) e do Tesouro Escondido (logion 109), provavelmente, são paralelas às suas contrapartes encontradas nos Evangelhos Sinóticos, mas são tão divergentes que algumas pessoas as encaram como parábolas independentes e anteriormente desconhecidas. A versão do Evangelho de Tomé dessas parábolas é apresentada no debate acerca das parábolas individuais e cada uma delas será analisada no seu contexto apropriado. Além disso, o Evangelho de Tomé apresenta três parábolas previamente desconhecidas: a das Criancinhas no Campo (logion 21a), a da Mulher que Carrega um Jarro de Comida (logion 97) e a do Teste de um Matador (logion 98).<sup>108</sup> Observe que tanto a passagem do Evangelho de Tomé 1—2, quanto o texto Apócrifo de Tiago 1.9—21.39 enfatizam a natureza secreta e esotérica do conteúdo da sua obra. O Apócrifo de Tiago também registra dito supostamente proferido pelo Cristo ressurreto, menciona sete (ou possivelmente seis) parábolas pelo nome, presumidamente todas conhecidas a partir dos Evangelhos Sinóticos,<sup>109</sup> e registra três parábolas anteriormente desconhecidas: a do Coqueiro (7.24-35), a do Grão de Trigo (8.16-28) e a da Espiga (12.22-30).<sup>ilu</sup>

Deixemos claro, diante das mais variadas intenções e objetivos que as pessoas possam ter: a Igreja Primitiva não relatou parábolas, nem no material canônico, tampouco nos seus escritos iniciais e posteriores feitos depois da era apostólica. Os relatos mais próximos à semelhança das parábolas são os longos e alegóricos encontrados no Pastor de Hermas, todavia eles ficam longe das parábolas de Jesus, apesar de serem identificados pela palavra *parabole* e apresentarem similaridades ocasionais com aquelas. Depois da ressurreição de Jesus, o estilo das parábolas, que é um estilo profético de proclamação, parece ter sido preterido em favor de maneiras mais diretas de proclamação do evangelho.



## Como as Parábolas Devem Ser Interpretadas?

Existem pessoas que defendem a tese de que as parábolas não necessitam de interpretação ou que não podem ser interpretadas.<sup>111</sup> Obviamente, essas mesmas pessoas escrevem livros que tentam explicar as parábolas. Jíilicher argumentava que as parábolas não precisam ser interpretadas porque são linguagem literal<sup>112</sup> e transmitem o que estão dizendo. Entretanto, nenhuma comunicação é autointerpretativa e os comentários de Jíilicher são, no mínimo, um exagero. As pessoas que argumentam que as parábolas não podem ser interpretadas às vezes enxergam-nas como "acontecimentos da linguagem"<sup>113</sup> ou são pessoas influenciadas pelas abordagens modernas orientadas ao leitor. A ênfase nas parábolas como "acontecimentos da linguagem" que criam novas situações é válida, e existe verdade em se dizer que as parábolas não são reduzíveis ao seu significado, mas precisam ser experimentadas. Elas não podem ser interpretadas para, depois, serem lançadas fora. E nenhuma pessoa que deseje explicar as parábolas tem intenção de se desfazer delas. Ao contrário, procuramos fazer com que elas estejam plenamente presentes. R. Stein nos mostra que toda linguagem apresenta tanto dimensões referenciais, quanto comissivas/afetivas.<sup>114</sup> Toda linguagem — inclusive as parábolas — precisa ser interpretada e especialmente os aspectos referenciais das parábolas podem ser explicados de maneiras diferentes, ao passo que os aspectos afetivos, apesar de poderem ser descritos, precisam ser sentidos.<sup>115</sup>

O exemplo primário na interpretação é a *disposição em ouvir e responder de forma apropriada*, um tema levantado de forma bastante específica pela parábola do Semeador, porém nem mesmo a disposição em ouvir é garantia nem de objetividade, nem de que estaremos ouvindo de forma correta. Sou o primeiro a admitir que a objetividade na interpretação das parábolas não é coisa fácil. As parábolas não são listas de informação; elas são histórias, mas podem não ser as histórias que sonhamos que fossem. Cada uma delas deve ser abordada e tratada de forma individual, sem que façamos uso de pontos de vista pré-concebidos acerca de como elas deveriam ser. Histórias criam mundos. Ao lermos uma história, pelo menos de forma temporária, passamos a habitar um mundo diferente. Se levamos muito do nosso ser para esse mundo, acabamos por remodelá-lo e reorganizarmos sua paisagem.



E, ao fazermos isso, acabamos criando um mundo diferente daquele retratado pela história. Além disso, as parábolas refletem partes da realidade e, às vezes, a vida e a história dos seus leitores. Elas podem apresentar algum esquema que já tenhamos vivenciado na nossa vida, Elas nos revelam e, ao mesmo tempo, nos convidam a assumir um esquema para que sejamos elevados a um esquema (ou, negativamente falando, a escolhermos outro esquema de vida). Não somos convidados a sermos objetivos e distantes, mas a encarnarmos a intenção proposta pela parábola.

Depois dessa ênfase no papel do ouvinte, precisamos afirmar o fato óbvio de que todas as práticas normais que visam à boa interpretação de textos também continuam valendo na interpretação das parábolas.

1. *Analise cada parábola de forma completa.* Falando de maneira óbvia, se a parábola aparece em mais de um Evangelho, faça uma análise comparativa dos vários relatos. Dedique uma atenção especial à estrutura da parábola e ao desenvolvimento da sua linha de raciocínio. Atente, de maneira especial, para a simetria ou para o paralelismo entre os seus vários elementos.

2. *Ouç a parábola sem pressuposições referentes à sua forma ou significado.* Não devemos fazer tentativas para forçar a simetria sobre as parábolas ou pressupor que uma parábola deve se conformar a alguma teoria de parábolas ou mesmo que ela deva refletir alguma teologia específica.

3. *Lembre-se que as parábolas de Jesus eram instrumentos orais em uma cultura oral.* A maioria delas foi contada inúmeras vezes, em várias situações e com pequenas — e, às vezes, nem tão pequenas — variações. Todos admitem isso, mas poucas pessoas fazem justiça a este fato. As parábolas eram elaboradas com traços, temas e formatos semelhantes. Elas também eram repetidas de forma oral entre os cristãos, novamente, com variações. Portanto, qualquer tentativa de reconstruirmos a versão original de uma parábola é insensata. Qualquer ideia de que uma dependência literária cega é a única maneira de explicar as relações sinóticas é fruto da desinformação.<sup>116</sup>

4. *Se desejamos conhecer a intenção de Jesus, precisamos procurar ouvir a parábola da mesma forma que urna pessoa da Palestina a ouviria naquela época}*<sup>11</sup> Qualquer interpretação que não respirar o ar do primeiro século não pode estar correta. Isso exige que ouçamos a parábola em um contexto diferente do nosso e pressupõe que estejamos familiarizados com



esse contexto. Não podemos nos arcaizar, mas podemos ser suficientemente sensíveis à cultura bíblica a fim de compreendermos aquilo que lemos. Por esse motivo, a análise de cada parábola neste livro incluirá a análise de fatores culturais que influenciam a sua compreensão. De especial importância serão as ideias e as metáforas originas na vida religiosa do Antigo Testamento e da cultura dos judeus. Jesus não foi o primeiro judeu a fazer uso de parábolas. Ele pode ter se valido de um patrimônio comum de parábolas já em uso no meio dos mestres judeus. Apesar de haver problemas significativos ao se fazer uso de materiais rabínicos, as parábolas rabínicas podem nos proporcionar tanto uma compreensão cultural quanto um entendimento acerca do funcionamento das parábolas. (Veja no capítulo seguinte.)

5. *Observe como cada parábola e o formato da sua redação se encaixam com o objetivo e o esquema de cada evangelista.* Isso incluirá a busca de auxílio no contexto em que a parábola aparece, mas sem esquecermos que o contexto específico de muitas parábolas foi perdido. As parábolas são histórias utilizadas duas vezes — a primeira por Jesus, e a segunda pelos redatores dos Evangelhos. Elas são histórias dentro de histórias maiores, parábolas entrelaçadas nas narrativas do Evangelho. As narrativas proporcionam um campo de interpretação no qual tanto as parábolas, quanto as narrativas maiores lançam luz umas sobre as outras.<sup>118</sup> As parábolas foram lembradas em função da sua relevância para a compreensão da história maior. Precisamos ler de forma estereoscópica visando tanto a intenção de Jesus quanto a dos evangelistas. Essas intenções não são idênticas, mas se elas não forem coordenadas, ou no mínimo reconciliadas, perderemos completamente a esperança de entender Jesus.

Essas práticas já são consagradas e se aplicam a qualquer texto dos Evangelhos, mas as diretrizes específicas para as parábolas são mais críticas e mais instrutivas:

6. *Determine especificamente a função da história no ensinamento de Jesus.* Este é o "x" da questão, e várias coisas precisarão ser observadas. Começo pela maior atenção à expressão "no ensinamento de Jesus" — o contexto das parábolas. Se extrairmos as parábolas do contexto do ensinamento de Jesus, poderemos fazer com elas o que bem entendamos, que é exatamente o caso em muitos estudos.<sup>119</sup> Apesar de o contexto específico de muitas parábolas não ter sido preservado, o contexto geral delas no ensinamento de Jesus foi. Penso que precisamos insistir nesta questão do



contexto geral de Jesus, e não no pensamento existencial ou na situação dos desfavorecidos — por mais que fique comovido com essa tragédia, nem na psicologia freudiana ou em qualquer outro contexto que já tenha sido proposto para as parábolas de Jesus. O contexto é um determinante do significado — no fim o único determinador de significado, pois as palavras por si mesmas somente apresentam significados possíveis quando são removidas do seu contexto. Se o objetivo for ouvir a voz de Jesus, nenhum outro contexto poderá funcionar. Se colocarmos as parábolas em contextos de nossa preferência, transformamo-las em algo diferente daquilo que Jesus desejou transmitir. Se o contexto geral em que as parábolas foram inseridas não é digno de confiança, devemos abandonar por completo qualquer fio de esperança em compreendê-las corretamente.

Precisamos interpretar cada parábola como um todo para que possamos determinar *a forma de funcionamento da analogia*. Se o significado é a determinação de um conjunto de relações e do valor sobre elas colocado,<sup>120</sup> as parábolas nos proporcionam ilustrações que nos capacitam — e, às vezes, forçam-nos — a entender as relações em questão, as relações de Jesus e os seus contemporâneos para corri Deus e os objetivos de Deus. Por intermédio dessas relações, compreendemos as realidades pertencentes à nossa própria relação com Deus e os seus propósitos para conosco. O ponto crucial é o grau de pertinência da parábola. Pode haver mais de um clímax e mais de um ponto de comparação. Os limites de Jíilicher não funcionam.<sup>121</sup> Entretanto, o reconhecimento dos múltiplos traços relevantes *não significa* uma licença para a alegorização. Desista da necessidade de encontrar correspondências alegóricas. O objetivo na interpretação das parábolas não é descobrir "o que este elemento representa?" ou "quantas correspondências existem?" apesar de ser possível a existência e a identificação das correspondências. Com algumas parábolas (por exemplo, a do Mordomo Infiel em Lucas 16.1-9) as tentativas de se encontrar correspondências para os seus elementos não leva a lugar nenhum.<sup>122</sup> A única razão para identificar as correspondências é saber a que a analogia se refere. Só que as parábolas não são, analogias com 100% de correspondência. Elas retratam a realidade de forma parcial, mas têm a intenção de fazer as pessoas pensarem e questionarem, e para tanto elas normalmente fazem uso da hipérbole, da surpresa e até da imprecisão.<sup>123</sup> Um ponto de uma parábola pode não ter a intenção de refletir realidades teológicas, mas tão somente forçar a reflexão e a análise. Por exemplo, Deus não tem torturadores (Mt



18.34), tampouco deveríamos concluir que Deus é um tirano que colhe onde não semeou (Mt 25.24; Lc 19.21). As duas afirmações servem como advertências em formato de hipérbole. Às vezes, existe um desnível entre a parábola e a realidade, tanto nas parábolas de Jesus, quanto nas dos rabinos. Às vezes a realidade está escondida por trás da parábola e, às vezes, a realidade parece estar exatamente diante dela. Essas diferenças devem ser esperadas. As correspondências podem estar alinhadas de forma exata, ou podem ser parte da cortina de fumaça que a própria parábola levanta para nos "iludir" rumo à verdade. Na parábola que Natã contou a Davi, o homem rico, o pobre e a ovelha correspondiam a Davi, Urias e a Bate-Seba, mas é Urias quem morre, e não Bate-Seba.<sup>124</sup>

*As analogias têm correspondência por necessidade*, mas a compreensão das parábolas normalmente é resultado de dados óbvios na analogia ou de um raio de compreensão apresentado em uma afirmação reveladora (tal como a frase de Natã: "Tu és o homem"), e não a partir de correspondências deduzidas. Quanto mais tempo você despender na tentativa de deduzir as correspondências, mais provavelmente deixará de sentir o impacto da parábola. A força da parábola está no momento em que os dados óbvios da analogia ou a compreensão da analogia são transferidos para o ouvinte. Nesses momentos as correspondências são óbvias. Davi não deduziu as correspondências da parábola de Natã enquanto o próprio Natã não o forçou a ver. O mesmo ocorre com parábolas que não são jurídicas ou que não apresentam explicações explícitas.

As parábolas têm correspondências, mas elas vão muito além disso. Elas também apresentam traços que transmitem significado mesmo que não "representem nada". Os porcos da parábola do Filho Pródigo não são símbolo de nenhum "fato" na vida, mas são mencionados para se expressar o profundo abismo no qual aquele jovem havia caído. Algumas características de uma parábola, em função das associações metafóricas costumeiras, despertam ressonâncias que podem ser esclarecedoras ou enigmáticas, dependendo do objetivo da história. As parábolas sobre videiras levantam a expectativa de que o seu tema seja Deus e o seu povo, mas o resultado é, normalmente, diferente do que se imagina.

John Sider afirma com propriedade que a capacidade de se determinar a significado simbólico das parábolas é uma graça que transcende as regras, entretanto, ele não deixa de apresentar critérios para balizar as decisões que devem ser tomadas acerca do significado e das caracterís-



ticas das parábolas. Uma análise desses critérios, entretanto, aplica-se, na maior parte dos casos, somente às parábolas narrativas duplamente indiretas e não às similitudes, às parábolas interrogativas e às parábolas indiretas simples. Os critérios de Sider são:<sup>120</sup>

- O critério da proporção: De maneira geral, quanto mais central o traço se mostra, mais provavelmente ele terá um caráter simbólico; quanto mais periférico for, menor será essa probabilidade.
- O critério da similaridade: Se o critério da não-similaridade procura encontrar aquilo que é exclusivo de Jesus, o critério da similaridade enfatiza as possibilidades simbólicas que não podem ser facilmente negadas acerca de Jesus em função de serem características marcantes da sua mensagem.
- O critério da indispensabilidade: Este elemento é necessário para que a história "funcione" ou seria ele somente mais um "componente" do "mecanismo" da história? Será que esse elemento apresenta um papel tão central ou incomum na história a ponto de possuir um significado simbólico?
- O critério da analogia: O conhecimento de parte da analogia lança luz sobre os seus outros elementos. Se a Grande Ceia for escatológica, a coerência da figura lança luz sobre a identidade das personagens na história.

Eu teria somente uma ressalva: esses critérios podem ser facilmente distorcidos. A determinação da forma como uma analogia funciona não segue uma fórmula ou sequência específica de regras. Ela exige que o nosso raciocínio e a nossa intuição discirnam como a linguagem funciona em determinados contextos, ou seja, como as palavras transmitem o significado do conjunto de relações que está sendo representado. Não me atrevera a dizer que uma parábola deva ter um ponto para cada personagem principal como fez C. Blomberg;<sup>126</sup> pois, devemos permitir que toda parábola opere por si mesma e que ela proponha tantos pontos quanto ela desejar no seu contexto apropriado.

Depararemos-nos continuamente com a questão do nível em que uma parábola específica tem significado metafórico. *A chave é sabermos quando devemos encerrar a nossa interpretação.* Tal corno se dá com a metáfo-



ra, a interpretação da parábola refere-se à compreensão dos limites — e do significado — da analogia. Wendell Berry comenta, com relação à metáfora: "Mas a legitimidade de uma metáfora depende do nosso entendimento dos seus limites. Quando uma metáfora é construída em formato de equação, ela foge ao nosso controle; quando é construída com uma identidade, ela é irracional".<sup>127</sup> É exatamente isso que ocorre com as parábolas, porém os intérpretes desejam que elas se transformem em identidades teológicas — ilustrações completas na área da teologia. Repetidas vezes as parábolas têm sido forçadas a falar de ideias que não continham ou têm sido criticadas por omitirem determinadas ideias. Não existe uma parábola que cumpra todos esses objetivos, nem mesmo uma que esgote um único tópico. Essa falta de sensibilidade ao limites de uma analogia invariavelmente leva ao fracasso da compreensão. As parábolas não têm sinais iguais que as tornem idênticas à realidade que retratam. Elas somente sobrepõem de forma rápida a realidade que procuram revelar.

Precisamos fazer justiça tanto com a força, quanto com as limitações das metáforas e das parábolas.<sup>128</sup> As metáforas comunicam figuras de uma maneira que não pode ser rivalizada pelo linguajar abstrato. Em função da sua força, elas são normalmente utilizadas na forma de hipérbole. Elas não se tratam de convites para que pensemos em todos os possíveis significados que poderiam ser aplicados (como normalmente tem ocorrido com a afirmativa "Vós sois o sal da terra"), mas sim convites para que as compreendamos dentro do seu conjunto de relações. Algumas ideias metafóricas estão no coração das parábolas em que elas aparecem — tal como a relação do senhor e do escravo; já outras são periféricas e utilizadas mais como uma forma de efeito do que como forma de transmissão de uma informação teológica precisa.

A determinação da função de uma parábola também implica a percepção de que frases introdutórias como "o reino é comparável a um homem" (ou, mulher, semente, etc.) não estão comparando o Reino a personagens ou objetos, *mas o processo narrativo como um todo*. Por exemplo, o Reino não é comparado a um grão de mostarda, mas ao que ocorre na totalidade do processo dessa "pequena semente" quando ela é plantada, cresce e se torna um vegetal de tamanho substancial. Veremos repetidas vezes que o processo narrativo como um todo está em questão, e não somente o primeiro item mencionado.<sup>129</sup>



Em suma, algumas parábolas enfatizam somente um tema, e outras têm sua ênfase difusa em mais pontos. Uma abordagem à interpretação das parábolas na base de fórmulas pré-concebidas simplesmente não funciona. Precisamos discernir a partir do contexto e da intenção da analogia.

7. *Interprete o que lhe foi entregue, não o que foi omitido. Qualquer tentativa de interpretar uma parábola com base naquilo que está ausente encontra-se, quase que certamente, fadada ao fracasso.* Todas as parábolas — bem como todo o restante do material escrito — apresentam lacunas, saltos que o autor considerou que não afetariam o resultado final. Quanto mais atenção prestarmos àquilo que não está na parábola sem evidências acerca de que o autor pretendia que chegássemos a uma conclusão específica, tanto mais estaremos próximos do erro. Observe a lacuna entre Lucas 15.21 e 22. O pai correu para se encontrar com o filho e, depois de ouvir as palavras de arrependimento do filho, deu ordens aos seus servos. Será que os servos correram junto com ele, ou será que antes do pedido o pai e o filho voltaram até a casa? Da perspectiva de quem conta a parábola isso tem pouca importância, e prestar atenção a esse tipo de minúcia seria algo pedante e desviaria o impacto do drama. O que importa é o reencontro e a ordem para que a festa fosse preparada,

8. *Não imponha uma cronologia real sobre a cronologia de uma parábola.* O tempo de narrativa das parábolas não é um tempo real no sentido cronológico, e os esforços em se impor uma cronologia real sobre elas quase sempre acabam distorcendo a sua mensagem. Observe a parábola das Bodas em Mateus 22,1-14 ou do Banquete em Lucas 14.15-24. A primeira apresenta uma cronologia estendida que encontra espaço para uma guerra no meio de uma festa, aparentemente sem que a comida tenha tido tempo de esfriar, e a segunda mostra uma cronologia truncada que pressupõe que o servo saiu do ambiente, agiu de acordo com as instruções recebidas e, depois, retornou ao local. A tentativa de colocar a cronologia real de Jesus ou da missão da igreja em qualquer uma dessas duas parábolas gera problemas enormes como, por exemplo, ao se sugerir que o convite aos pobres somente ocorreu depois da desistência dos ricos. Além disso, não existe um "tempo lógico" que fuja ao domínio do tempo da narrativa da parábola. Quando a parábola termina, o tempo da narrativa também termina. Dessa forma, perguntar acerca de eventos que estejam fora do tempo da história — tal com perguntar o que o



mercador de pérolas fez depois de vender tudo o que possuía e comprar uma única pérola — destrói a parábola e denuncia uma compreensão falha acerca do funcionamento das analogias e das parábolas.

9. *Dedique uma atenção especial à regra da ênfase final* Algumas parábolas apresentam informações cruciais diluídas ao longo da narrativa, como pode ser visto nas versões da parábola do Semeador e dos Lavradores Maus. Mesmo nelas, entretanto, a parte mais importante fica reservada para o encerramento. Algumas parábolas são tão curtas que não faz sentido falar em uma "regra da ênfase final", entretanto a diretriz geral continua sendo importante. Na maioria das parábolas, a sua porção final funciona como indicador máximo da sua intenção. A forma como isso se relaciona com preocupações críticas a respeito da autenticidade das conclusões das parábolas será tratada adiante.

10. *Observe onde os ensinamentos das parábolas se mesclam com os ensinamentos de Jesus em outras porções da Escritura.* Esta diretriz extremamente importante é apenas uma variante dos critérios de múltipla atestação e coerência, mas que ajudará a evitar erros de interpretação. Se você não conseguir validar os ensinamentos que considera que estejam na parábola a partir de outras porções do material dos Evangelhos, é quase certo que você estará incorrendo em erro.<sup>130</sup> Alguns aspectos dos ensinamentos de Jesus não são apresentados nas parábolas. Elas não tratam de temas como a guarda do sábado, leis alimentares, milagres, expulsão de demônios, o sofrimento que aguarda os discípulos,<sup>131</sup> a cruz (apesar de ela estar representada na parábola dos Lavradores Maus), nem da ressurreição. Elas não apresentam o ensino de Jesus acerca da não-retaliação, do divórcio, dos juramentos ou da fé (pelo menos, não de forma direta), mas parece que todos os temas abordados nas parábolas são, em certa medida, tratados no restante das Escrituras.

11. *Determine a intenção teológica e o significado da parábola.* Isto não pressupõe que as parábolas ou as metáforas possam ser reduzidas ao discurso literal sem que, com isso, tenhamos uma perda do seu conteúdo cognitivo ou do seu apelo afetivo. Além disso, não devemos pressupor que os mesmos ensinamentos possam ser apresentados em formatos diferentes e, especialmente, que as parábolas não sejam o foco da sua própria proclamação. Estas coisas são ditas e ensinadas com objetivo de ensinar e convencer a respeito de outra realidade



mais importante. Elas servem de referencial, mas são inúteis se não determinarmos a que elas se referem, o que ensinam e o que devemos fazer a partir dessas informações. Enquanto algumas pessoas tentam negar que essas coisas devam servir de referencial, outras têm buscado limitar o seu significado teológico ao dizer, às vezes de forma explícita, que não se pode fazer teologia a partir das parábolas,<sup>132</sup> o que, se for compreendido de maneira absoluta, representaria uma conclusão intolerável. As parábolas são uma forma de argumentação teológica diferente da que podemos encontrar, por exemplo, no livro de Romanos, porém, *sua relevância teológica está era pé de igualdade com aquele livro*. Sem elas estaríamos teologicamente empobrecidos. Como você pode notar, eu argumentei contra uma visão que considera as parábolas como retratos bem definidos da realidade teológica. Elas são espelhos da realidade — feitos a partir de diferentes ângulos — feitos normalmente para impactar, prender a atenção e levar as pessoas a uma reação. Por exemplo, a crueldade de algumas parábolas que tratam do tema do Juízo (por exemplo, Mt 18.34 ou 24.51) é ofensiva e incômoda para algumas pessoas, só que essas parábolas não representam descrições realistas do Juízo. O seu objetivo é muito mais alertar acerca da realidade e da seriedade do Juízo. As parábolas de Jesus não revelam, de forma alguma, a totalidade da teologia cristã. Sem a cruz e a ressurreição, a teologia cristã não existiria. Contudo, as parábolas representam um material para uma descrição instigante e convincente do ensino de Jesus a respeito do Reino, da visão que Ele tinha de Deus e da sua expectativa *corri rel<sup>^</sup> CãO à* forma como deveria ser a vida dos discípulos, caso eles vivessem no século I ou no XXI. A teologia dessas histórias é digna de atenção. Uma coisa é nos perguntarmos o que um traço de uma parábola representa, como se ele tivesse de ser alegorizado, mas outra coisa completamente diferente nos perguntarmos o que os seus elementos significam para o contador. Por exemplo, o país distante ou outras características da parábola do Filho Pródigo não representam uma realidade teológica, mas são representativos para ilustrar as *questões teológicas* que a parábola aborda. Não existe uma fórmula para determinar se um elemento é teologicamente significativo. Isso precisará ser determinado a partir da totalidade da parábola e da totalidade dos ensinamentos de Jesus.



## Crítica Neotestamentária — Pressupostos e Hesitações, Métodos e Procedimentos

Não estou propondo uma nova teoria para a interpretação das parábolas, contudo a minha abordagem é diferente da que pode ser encontrada em um bom número dos estudos recentes acerca das parábolas. Vários comentários acerca das questões relativas aos estudos técnicos do Novo Testamento podem auxiliar na compreensão da análise das parábolas individuais que trataremos na sequência.

Com relação à autenticidade das parábolas, praticamente todos admitem que elas são o fundamento mais firme que recebemos acerca dos ensinamentos de Cristo.<sup>133</sup> Mesmo assim, a autenticidade pode ser um ponto controverso no caso de algumas parábolas em função de pressupostos que algumas pessoas têm acerca da natureza do material contido nos Evangelhos, acerca do formato das parábolas ou do seu repúdio pessoal pela teologia de certas parábolas. Os casos em que a autenticidade é questionada serão tratados dentro da análise da parábola. Entretanto, estou convencido de que as parábolas são, verdadeiramente, o lugar mais seguro pelo qual podemos obter acesso aos ensinamentos do Mestre. Como já indicamos anteriormente, até onde se pode saber, é difícil que a Igreja Primitiva tenha feito uso das parábolas.<sup>134</sup> Elas desempenharam um papel importante no ministério profético de Jesus, e os ensinamentos por elas expressos podem ser atestados a partir de várias outras partes da Bíblia,

Mais problemática é a tentativa que alguns eruditos fazem de reconstituir versões mais antigas e mais simplificadas das parábolas do que as registradas pelos evangelistas. É indiscutível que os evangelistas editaram o material, como pode ser facilmente confirmado ao se comparar relatos paralelos em diferentes Evangelhos. Eles encaixaram as parábolas nas suas narrativas para fins teológicos e retóricos. Colocaram um realce no fraseamento para ajudar o leitor a compreender a intenção de Jesus ou para enfatizar o significado dos seus ensinamentos. Os contextos originais, muitas vezes, não foram preservados. Por outro lado, infelizmente a reconstituição das parábolas por nós apresentada pelos estudiosos do Novo Testamento *já* demonstrou estar suficientemente fundamentada a ponto de inspirar a nossa confiança. Elas convencem somente alguns poucos, na melhor das hipó-



teses, mas não conseguem mostrar vitalidade suficiente para se tornarem a base do pensamento ético ou a autoridade para a instrução da Igreja ou das pessoas que estejam em busca de uma compreensão de Jesus. Essas reconstituições não são tanto interpretações delas, e sim muito mais tentativas de recuperação do seu texto de acordo com o entendimento que algumas pessoas têm de como elas deveriam ter sido originalmente, e essas tentativas tendem a revelar mais acerca dos seus executores do que acerca das parábolas de Jesus. As reconstituições podem muito bem se prestar a qualquer conclusão que se possa desejar chegar. Como comentou U. Luz: "É impressionante vermos as coisas que podem ser presumidas a partir de um texto de Jesus hipoteticamente reconstituído!"<sup>135</sup> Vários estudiosos, adeptos de pontos de vista bastante diversos, abandonaram essas tentativas de reconstrução e se dedicaram mais em compreender a cena maior representada pelos Evangelhos.<sup>136</sup>

Vários pressupostos bastante questionáveis estão por trás dessas tentativas de reconstituição:

- de que haveria um formato "original";
- de que os itens com significado alegórico teriam sido, provavelmente, acrescentados;
- de que a transmissão do material tradicional seguiu certas "regras" de forma que as passagens mais curtas tiveram precedência, as mais longas ficaram para o final, etc.;
- de que os traços estilísticos dos evangelistas demonstram a origem do material;<sup>137</sup>
- de que as parábolas podem ser lidas como uma "imagem refletida" daquilo que estava acontecendo nas congregações dos evangelistas, ou seja, eram uma comunicação indireta que espelhava a igreja, e não uma comunicação diretamente feita por Jesus; e, finalmente,
- de que o contexto, a introdução e a conclusão das parábolas e a interpretação feitas pelos evangelistas podem ser descartados.

Esses pressupostos exigem alguns comentários, entretanto nenhum deles serve de base válida para a reconstituição das parábolas. Existem algumas parábolas tão contextualmente firmes (como a dos Lavradores Maus e a dos Dois Devedores) que, talvez, tenham sido



proferidas somente uma vez, apesar de a maioria delas ter sido contada várias vezes com pequenas variações. A ideia de reconstituir o original chega a ser um objetivo ilegítimo, e quanto mais levamos a sério a natureza da tradição oral, menos podemos imaginar uma reconstituição dos originais. A ideia de reconstituir somente a estrutura original também não obterá êxito,<sup>138</sup> pois os mesmos pressupostos ilegítimos entram, novamente, em cena e as versões apresentadas se mostram subjetivas, truncadas ou sem vida, lembrando muito pouco a provável vivacidade dos discursos feitos por Jesus — pelo menos até onde indicam as evidências.

Já vimos o suficiente acerca das correspondências e dos traços alegóricos encontrados nas parábolas a ponto de estar claro que ninguém deveria rejeitar qualquer aspecto das parábolas de Jesus com base na alegação de que possui um significado alegórico. Se as figuras de Jesus não tivessem nenhuma relação com a realidade, não haveria razão para que Ele fizesse uso delas. As parábolas funcionam como lentes que nos dão acesso a uma realidade diferente e, indubitavelmente, pode existir mais de um ponto de comparação entre a história e a realidade. Muitas das imagens de Jesus eram metáforas retiradas do conjunto de imagens já consagrado tanto no judaísmo quanto no Antigo Testamento (por exemplo, a videira, os servos, os senhores, etc.). Não deveria haver motivos para preocupação com o uso de figuras alegóricas por parte de Jesus, a menos que o aspecto em questão não pudesse mesmo ter sido objeto de uso por parte de Jesus. Além disso, as pessoas mais ávidas em rejeitar os aspectos alegóricos normalmente também acabam por utilizá-los na sua interpretação.<sup>139</sup>

E. R. Sanders há muito tempo refutou a noção de que haveria leis fixas da tradição que nos permitissem o acesso às formas primitivas das parábolas.<sup>140</sup> Com relação às parábolas, os "dez princípios da transformação" de Jeremias são altamente questionáveis.<sup>141</sup> Somente a tradução das parábolas do aramaico para o grego, a adaptação que ocasionalmente ocorria para a cultura helênica e, em certo grau, o agrupamento das parábolas de forma temática são óbvios e substantivos, mas estas são questões necessárias à comunicação. E mesmo dentro delas existem especificidades que são objeto de debate.

As evidências acerca do estilo de um evangelista não é um fator determinante da sua origem e validade e, na verdade, ficaríamos choca-



parábolas podem revelar mais a influência da pena do evangelista do que  
entra, mas isso não nos fala acerca da fidelidade ou não da sua transcri-  
ção de Ltu. 13a 111c11aagc11 c1c 1c11a.

Afirmar que as parábolas refletem a situação das congregações que os evangelistas frequentavam é um pressuposto sem fundamento. Comi-  
aero improvável que qualquer um dos evangelistas tenha sido escrito por  
uma igreja local específica ou tenha por objetivo principal a confrontação  
das igrejas locais com a situação da igreja local. Eles são uma  
cobertas de igrejas cristãs, tampouco uma forma de comunicação indi-  
reta escrita sobre os problemas de uma comunidade local. Eles são uma  
lornia de comunicação escrita para um público amplo visando a  
transmissão de informações acerca dos ensinamentos e da vida de Jesus a  
fim de alcançar a igreja local. Os evangelistas são janelas das comunidades  
cristãs. Obviamente, reais, porém não existem evidências no sentido de que elas  
fossem ditadas pelas condições das igrejas locais, ou mesmo pelas igrejas  
regionais.

Acima de tudo isso está a questão relativa às introduções, às conclusões e às explicações das parábolas é um procedimento inaceitável. Os eruditos muitas vezes reduziram as vivas histórias contidas nos Evangelhos a frios esquemas com significado tão banal que se poderia perguntar por que, afinal, histórias de Jesus não são como as fábulas de Esopo, que eram coligadas praticamente a esmo e contadas para diversão e instrução na sabedoria geral.

A 1 j j I L 5 . . u  
i\ s parauias ue jesu s seivem a um oujetivo proietico mais amplo e se encaixam em um esquema narrativo completo, que tem por objetivo infpofiiir uc npcncic nn T? pinn Af\* Dphc f omn pllic fnram rrrnfiirtac pm  
XXX XM ^/v XXV x w x XXV VV X/ v Vu V/ VV X XV V x X v/ X VV X X v/ xx wx  
um contexto, os esforcos do evangelista em situá-las dentro desse contexto geral e em mostrar-nos como elas se relacionam com esse contexto  
i^ . i / . A \* ^ 1 ^ 1 1 baseadas

69. **XLb** 111LIUULi^UGi, Ud^CdUd^ CIII UIII  
**oofnefitárisante deCIII** romestromperite. **Mi** hífstañCaínfrploimioaémnos uma



em estereótipos e apresentam equivalências exatas nos escritos rabínicos. Cada parábola precisa ser analisada de forma individual para se determinar se a introdução e também qualquer conclusão ou interpretação expressa a intenção de Jesus ou revela uma má aplicação da parábola por parte do evangelista. Como os evangelistas organizaram o seu relato de forma temática, uma mudança na ênfase ou no público é possível, e tem sido utilizada como argumento no caso de parábolas como a dos Trabalhadores da Vinha (Mt 20.1-6) e do Juiz Iníquo (Lc 18.1-8). Ambas são parábolas difíceis. Entretanto, pelo menos na maior parte das parábolas, o contexto fornecido pelos evangelistas não é uma distorção, mas um auxílio necessário para que elas possam ser compreendidas. A minha preocupação não é por um contexto histórico específico, mas pela estrutura apropriada de referenciais dentro do ministério de Jesus para que possamos compreender uma parábola específica.

Somente três parábolas apresentam uma explicação detalhada na qual os aspectos do relato recebem um significado alegórico: a do Semeador, a do Joio e do Trigo, e a da Rede. Algumas delas são deixadas sem uma conclusão explicativa, um *nimshal* que revele a natureza explícita da analogia. Nestes casos elas são suficientemente claras sem o *nimshal* ou são dirigidas aos pensamentos ilícitos de tal forma que o próprio leitor apresente o *nimshal* (por exemplo, o Filho Pródigo, Lc 15.32). Outras parábolas — que seguem o formato veterotestamentário, apocalíptico ou rabínico — incluem um *nimshal*, normalmente introduzido com a palavra "assim" (*houtos*, por exemplo, Mt 18.35) ou "digo-vos" (por exemplo, na parábola da Ovelha Perdida, Lc 15.7). As parábolas jurídicas, pela sua própria natureza, praticamente, exigem um *nimshal*. É plausível se conjecturar que as parábolas que não necessitavam de um *nimshal* no momento em que foram, originalmente, proferidas por Jesus precisaram de um quando foram inseridas pelos evangelistas no meio de uma narrativa (ou vice-versa). Se um *nimshal* fosse apresentado, o objetivo deve ter sido o de enfatizar a intenção de Jesus, mas a única objeção séria acerca de um *nimshal* diz respeito a ele se encaixar ou não ao objetivo da parábola. O fato importante é que muitas parábolas *precisam* de conclusões e de explicações para transmitir as suas mensagens.<sup>144</sup>

Todas as parábolas do Antigo Testamento apresentam uma explicação de encerramento ou uma introdução que explica a analogia já de início. As parábolas apocalípticas normalmente são estruturadas para guardarem







lhos que, em grande parte, teria circulado de forma oral.<sup>150</sup> Entretanto, uma teoria satisfatória acerca das origens não resolve a questão. Qualquer Evangelho, independentemente de quão posterior seja, poderia, de modo concebível, preservar o formato mais antigo de uma parábola, e a única solução é a análise das questões pertinentes a cada uma das parábolas. Esta análise será feita depois de uma investigação das parábolas no mundo antigo.



# As Parábolas no Mundo Antigo

Jesus não foi a primeira pessoa a fazer uso das parábolas e, apesar da sua originalidade e criatividade, os formatos que Ele utilizou não eram novidade.<sup>1</sup> Parábolas de vários tipos eram conhecidas em praticamente todas as culturas e podem ser encontradas em várias formas de literatura. Os relatos mais antigos semelhantes às parábolas dos quais tenho informação são originados por volta do século XXIV a.C.,<sup>2</sup> mas podem existir exemplos mais antigos. De certa forma, tanto os estudiosos cristãos quanto os judeus são culpados de provincianismo e de imperialismo cultural no estudo das parábolas, pois eles, normalmente, desprezaram ou menosprezaram as parábolas surgidas em outros contextos. Por mais importantes que as parábolas rabínicas se mostrem, precisamos de um olhar muito mais amplo para analisar as parábolas similares às de Jesus. O discurso em formato de parábola é uma forma comum que as pessoas têm de expressarem os seus pensamentos que é conhecida em todas as culturas. As parábolas budistas e chinesas, de maneira especial, tiveram uma vasta influência. As fábulas de Esopo do mundo grego são claramente similares, mesmo tendo sido engendradas para um fim completamente diferente e apesar delas, *normalmente*, tratarem de plantas e animais. Na verdade, A. Jülicher categorizou as parábolas narrativas de Jesus como sendo fábulas.<sup>3</sup> As diferenças são óbvias, entretanto estamos tratando do mesmo esquema de raciocínio. Essas histórias também não surgiram simplesmente no solo grego do nada, como bem sabiam os colecionadores das fábulas



de Esopo, pois elas mesmas indicam a sua origem "siríaca".<sup>4</sup> Alguns eruditos sugerem uma influência por parte de histórias budistas tanto nas fábulas de Esopo quanto nas parábolas rabínicas.<sup>5</sup>

Mas, apesar de o raciocínio em formato de parábolas estar difuso em todas as culturas, até onde sabemos, antes de Jesus ninguém fez uso delas de forma tão consistente, criativa e efetiva. Tampouco houve depois dEle quem o rivalizasse, sem desprezarmos ou depreciarmos o valor de nenhum dos outros autores que fez uso desse método, dentre eles Ahiqar, os rabinos judeus, Epíteto, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard ou um grande número de autores em várias outras culturas e épocas. Não podemos tratar das parábolas em geral, mas precisamos investigar o contexto religioso e o cultural relativo ao estudo das parábolas de Jesus, e isso inclui o Antigo Testamento, os escritos judaicos antigos, o mundo greco-romano, a Igreja Primitiva e os escritos judaicos posteriores.

## O Antigo Testamento

A principal influência sobre o uso que Jesus fez das parábolas era o Antigo Testamento. A forma das parábolas de Jesus, o raciocínio em formato de parábola, as imagens utilizadas e o uso das parábolas na literatura sapiencial, especialmente como instrumentos proféticos, todos apontam nesta direção.<sup>6</sup> Esta fonte óbvia de Jesus sempre foi menosprezada,<sup>7</sup> mas não dispomos de evidências que apontem a influência de outras fontes sobre ele ou de outras parábolas anteriores a Jesus que tenham sido usadas de forma que se aproximasse da magnificência por Ele alcançada. Veremos que existem formas correlatas; entretanto, fora do Antigo Testamento, pouca coisa se aproxima do formato das parábolas de Jesus. As parábolas narrativas não ocorrem nos Rolos do Mar Morto, nem aparecem nos escritos Apócrifos ou Pseudepígrafos que antecedem o ministério de Jesus. Se aceitarmos a afirmação de Jacob Nuesner quando ele diz que: "O que não pode ser mostrado, não pode ser conhecido", precisamos ser ainda mais cautelosos em simplesmente nos apegarmos às parábolas rabínicas como uma espécie de chave para a compreensão de Jesus,<sup>8</sup> por mais valiosas que elas nos possam ser. Além disso, a concentração exclusiva nos escritos rabínicos despreza a questão maior da relação das parábolas de Jesus e dos rabinos aos tipos







a forma plural de *mashal*. Em Provérbios 1.6 está escrito que o sábio é capaz de compreender um provérbio (*mashal*) e sua interpretação, bem como as palavras dos sábios e suas adivinhações (enigmas).<sup>13</sup>

Mashal também pode se referir a um "oráculo maligno" ou "enigma", tal como o oráculo maligno contra o rei da Babilônia "Como cessou o opressor!" (Is 14.4) ou o oráculo intimidatório "Ai daquele que multiplica o que não é seu" (Hc 2.6).<sup>14</sup> As referências a "lamentos" tais como "Nós estamos inteiramente desolados!" (Mq 2.4). Em Ezequiel 14.8 o castigo de Deus sobre os idólatras faz daquelas pessoas um *mashal* e "sinal", símbolos do erro dos seus caminhos. Surpreendentemente, *mashal* também pode se referir aos oráculos de Balaão (Nm 23.7)<sup>15</sup> ou aos longos discursos de Jó (27.1 e 29.1). Em Salmos 49.4{5}; 78.2; e Ezequiel 17.2 *mashal* num paralelismo em oposição a "enigma" *Cbidah*, traduzido como parábola na versão Almeida Revista e Corrigida). Entretanto, o *mashal* não é utilizado para se referir às histórias que são mais semelhantes às parábolas de Jesus, tais como a parábola de Natã a Davi (2 Sm 12.1-7). Por outro lado, Ezequiel o utiliza para formas mais longas tais como uma alegoria elaborada (17.2-10, da Águia e da Videira), uma profecia (20.44-49 [21.1-5], o Fogo Devorador) e para uma comparação mais extensa (24.3-5, o Caldeirão).

O motivo por que uma gama tão grande de significados pode ser atribuída a uma só palavra não é tão óbvio. A ideia de comparação aparentemente é a que predomina, mas, no fim das contas, chegamos à conclusão de que um *mashal* é qualquer dito que tem por objetivo estimular o raciocínio e proporcionar uma visão mais aprofundada acerca de certos temas.

Na Septuaginta o vocábulo *parabole* é utilizado na maioria das vezes para traduzir todas essas nuances diferentes,<sup>16</sup> e não é usado para traduzir nenhuma outra palavra do hebraico. Na verdade, de certa forma, é surpreendente que *parabole* tenha sido o termo escolhido para abranger essa gama de acepções, pois o seu significado primário no seu uso grego era de "comparação", e esta palavra não era particularmente comum antes do final do primeiro século d.C. Flávio Josefo utiliza *parabole* somente duas vezes, e Fílon somente em três ocasiões. Platão a utiliza somente duas vezes e Aristóteles quatorze. Outras palavras como *ainos* ("conto" ou "história", mas também "enigma" e "provérbio") poderiam ter sido utilizadas para abarcar a amplitude dos signi-



ficados de *mashal*. Ao escolher *parabole*, os tradutores da Septuaginta concederam destaque a uma palavra que os evangelistas projetariam para a notoriedade. É importante reafirmarmos que a ampla gama de acepções de *iriashal* no Antigo Testamento é refletida pelo termo *parabole* no Novo Testamento.

Não existem muitos precursores no Antigo Testamento das parábolas narrativas mais extensas utilizadas por Jesus, e os eruditos discordam a respeito de quais relatos deveriam estar aqui incluídos. Birger Gerhardsson identifica somente cinco parábolas a partir das Escrituras hebraicas, mas também lista dez outros casos limítrofes.<sup>17</sup> T. W. Manson lista nove parábolas e duas fábulas,<sup>18</sup> algumas das quais não se encontram nas duas categorias de Gerhardsson. Contrastando com isso, Claus Westermann investigou não somente as parábolas, mas também as comparações, que podem ser uma única palavra, uma frase ou uma narrativa mais extensa, e somente as últimas seriam por ele chamadas de parábolas.<sup>19</sup> Westermann enfatiza que a linguagem das parábolas raramente aparece em textos legais e em narrativas históricas, mas é comum na literatura profética, nos Salmos e nos Provérbios. A maioria das comparações e das parábolas ocorre em contextos de juízo e acusação.<sup>20</sup> Os ditos identificados como parábolas nas várias listas aparecem principalmente na boca e nos escritos dos profetas.

Várias passagens do Antigo Testamento são contrapartidas óbvias das parábolas de Jesus. Duas são parábolas jurídicas que forçam os ouvintes a fazer juízo no mundo proposto pela parábola e que acaba por incriminá-los ao final: *a parábola da Cordeira*, que Davi (2 Sm 12.1-14), e *a parábola da Vinha* (Is 5.1-7), que expressa o juízo sobre a casa de Israel e o povo de Judá por serem demasiadamente improdutivos.<sup>21</sup> Duas outras passagens são dramas jurídicos em formato de parábola: *a parábola da Viúva e dos Vingadores*, que Joabe pede que um sábio de Tecoa vá contar a Davi (2 Sm 14.1-20),<sup>22</sup> e *a parábola do Falso Ferimento*, pela qual um profeta não-identificado confronta Acabe (1 Rs 20.35-42).

O Antigo Testamento apresenta duas fábulas políticas que envolvem árvores e plantas, Juízes 9.7-15 e 2 Reis 14.9,10, mas o Novo Testamento não apresenta relatos que sirvam de paralelo a estes. No Novo Testamento a ênfase está sobre os seres humanos e o seu relacionamento com Deus e o seu Reino.



Todas as outras parábolas em formato de história aparecem em Ezequiel, que faz mais uso do formato de parábola do que qualquer outro livro do Antigo Testamento. Pelo menos seis passagens de Ezequiel são narrações — algumas pessoas as classificariam como alegorias<sup>23</sup> — que apresentam a história de Israel em formato figurado: 16.1-54, *Jerusalém, a Prostituta*; 17.2-24, *A Águia e a Videira* e sua explicação;<sup>24</sup> 19.2-9, *A Leoa e os seus Filhotes*; 19-10-14, a da *Videira Transplantada*; 23.1-49, *As Duas Irmãs* e sua explicação; e 24.3-14, *O Caldeirão* e sua explicação. Os acadêmicos do Novo Testamento — provavelmente de maneira acertada — não veem ligação entre Ezequiel ser chamado de "filho do homem" e o uso que Jesus faz dessa expressão (que é derivada de Dn 7.13), mas, mesmo assim, fica a curiosidade de sabermos por que em Ezequiel 20,49 [21,5] o texto fala: "Eles dizem de mim: Não é este um dizedor de parábolas?"

Todas as doze dessas parábolas do Antigo Testamento apresentam interpretações explícitas,<sup>25</sup> a maioria delas vindo depois da parábola, mas em alguns casos essa interpretação ocorre antes dela. Esses relatos não são histórias gerais, mas especificamente relacionadas a um contexto. Eles foram contados como uma forma de representação de realidades específicas. Elas são histórias com propósito, tal como no caso das parábolas de Jesus.

Outras passagens também precisam ser consideradas parábolas, apesar de se diferenciarem do formato comumente expresso por Jesus. Tanto Ezequiel 34 (uma extensa narrativa a respeito do pastores negligentes de Israel e da promessa de que Deus haveria de ser o pastor do seu povo) e Ezequiel 37 (o vale de ossos secos) se constituem em parábolas. Jeremias 23.1-4 utiliza a figura de pastores que espalham as ovelhas e de Deus que torna a reunir trazer o seu aprisco para junto dos seus braços e protegê-lo.<sup>26</sup> Isaías 28.23-29 apresenta uma parábola interrogativa acerca da aradura e da sementeira do solo que visa a ensinar acerca do juízo divino vindouro. Isaías 59.16,17 apresenta Deus como um guerreiro que coloca a sua armadura a fim de nos trazer a salvação. Jeremias 13.12-14, por intermédio de uma similitude acerca de uma garrafa de vinho, retrata a embriaguês e a destruição de todo o povo. Este exemplo é, praticamente, uma parábola jurídica. Jeremias 18.2-13 utiliza a imagem de um oleiro para ilustrar a soberania de Deus. O livro de Oséias é, como um todo, uma grande parábola acerca da relação entre Deus e Israel representada na forma do relacionamento de Oséias com a sua esposa. Salmos 80.8-17 descreve a história



de Israel como sendo a história de uma videira que foi trazida do Egito, plantada, depois destruída e queimada. Habacuque 1.13-17 descreve a captura de Israel pelos babilônios por meio de uma similitude de um pescador que captura peixes e depois faz sacrifícios para a sua rede, Eclesiastes 9.14-18 lamenta o fracasso do povo em prestar atenção à sabedoria por intermédio de uma narrativa indireta simples curta acerca de um sábio pobre que, apesar de libertar uma pequena cidade sitiada por um poderoso rei, acaba caindo no esquecimento.

Outras analogias poderiam ser listadas,<sup>27</sup> dentre as quais estariam as "parábolas representadas" ou os atos simbólicos. O que poderia ser afirmado com uma parábola em um nível figurativo é vividamente executado por personagens reais e, depois, explicado em termos do seu significado para a vida das pessoas. Jeremias é provavelmente melhor conhecido por proferir essas "parábolas representadas" tal como a do "Cinto Apodrecido" (13.1-11),<sup>28</sup> mas tanto Isaías quanto Ezequiel e Neemias também apresentam exemplos.<sup>29</sup>

Também são representativas as visões e os sonhos simbólicos do Antigo Testamento. Com visões e sonhos, as imagens são apresentadas para um profeta (ou alguém que necessite da ajuda do profeta na interpretação) a fim de representar a realidade da relação da nação com Deus ou uma visão geral dos acontecimentos futuros.<sup>1U</sup>

Aproximadamente todas as passagens acima mencionadas ocorrem nos livros proféticos, ou procedem da boca de profetas. A linguagem de parábola é um instrumento dos profetas no conflito que eles têm com Israel e os seus líderes.<sup>31</sup> Os profetas são espelhos da nação, do seu rei e do destino que os aguarda. Os profetas faziam uso de parábolas para confrontar a nação, alertar acerca do juízo e provocar mudanças. Estes exemplos veterotestamentários são importantes por si mesmos, mas também o são porque fornecem a Jesus e a outros contadores de parábolas os gêneros indicadores apontam para o fato de Jesus ter aprendido o método das parábolas a partir das Escrituras hebraicas, especialmente dos profetas.

As vezes Ele utilizava as parábolas da forma informada pelos profetas, para confrontar a nação, mas, ao contrário dos profetas, Jesus também fez uso das parábolas para retratar o Reino, para confrontar pessoas e ensinar acerca de questões como o bom comportamento, a compaixão, o uso do dinheiro e discipulado.



Mateus, no mínimo, estava consciente da ligação entre o uso que Jesus fazia das parábolas e a sua perspectiva profética, pois ele vê o uso delas como o cumprimento do que foi predito pelo "profeta" em Salmos 78.2: "Abrirei em parábolas a boca; publicarei coisas ocultas desde a criação do mundo" (Mt 13.35). Os temas mencionados nas parábolas de Jesus acerca da dureza de coração e do juízo são muito mais compreensíveis quando fazemos justiça às parábolas como sendo uma forma de discurso preferida pelos profetas. Este é o contexto em que Jesus deve ser compreendido.

## Os Escritos Judaicos Primitivos

Faço uma distinção proposital entre as parábolas judaicas primitivas e as parábolas rabínicas posteriores para forçar a conscientização do problema da datação do uso do material de procedência rabínica. Não podemos simplesmente amontoar todas as parábolas hebraicas junto com as de Jesus e desprezar os *séculos* que podem separar as suas origens.

Jesus não criou o método das parábolas, mas o aperfeiçoou e otimizou. Seguramente, outras pessoas estavam fazendo uso das parábolas na Palestina do primeiro século, como até mesmo os ditos de João Batista podem atestar (por exemplo, Mt 3.10). Ficaríamos surpresos se este não fosse o caso, em função da popularidade de linguagens similares no mundo greco-romano. Além disso, as evidências das parábolas no judaísmo primitivo é, na melhor das hipóteses, um esboço, em parte por causa do caráter da documentação que nos restou. Se incluirmos somente o que sabemos ser de data anterior ou contemporânea a Jesus,<sup>32</sup> existe um material importante na forma de parábolas, mas pouco que tenha o caráter, a forma ou a expressividade das narrativas feitas por Jesus em formato de parábolas. Até onde sabemos, nenhuma outra pessoa da história fez um uso tão frequente e tão incisivo delas tal como Jesus o fez nos Evangelhos Sinóticos. Quando nos deparamos com a mensagem no formato de parábolas, ela normalmente reflete a perspectiva profética e confrontadora das parábolas do Antigo Testamento,

Ao estudarmos textos anteriores em formato de parábola, a *História de Ahikar* merece a primazia do nosso destaque. Ela existe em várias versões, era popular entre os judeus e influenciou as parábolas de Esopo. As



versões posteriores apresentam certa quantidade de parábolas narrativas, mas os relatos mais antigos (encontrados em Elefantina) são fragmentados e apresentam somente alguns ditos que são dignos de consideração,<sup>33</sup> As versões posteriores são difíceis de serem datadas e devem ser utilizadas com cautela, Não é possível sabermos se os ditos das versões posteriores que estão mais próximas das parábolas de Jesus foram incluídos no relato de Elefantina. Contudo, a influência das tradições de *Ahiqar* sobre a produção das parábolas<sup>34</sup> e, possivelmente, sobre Jesus não deve ser desprezada, e será considerada onde ela for possível.<sup>35</sup> A *História de Ahiqar* se constitui em material sapiencial utilizado em um ambiente de confrontação.

Muito pouca coisa pode ser encontrada no material oriundo de Qumran que possa contribuir com a nossa análise. Não existem relatos similares às parábolas de Jesus. As evidências demonstram que a ampla variedade de significados para o termo *mashal* ainda existiam.<sup>36</sup> Pelo menos quatro relatos em forma de parábola devem ser considerados. Em primeiro lugar, o *Apócrifo de Gênesis* 19.14-21 (50 a.C. a 50 d.C.) relata um sonho que Abraão teria tido com um cedro e uma palmeira. No sonho alguns homens iriam cortar e arrancar o cedro, mas a palmeira argumentou que ambos vinham da mesma raiz, por isso o cedro foi poupado. A interpretação explica que as árvores se referem a Abraão e Sarai. Em segundo lugar, o texto 4Q302 é fragmentado, mas considerado uma parábola exortativa. O fragmento 2, na coluna 2 deste documento, nos fala de uma boa árvore que é bem cuidada, entretanto a coluna seguinte indica que porcos selvagens vão consumi-la e que ela será derrubada. Esta, provavelmente, é uma parábola de juízo sobre o povo de Deus semelhante a Isaías 5.1-7 e a Salmos 80.8-19. Em terceiro lugar, o fragmento 3, nas linhas 4-5 de 4Q424, apresenta um *mashal* comparativo: "Como quem peneira ao vento grãos que não se separam, é aquele que fala a um ouvido surdo ou aquele que conversa com alguém que dorme..." Em quarto lugar, 4QQuatro Reinos<sup>a,b</sup> (4Q552 e 553) é fragmentado em ambos os manuscritos, mas está claro que quatro árvores são interpretadas como quatro reinos. As analogias em outros lugares, mesmo as mais extensas, são utilizadas na documentação de Qumran,<sup>37</sup> mas pouca coisa se aproxima às formas implementadas por Jesus.

A questão da datação é problemática em vários documentos dentre os escritos Apócrifos e Pseudepígrafos,<sup>38</sup> especialmente as *Similitudes* de



Enoque (1En 37.71), e pode ser melhor listar alguns itens junto com os Escritos Judaicos Posteriores e não aqui junto com os escritos do período primitivo. Se a primeira parte do segundo século pode ser utilizada como um divisor de águas para os escritos primitivos, então os documentos seguintes merecem uma especial atenção se estivermos desejando compreender o pensamento em forma de parábolas antes ou logo após o período dos ensinamentos de Jesus.

*Jub.* 37.20-23 utiliza várias analogias para mostrar que Esaú não desejava perdoar Jacó (por exemplo, "E se o leão se tornar amigo do boi, [...] então me reconciliarei contigo"). Esse tipo de analogia aparece em vários documentos, mas não contribui muito com o estudo das parábolas.

*1 En* 1.2,3 identifica o documento inteiro como uma parábola {*metal* em aramaico, *parabole* em grego; cf. 93.1 e 3). Esta não é a maneira como utilizamos a palavra "parábola", mas está de acordo com a amplitude do vocábulo hebraico *mashal*, que é utilizado tanto para os oráculos de Balaão quanto para os discursos de Jó. As *Similitudes* são de uma data posterior, do primeiro ou, possivelmente, do terceiro século d.C. Esta seção apresenta uma série de visões que são tratadas como "parábolas" (37.5; 38.1; 43.4; 45.1; 57.3; 58.1; 60.1; 68.1; 69.29).<sup>39</sup> Nas seções finais de *Iº Enoque*, que são pré-cristãs, os capítulos 85—90 apresentam um apocalipse dos animais, que, apesar de não ser chamado de parábola, mostra-se como uma alegoria expandida acerca da história do mundo na forma de animais, uma espécie de história "zoo-mórfica", para fazermos uso das palavras de J. T. Milik.<sup>40</sup> A história de Israel é apresentada como a história das ovelhas no capítulo 89. Em *1En* 10.4-9 existe uma analogia expandida de marinheiros que têm um justo temor do mar, um mar que é controlado por Deus, mas, diz a história, apesar de os marinheiros temerem o mar, os pecadores não temem a Deus.

*4 Mac* 1.28-30 está mais perto de ser considerado uma similitude, pois esta passagem encara o prazer e o sofrimento como duas plantas que crescem a partir do corpo e da alma, com razões para domar a selva dos nossos hábitos e emoções, de acordo com a forma que o mestre deste corpo ou alma as capinem, podem, etc.

Em *José e Asenete* 12,8 encontramos uma analogia similar às utilizadas por Jesus:



Pois tal como uma criancinha com medo corre para o seu pai, e o pai, estendendo-lhe os braços, levanta-a do chão e coloca os seus braços em volta dela enquanto a aperta no seu peito e a criança agarra firme ao redor do pescoço do pai e recupera o fôlego depois do medo, e no seu peito descansa, o pai, do seu lado, sorri diante da confusão daquela mente infantil, da mesma forma também Tu, Senhor, estende-me os braços como um pai amoroso e levanta-me do chão.

Em 15.7,8 e 19-5,6 Àsenete recebe o nome de "Cidade-Refúgio" e é interpretada alegoricamente como um lugar que abriga por trás das suas muralhas muitas pessoas que se achegam ao Deus Altíssimo.<sup>41</sup>

O *Testamento de Naftáli* 2.2-4 apresenta uma analogia expandida: assim como o oleiro conhece o vaso, pelo contato que teve com ele, etc., o Senhor também forma o corpo em correspondência com o espírito, etc., e assim como o oleiro conhece a utilidade de cada vaso, o Senhor também conhece o corpo e se ele persistirá na bondade ou se será dominado pelo mal.<sup>42</sup>

O *Testamento de Jó* 18.6-8 se aproxima mais do que encontramos nos Evangelhos. O autor, como uma pessoa em um navio que deseja sacrificar tudo o que possui para que possa entrar em uma cidade, considera os seus bens como nada se comparados à cidade que acaba de lhe ser descrita por um anjo.<sup>43</sup>

4º *Esdras*, que provavelmente surgiu no final do século I,<sup>44</sup> tem várias passagens que se aproximam às parábolas dos Evangelhos:

4.13-21 é uma parábola jurídica que descreve um conflito entre a floresta e o mar.

4.28-32 é uma parábola sobre o plantar e o colher da maldade.

4.38-43 é uma parábola que compara o fato de a mulher grávida, ao final dos nove meses, não poder adiar o nascimento da criança com a realidade de que o fim dos tempos também não poderá ser adiado.

7.49-61 é uma parábola de juízo que compara o maior valor de metais mais raros com o maior valor daqueles que são salvos.

8.1-3 reconta em formato resumido a parábola dos metais.

8.41-45 é uma parábola acerca de um fazendeiro que semeia suas sementes, mas nem todas crescem, a qual visa a demonstrar que nem todos os que forem semeados na terra serão salvos.



9-30-37 é uma parábola de contraste que tem por objetivo demonstrar que as pessoas que não obedecerem a lei perecerão, ao contrário da terra (ou outros objetos) que permanecerão mesmo depois da destruição daquilo que neles for colocado ou semeado.<sup>45</sup>

A similaridade de alguns desses relatos com a parábola do Semeador proferida por Jesus é óbvia. Neste documento, as parábolas são sempre utilizadas pelo divino orador, e não por Esdras. Elas expressam segredos divinos, mas não são reveladoras por si mesmas. *Elas exigem uma interpretação para que o seu significado seja conhecido.*<sup>46</sup> Normalmente este é o caso também com outras parábolas em outras fontes.

A obra *Antiguidades Bíblicas* 37.1-5 do Pseudo-Fílon reconta a fábula das árvores e do espinheiro registrada em Juízes 9.1-21. E, de forma ainda mais marcante, a passagem contida em 47.1-10 nos relata a fábula de animais que não foram provocados pelas falhas de um leão enquanto muitos animais eram destruídos. Esta fábula reflete a falha do povo ao ser provocado por Miquéias até que muitos deles foram destruídos (numa descrição de Jz 20.1-48).

2º *Baruque* 22—23 nos faz lembrar das parábolas interrogativas, pois nelas Baruque recebe uma série de questionamentos (por exemplo, "Quem inicia uma viagem e não a completa?"), que são respondidos de forma negativa e, depois, é perguntado por que ele fica incomodado com as coisas que não sabe. Os capítulos 36—40 apresentam uma descrição alegórica pormenorizada da floresta, da videira, da fonte (o Messias), do cedro junto com uma interpretação igualmente pormenorizada. Os capítulos 53—74 mostram um apocalipse de águas acompanhado por uma detalhada explicação histórico-escatológica. Elas se aproximam mais das revelações apocalípticas do que das parábolas, e se assemelham, de certa forma, às visões do *Pastor de Hermas*, entretanto o seu caráter alegórico não pode ser desprezado.

4º *Baruque* 7.26,27 é uma similitude que Jeremias oferece a Baruque: "Pois isto é semelhante ao pai que tinha somente um filho e este filho tenha sido levado para ser castigado; as pessoas que o consolam cobrem o seu rosto para que ele não veja a forma como o seu filho está sendo punido... De maneira similar Deus também teve misericórdia de vós e não permitiu que entrasses em Babilônia para que não visses a opressão do povo".



Fossiveimente, algumas parábolas rabínicas têm sua origem em uma énoça tão remota auanto o nprimeiro século, mas isso é difícil de ser demonstrado com casos específicos. David Instone-Brewer sugere que *t. Pe'ah* 3.8 seja uma parábola de uma época em que o Templo ainda estava de pé, pois nela vemos um homem pedindo ao seu filho para que sacrifique dois animais no seu lugar.<sup>47</sup> Esta não se trata de uma parábola, mas de ou seja, um caso ou precedente, como ela é classificada. Existe alguma semelhança com um *paradeigma* grego, um exemplo, mas os precedentes e os exemplos pertencem a gêneros diferentes. Ela é simplesmente uma história acerca de um homem devoto que era extremamente zeloso na observância da lei. Ela é apresentada como um precedente histórico, que não se assemelha a nenhuma das histórias de Jesus que jamais têm a pretensão de serem históricas. D. Flusser declarou que *m. 'Abot* 1.3, uma parábola acerca da obra atribuída a Antígono de Soco (cerca de 180 a.C.) é a mais antiga evidência das parábolas judaicas. Ele, obviamente, aceita de forma acrítica a atribuição desse dito ao seu rabino. As parabolos sao atn buídas a outros rabinos cia anti^vuciacle con^o Hiliel, o ancião (ca. 30 a.C.; Lev. Rab. 34.3),<sup>48</sup> Johanan bem Zakkai (ca. 80 d.C.) ou Gamaliel, o ancião (ca. 40 a.C.; por exemplo, *'Abot de Rabbi Naíhan* 40.10) e poderiam ter mesmo surgido no primeiro século, mas, novamente, a incerteza que ronda essas afirmações acaba inviabilizando todo conhecimento seguro a respeito da datação desses documentos.

O mais surpreendente acerca desse material hebraico primitivo é que, apesar de haver formas que claramente fazem o uso do raciocínio em forma de parábola, pouca coisa se aproxima das parábolas narrativas de Jesus.

## Os Escritos Greco-Romanos

Um número significativo de livros já foi escrito a respeito do uso das parábolas no meio judaico e rabínico, mas existe um número relativamente pequeno de obras para abordar a ocorrência delas no mundo greco-romano. Isto é de se lamentar, pois tanto gregos, quanto romanos faziam uso de analogias, parábolas e ditos assemelhados às parábolas de forma tão intensa quanto todas as demais culturas. Vários retóricos debatem a forma e o uso das parábolas e dos seus gêneros correlatos. Além



disso, a interação entre a cultura judaica e a gentia no primeiro século é fato. Apesar de as parábolas greco-romanas apresentarem diferenças significativas das parábolas de Jesus, algumas delas claramente apresentam o mesmo padrão. A alegação de que as parábolas de Jesus são algo inusitado, feita por algumas pessoas, denota a falta de uma análise mais aprofundada na literatura greco-romana. As porções mais aproximadas das parábolas de Jesus são encontradas nos escritos dos filósofos, ou de outros, os quais confrontam as pessoas pelas suas falhas e que apresentam uma semelhança óbvia com o uso profético das parábolas do Antigo Testamento feito por Jesus.

O campo semântico da palavra *parabole* neste contexto não chega perto da abrangência do vocábulo hebraico *mashal* nem do termo *parabole* no Novo Testamento. Neste contexto específico, esta palavra se refere a uma comparação simples e, ocasionalmente, a uma forma mais elaborada, ou pode apresentar um sentido completamente diferente do tema do nosso estudo.<sup>50</sup> *Parabole* não é um termo comum e outras palavras também são utilizadas para se referir a comparações ou para expressar o formato literário de parábola: *ekon*, *ainos*, *mythos*, *logos*, *eparadeigma*. Uma das maiores dúvidas está relacionada ao motivo por que os tradutores da Septuaginta decidiram traduzir *mashal* como *parabole*, já que este termo, no geral, refere-se a uma comparação simples e o vocábulo hebraico original era bem mais abrangente. Outra questão ainda mais intrigante é por que a tradição dos Evangelhos faz uso do termo *parabole* para se referir a formas mais extensas de narrativa, um uso para o qual existe muito pouco precedente.

Não poderemos tratar as parábolas greco-romanas com justiça,<sup>51</sup> entretanto poderemos reconhecer a frequência desse gênero literário. Às vezes se fala das parábolas nas obras de Homero, só que os exemplos citados não podem ser comparados aos utilizados por Jesus. Em Homero, as parábolas são narrativas simbólicas ou alegóricas, tal como os relatos de "Polifemo, o ciclope" (Odisséia, 9.166-566) ou dos remadores e das sereias (12.37-200) ou, ainda, da descrição de pessoas que oram como as filhas de Zeus (Ilíada 9\*502-514). Imagens expandidas ocorrem com frequência nos escritos homéricos,<sup>52</sup> mas representam mais descrições poéticas do que algo comparável às similitudes utilizadas por Jesus. Para termos exemplos mais pertinentes de parábolas, fiz uma lista dos seguintes relatos coligidos a partir de uma variedade de fontes.



Uma parábola contada por Heródoto (*Histórias* 1.141, século V a.C.) acerca da tentativa malograda do rei Ciro de convencer as cidades jônias e eólias a aderirem à uma revolta contra Creso é normalmente apresentada como o primeiro testemunho dos manuais de Retórica. Depois da derrota de Creso, essas cidades enviaram mensageiros oferecendo-se para se colocar na posição de súditas de Ciro nos mesmos termos em que serviam a Creso. Essa proposta foi rejeitada por Ciro com a seguinte história:<sup>53</sup>

Uma vez, disse ele, havia um tocador de flauta que avistou peixes no mar e tocou a sua flauta pensando que eles pudessem ser atraídos para fora da água. Depois de perder a esperança, ele lançou uma rede e capturou uma grande quantidade de peixes, muitos dos quais foram retirados da rede, mas continuavam insistindo em pular dentro dela. E ao vê-los pular, ele disse: "Eu lhes ofereci o melhor, agora parem com a sua dança, pois vocês não saíram para dançar para mim quando eu toquei para vocês".

Esta parábola era uma expressão que nem necessitava de explicação. Ao receber a sua mensagem, as cidades se fortificaram para a guerra. As correspondências na analogia são óbvias: Ciro é o flautista, as cidades são os peixes, sua recusa à dança era a recusa a se unir às forças revoltosas de Ciro e o pulo deles para retornar à rede corresponde à sua tentativa presente de agradar Ciro, entretanto, não era necessário que ninguém ~~decifrasse~~ ou decifrasse essas correspondências. Elas eram óbvias porque, a exemplo do que ocorria com as parábolas de Jesus, essa história foi contada dentro de um contexto. Posteriormente, Esopo se apropriou dessa parábola (Bábrio 9), mas sem o seu contexto e sua intenção original e recebendo uma aplicação insípida e genérica.<sup>54</sup> Ela apresenta um valor mínimo quando o seu contexto original não é considerado. Sua vitalidade plena depende daquele contexto específico.

Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C.) faz um relato a respeito de Agrippa Menenius, um homem eloquente que foi enviado para sufocar uma rebelião no ano 494 a.C. (*Ab Urbe Condita* 2.32):

Ao ser admitido no acampamento, ele disse meramente ter relatado a seguinte fábula, no estilo estranho e grosseiro daquela



época: No tempo em que os membros do homem não estavam sempre de acordo uns com os outros, como ocorre nos nossos dias, mas cada um tinha a sua própria ideia e voz própria, as outras partes pensaram que seria injusto que elas tivessem o incômodo, a preocupação e o trabalho de prover tudo para a barriga, enquanto ela ficava quieta no meio de todos sem fazer nada e desfrutando das coisas boas que eles a concediam; por isso, eles conspiraram que as mãos não deveriam mais levar a comida até a boca, nem a boca aceitar qualquer coisa que lha fosse oferecida, tampouco os dentes deveriam mastigar o que recebessem. Enquanto tentavam provocar a submissão da barriga por via da fome, os próprios membros e o corpo como um todo foram reduzidos a uma fraqueza extrema. Assim, ficou claro que a tarefa executada pela barriga não tinha nada de fútil, e que ela não podia ficar mal-nutrida sem que os outros membros também fossem afetados, pois dela as outras partes do corpo recebem tudo o que é necessário para viver e crescer, quando tudo é dividido igualmente entre as veias e é enriquecido com a comida digerida — ou seja, no sangue. Traçando um paralelo com esta história a fim de demonstrar a semelhança das dissensões internas dos membros do corpo para com a ira da plebe contra os Pais, ele conquistou a mente dos seus ouvintes.

Dentre muitos exemplos de Sêneca (4 a.C-65 d.C.) temos uma parábola interrogativa com uma explicação:

E, portanto, não existe razão para você pensar que um homem tenha vivido muitos anos por causa dos seus cabelos brancos ou das suas rugas; não, ele não viveu muito tempo — simplesmente existiu por muito tempo. Pois se você imaginar que um homem tenha feito uma longa viagem, mas que tenha enfrentado uma tempestade severa tão logo deixou o porto, e perambulou para cá e para lá no seu barco por causa de uma sequência de ventos que lhe sobreveio, vindos das mais variadas direções, que o fez andar em círculos em torno da sua rota, o que lhe parece? Na verdade, ele não viajou muito, mas balançou-se bastante oceano adentro sem sair do lugar. (*De Brevitate Vitae* 7.10).



Sêneca também pergunta: "Será que alguém desejaria apunhalar um inimigo com tal força que sua própria mão ficasse presa no corte feito nele e essa pessoa não pudesse mais se recuperar do golpe desferido nesse inimigo? E esta arma é a ira e é difícil se recuperar dela" (De Ira 2.35.1). Similar à frase de Jesus que declara que facilmente enxergamos o cisco no olho do irmão, Sêneca escreve: "Vocês olham para as espinhas dos outros, quando vocês mesmos estão cobertos de furúnculos" (De Vita Beata, 21 A).<sup>55</sup>

Plutarco (46 d.C. — pouco depois do ano 120 d.C.) frequentemente utilizava comparações e o gênero das parábolas. Ele conta uma história em que o vento derrotou o vento norte na tentativa de fazer ou não que um homem tirasse o seu manto. A crueldade do vento fez com que o homem abraçasse com mais firmeza a sua roupa, mas o calor do sol fez com que ele a removesse. A história é aplicada a mulheres cujos maridos tentam remover as suas extravagâncias. Se os maridos fazem uso da força, as esposas resistem de forma contínua, mas se usam a razão, as esposas passam a praticar a moderação (Mor. 139D-E, "Advice to Bride and Groom" [Conselhos para Noivas e Noivos]). O mesmo documento fala de um escravo fugitivo que foi pego se escondendo em um moinho onde trabalham os escravos e cujo mestre declarou: "Onde mais eu imaginaria lhe encontrar se não fosse aqui?" A aplicação é uma alerta à mulher que, por causa dos ciúmes, pede o divórcio, já que isso era tudo o que a sua rival desejava (144<sup>a</sup>). Plutarco também se refere à galinha de Esopo em uma situação em que os inimigos perguntam a respeito do conflito que um homem trava com o seu próprio irmão. A galinha responde ao gato que pergunta acerca do estado de saúde da ave doente: "Estou muito bem, se você ficar longe daqui". Plutarco acrescenta — num estilo que lembra muito um *nimshal* encontrado em uma parábola judaica ou do Novo Testamento — "Assim (*houtos*) diríamos para o tipo de pessoa que propõe falar em disputas, faz questionamentos e tenta descobrir alguns segredos" (Mor. 490C, "Do Amor Fraternal").<sup>56</sup>

Os *Discursos* e o *Enchiridion* de Epíteto (55-135 d.C.) são cheios de comparações e ditos que se assemelham às parábolas. Como vários outros autores, Epíteto tem parábolas interrogativas que se aproximam ao formato das parábolas interrogativas de Jesus (por exemplo, Diatr. 1.27,19: "Quem dentre vós que quando deseja se banhar vai a um moinho?").<sup>57</sup> Ele compara as pessoas que não conseguem atingir a excelência por estarem satisfeitas com algumas conquistas menores a pessoas que em-



barcam em uma viagem, mas ao parar em uma hospedaria confortável, jamais atingem o seu objetivo final (2.23.36-41). Em uma parábola que guarda traços da parábola do Valente contada por Jesus, Epíteto compara a pessoa que investiga o cinismo com um intruso que se alega o dono da casa e oferece uma explicação da analogia introduzida por "assim" (*Cbontos*) (3.22.1-5). As preocupações da vida são comparadas às tarefas executadas em um barco ou às obrigações de um soldado (3.24.32-37). O corpo é comparado a um burro que leva uma pesada carga e várias correspondências são feitas acerca do burro e a sua pequena rédea, sua pequena sela de carga, etc. (4.1.78-80). As pessoas incentivadas a guardar a sua filosofia para si mesmas durante certo tempo, que é a forma como o fruto é produzido nas plantas, com a semente enterrada e escondida, dando-se o tempo para que ela cresça lentamente. A imagem é desdobrada por completo para descrever o desabrochar prematuro e os riscos das intempéries, e as correspondências servem como uma advertência daquilo que pode acontecer às pessoas (4.8.36-40). A vida é comparada a uma viagem em um navio, no momento em que temos a permissão para descer no litoral por certo tempo. Várias correspondências existem entre o que podemos encontrar no litoral e o que temos na vida (*Ench.* 7).<sup>58</sup>

As fábulas de Esopo apresentam uma relação óbvia, mesmo que distante, com as parábolas bíblicas, bem como com outras fábulas conhecidas.<sup>59</sup> Na verdade, "Esopo" é mais uma classificação genérica do que uma referência a uma pessoa. Nós normalmente pensamos que as fábulas são contos moralistas a respeito de animais e plantas que falam e agem como humanos. Elas são moralistas, mas nem todas se referem a plantas ou animais. Muitas tratam das ações dos seres humanos e algumas dizem respeito a deuses.<sup>60</sup> Apesar de serem formalmente relacionadas em termos de estrutura, as fábulas de Esopo são, de diversas formas, diferentes das parábolas de Jesus. A diferença primária ocorre em termos de teor e contexto. As fábulas foram escritas e reunidas, primeiramente, para proporcionar diversão e, em segundo lugar, para ensinar bons conselhos, normalmente, de maneira alegre e satírica. Elas eram contadas pelo seu valor próprio e não faziam parte de narrativas maiores ou de contextos específicos.<sup>61</sup> Isso é muito diferente do que ocorre com as parábolas de Jesus, que foram contadas no contexto do seu próprio ministério e serviam para explicar a sua mensagem. As parábolas de Jesus podem até ter, por vezes, apresentado uma boa dose de humor, mas tinham por objetivo principal a provocação e não a diversão.



Os prólogos dos vários livros de *Fedro* e *Bábrio*, as duas coleções nas quais as fábulas de Esopo estão preservadas, são especialmente instrutivos, mas precisamos lembrar que essas coleções surgiram centenas de anos depois do próprio Esopo. *Fedro* e *Bábrio* são do início e do final do século I, respectivamente, e acredita-se que Esopo viveu no início do século VI a.C.. Os dois compiladores indicam que estão fazendo uso da forma de Esopo nas suas próprias contribuições e "Fedro" assegura aos seus leitores que ele tenta preservar o espírito do "famoso ancião", mesmo tendo inserido coisas suas na obra. Posteriormente, ele alega que com as suas contribuições pavimentou uma rodovia onde Esopo abriu uma trilha.<sup>62</sup> "Promythia", identificações do assunto, foram acrescentadas no início das fábulas, aparentemente para servir como uma espécie de índice e "epimythia", morais e aplicações, vêm depois da fábula para mostrar a sua intenção. Algumas das "epimythia" não se encaixam muito bem com os relatos e a maioria delas é considerada como acréscimos posteriores. Isso não deve ser presumido, pois algumas alegam ser procedentes do próprio autor (*Fedro* 4.11; 5.10) e este tipo de explicação era, muitas vezes, necessária (por exemplo, *Bábrio* 74),

Mais importante do que as fábulas de Esopo é a obra *Progymnasmata* de Theon em função do que estes exercícios revelam a respeito do gênero das fábulas/parábolas. Theon viveu, provavelmente, no primeiro século d.C., e as "progymnasmata" eram livros-texto que apresentavam exercícios preliminares para a instrução na Retórica. As análises das fábulas, da "chreia" e outras formas foram desenvolvidas para auxiliar os alunos a compreender o gênero de cada uma das obras, o seu uso na argumentação e para fazer com que os alunos se tornassem peritos em composição de textos. Além de recitar a fábula, combinando-a com uma narrativa, expandindo-a e condensando-a, os estudantes também declinavam as parábolas. Ou seja, eles deveriam contar a parábola fazendo uso das várias declinações e números existentes no idioma grego.<sup>63</sup>

A atenção deveria ser lançada às "chreiai" e suas elaborações. Uma "chreia" (a palavra grega para "necessidade" ou "o que deveria ser suprido") é um dito incisivo introduzido por uma breve descrição da situação na qual ele foi intencionalmente mencionado por uma figura histórica bem conhecida. Por exemplo, Isócrates disse: "A raiz da educação é amarga, mas o seu fruto é doce". Coletâneas desse tipo de "ditados úteis" aparecem em data tão tardia quanto o quarto século a.C. A instrução



normalmente incluía exercícios (*progymnasmata*) para a elaboração e defesa das "chreiai", e apesar da existência de vários esquemas para esses aperfeiçoamentos, pelo menos a partir do segundo século d.C. a analogia (*ek tou parabolēs*[sic]) é parte regular do aperfeiçoamento, normalmente no quinto estágio, seguida de um exemplo histórico específico (*paradeigma*).<sup>64</sup> Esta forma de argumentação é muito mais antiga do que o segundo século,<sup>65</sup> e somente reforça o quanto as parábolas e as fábulas eram importantes no mundo greco-romano.

Descrições anteriores de parábolas e sua função retórica também são importantes para a compreensão do seu papel no mundo antigo. Obras no campo da Retórica são manuais para a argumentação e persuasão, e elas explicitam o funcionamento dos componentes da persuasão. Exemplos e parábolas são regularmente vistos como formas de argumentação. Na sua obra *Arte Retórica*, Aristóteles distinguiu dois tipos de exemplos (*paradeigmata*): os históricos e os inventados,<sup>66</sup> sendo que os últimos são subdivididos em comparações (*parabole*) e fábulas (*logoi*). O seu exemplo de parábola é o argumento de Sócrates em defesa de que os magistrados não deveriam ser escolhidos por sorteio, da mesma forma que os atletas ou os timoneiros dos navios também não o deveriam.<sup>67</sup> Ele acrescenta que é mais fácil inventar exemplos do que encontrar exemplos históricos, mas que estes últimos são mais úteis.<sup>68</sup>

Na verdade, nem todos seguiam as recomendações de Aristóteles! Descrições mais detalhadas e instrutivas de comparações (com exemplos) aparecem na obra *Rhetorica ad Herennium* e na *Institutio Oratória* de Quintiliano. A primeira apresenta quatro objetivos de comparação e quatro formas correspondentes de apresentação.<sup>69</sup> O autor reconhece tanto os pontos múltiplos de comparação, quanto o fato de a semelhança não necessariamente precisar ser aplicada à comparação como um todo.<sup>70</sup> Quintiliano apresenta uma longa análise de prova por comparação em *Inst.* 5.11.1-44. Apesar de os autores romanos preferirem a palavra latina *similitudo* ("comparação") como tradução da palavra grega *parabole* e *exemplum* ("exemplo") como tradução de *paradeigma*, Quintiliano preferia, como faziam muitos gregos, aplicar *paradeigma* ("exemplo")<sup>71</sup> a todas as comparações. Na sua concepção, os exemplos — fossem eles reais ou fictícios — eram as provas mais importantes da comparação. Ele sabia que as parábolas poderiam ser parciais ou completas e que elas comparavam coisas cuja semelhança não é tão óbvia.<sup>72</sup> Ele não apreciava



tanto as fábulas em função de exercerem uma atração especial sobre as mentes mais rudes e iletradas (5.11.19).<sup>73</sup> Ele discorreu exaustivamente sobre as metáforas, que eram o ornamento supremo da oratória (8.2,6 e 8.6.4-18) e, apesar de os teóricos modernos rejeitarem a sua teoria de substituição das metáforas, a sua abordagem continua válida. Ao contrário dos eruditos contemporâneos, ele via as alegorias como uma forma legítima de argumentação que é frequentemente utilizada na oratória, sendo bastante natural até mesmo para as pessoas com pouca eloquência. Os exemplos que ele apresenta não se tratam de narrativas tão extensas como as parábolas alegóricas contidas nos Evangelhos, mas demonstram que ele não se surpreenderia com o estilo das parábolas de Jesus. Outras partes do debate moderno acerca das parábolas do Novo Testamento são também antecipadas por Quintiliano. Ele fez distinção entre as alegorias puras e as formas mistas (em parte metafóricas e em parte literais), alertou contra a obscuridade nas parábolas e relatou acerca de debates onde se discutia se os seus exemplos eram alegorias ou se as alegorias necessariamente envolveriam a obscuridade. Ele também argumentou que a alegoria poderia ser uma maneira sábia de escamotear palavras rudes em formato gentil.

A importância do material oriundo dos retóricos é somente parcial nas suas tentativas de categorizar e instruir acerca da função das diferentes formas. Esses trabalhos também mostram a popularidade das parábolas e dos ditos afins no mundo greco-romano e o fato de as pessoas investigarem a sua efetividade de maneira séria. As parábolas de Jesus não teriam soado estranhas para os gentios.<sup>74</sup>

## **A Igreja Primitiva**

Pouco precisa ser dito acerca do uso das parábolas na Igreja Primitiva, pois sua ocorrência era muito rara. As analogias ocorrem nas epístolas neotestamentárias (por exemplo, 1 Co 9-26,27) e Paulo nos proporciona uma leitura alegórica da história de Sara e Agar (Gl 4.21-31), mas não existe nada que se aproxime das parábolas sinóticas. A palavra *parabole* ocorre em Hebreus 9.9: o Dia da Expição era um *símbolo* ou *ilustração* da ineficácia da velha ordem e em 11.19." *fizurativamente* Abraão recebeu Isaque de volta do mundo dos mortos.



*IClem* 23.4,5 e *2Clem* 11.2,3 utiliza a analogia dos estágios de crescimento de uma videira como argumento contra as pessoas que defendem que todas as coisas sempre continuam como antes, *IClem* 24.1-5 faz uma alusão à parábola do Semeador, mas utiliza a semeadura das sementes, o seu apodrecimento e o seu ressurgimento como um argumento a favor da ressurreição.

A palavra *parabole* ocorre trinta e quatro vezes nos escritos dos Pais Apostólicos, salvo dois que ocorrem no *Pastor de Hermas* (vide apêndice 5, p. 801). *Barnabé* 6.10-17 cita a expressão "terra que mana leite e mel" (Êx 33.3) e "o profeta fala uma parábola do Senhor [*parabolen kyriou*Y- Vários textos do Antigo Testamento, portanto, são compreendidos de maneira alegórica ao se referirem à nova criação em Cristo, na qual os cristão são as pessoas que entram na boa terra e o "leite e mel" é compreendido como o alimento da fé na promessa por intermédio da Palavra. *Barnabé* 17.2 utiliza o plural *parabolai* para indicar que quando ele escreve acerca das coisas do presente ou do futuro, o leitor acabará não compreendendo, pois elas estão ocultas em parábolas.

Muitas das ocorrências de *parabole* no *Pastor de Hermas* se referem a descrições alegóricas aperfeiçoadas. *Vis* 3.2.4-3.8 apresenta uma longa descrição de uma torre de pedras construída sobre a água, que é especificamente chamada de "as parábolas da torre" [*tas parábolas tou purgou*] (3.3.2). A torre é interpretada como sendo a igreja — edificada sobre a água porque Hermas é salvo por intermédio da água. Os seis moços que constroem e outras pessoas que carregam as pedras são interpretadas como anjos, e as várias pedras são especificamente interpretadas como as mais variadas pessoas em suas relações com a Igreja, sejam elas apóstolos, líderes eclesiásticos, justos, pecadores para os quais o arrependimento continua sendo uma opção, os ímpios, etc. As sete mulheres ao redor da torre representam a fé, a continência e outras virtudes. O vocábulo *parabole* também é utilizado para se referir a formas mais breves. *Vis* 3.12.1-3 relata uma parábola de uma pessoa idosa que foi rejuvenescida por uma herança, que é interpretada como a renovação de Hermas ao ouvir a revelação.<sup>75</sup> *Nland.* 11.18-20 utiliza o termo *parabole* em referência à impossibilidade de atirar alguma coisa ao céu (na prática, um enigma) para demonstrar que as coisas terrenas têm pouco poder, ao passo que mesmo as pequenas coisas do alto (como o granizo ou a água) têm uma grande força, tal como ocorre com o Espírito.



A terceira maior porção do *Pastor de Hermas* é, de forma óbvia, normalmente chamada de *Similitudes*, e a palavra *parabole* ocorre como título das subseções contidas nesta porção do livro.<sup>76</sup> Dez parábolas são destacadas, mas elas representam muito mais imagens ou visões do que qualquer coisa que pudéssemos chamar de parábola, e também recebem explicações similares às explicações das visões apocalípticas, as quais estão muito distantes das que acompanham as parábolas dos Evangelhos ou os escritos rabínicos. Duas parábolas merecem a nossa atenção especial: a do Ulmeiro e da Videira {*Sim.* 2.1-10) e a do Campo e do Servo {*Sim.* 5.2.1-5.7.3). A dependência que a videira tem do ulmeiro para produzir bons frutos é compreendida como uma referência à dependência que os ricos têm dos pobres para serem verdadeiramente produtivos. A parábola do Campo e do Servo, que é influenciada pela parábola dos Lavradores Maus (Mt 21.33-45; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19), fala de um servo que vai muito além da ordem dada pelos seu senhor acerca do cuidado pela vinha. Na explicação extensa e detalhada dessa parábola, o servo é visto como o Filho de Deus, as videiras são o povo de Deus, as cercas são os anjos, o mato as iniquidades e vários outros itens recebem também um significado teológico. A parábola 9 é uma ilustração das doze montanhas, e a explicação retorna à imagem da torre e das pedras de *Vis.* 3.2.4-3.8.11 para dar uma descrição alegórica ainda mais detalhada da igreja e da estimativa que Deus faz da validade dos seus componentes. Vários textos demonstram que as parábolas precisam ser interpretadas.<sup>77</sup>

Para tratarmos do assunto na sua totalidade, devemos também acrescentar que *Atos de Filipe* 135, que apresenta uma coleção de nova perguntas semelhantes a parábolas,<sup>78</sup> e *Atos de João* 67, que apresenta quatro analogias para demonstrar que a validade da fé somente será vista no final das nossas vidas.

Antes de passarmos à análise de outros escritos, é importante fazermos uma avaliação. Nenhuma das analogias encontradas pode ser equiparada às parábolas sinóticas. Os autores têm expectativa de que as parábolas necessitem de explicação e são presumidas correspondências detalhadas entre a imagem e realidade. Entretanto, até onde as evidências podem demonstrar, ainda não houve um cristão capaz de imitar Jesus na sua habilidade de contar parábolas.



## Os Escritos Judaicos Posteriores

Ao nos referirmos aos escritos judaicos posteriores, estamos tratando de uma produção literária que se inicia no século II e vai até o século VII d.C, ou a datas ainda mais recentes. É possível que parte do material citado anteriormente — na seção que tratou dos Escritos Judaicos Primitivos — na verdade, encaixe-se aqui, entretanto, a ênfase principal neste momento estará voltada para os escritos rabínicos.

Com as parábolas rabínicas a análise muda radicalmente de rumo. Aqui existe uma fartura de materiais,<sup>79</sup> e alguns deles são idênticos ou se aproximam muito das parábolas de Jesus em termos de estrutura, fórmulas introdutórias,<sup>80</sup> imagens utilizadas (senhores, mestres, etc.), estruturação, interpretação e fórmulas utilizadas na transição para as interpretações.<sup>81</sup> As similaridades são tão grandes que os eruditos normalmente consideram que Jesus se serviu dessa coleção de parábolas rabínicas. Isso é possível, e até mesmo provável, mas não pode ser demonstrado, pois não se pode provar que qualquer uma dessas parábolas rabínicas posteriores existiam antes do ministério de Jesus. Além disso, a *Mishnah*, o documento mais antigo dentre os materiais rabínicos, não apresenta nenhuma parábola narrativa. É preciso cautela, pois mesmo onde existe similaridade, também ocorrem diferenças significativas entre as parábolas de Jesus e as contadas pelos rabinos, principalmente no que diz respeito aos motivos e à teologia. As parábolas rabínicas normalmente tinham por objetivo explicar passagens das Sagradas Escrituras ou as "Regras da Halakha" para o viver diário, ao passo que as parábolas de Jesus explicam e proclamam o Reino,<sup>82</sup> R. M. Johnston sugeriu que muitas das parábolas de Jesus parecem ter por intenção fazer uma inversão dos valores convencionais, ao passo que as rabínicas têm por objetivo reforçá-los. Esta afirmação é digna da nossa reflexão, mas é verdadeira somente em parte, como reconhece o próprio Johnston.<sup>83</sup> As parábolas rabínicas normalmente não possuem o caráter profético das parábolas do Antigo Testamento ou das contadas por Jesus e são menos confrontadoras. Independentemente das diferenças, a similaridade das parábolas rabínicas com os ditos de Jesus derrubam qualquer sugestão de que este material não mereça ser analisado.



Uma questão preliminar precisa ser tratada — a questão da língua original utilizada nas parábolas rabínicas. David Flusser indica que as parábolas rabínicas geralmente surgem a partir do judaísmo palestino, e não dos escritos oriundos na diáspora babilônica, que deu origem ao Talmude babilônico, e afirma que existem somente parábolas no idioma hebreu, e não em aramaico.<sup>84</sup> Mesmo que um rabino falasse aramaico, ao contar as parábolas ele modificaria o seu idioma para o hebraico. Flusser sabia que as expressões e diálogos em aramaico ocorrem de maneira ocasional, mas considerava que a estrutura das parábolas era sempre feita em hebraico. A partir dessa ideia ele implica que Jesus também ensinava as suas parábolas em hebraico.<sup>85</sup> C. Thomas e S. Lauer nos apresentam uma perspectiva ligeiramente diferente. Eles indicam que das 133 parábolas na obra *Psiqua de Rab Kahana*, trinta e seis contêm frases ou expressões aramaicas, principalmente na forma de discurso direto, e que duas parábolas são quase que inteiramente em aramaico e uma outra em uma série de parábolas é, de fato, em aramaico.<sup>86</sup> Eles sugerem que o aramaico ocorre no discurso direto para modelar a parábola (ou, às vezes, a *nimshal*, ou *explicação*) em linguagem popular, mas eles não concordam que todo o aramaico encontrado se refira à linguagem popular. Eles sugerem que houve um renascimento do hebraico por volta do ano 500 d.C., em cuja época as parábolas aramaicas foram readaptadas para o hebraico.<sup>87</sup> O debate acerca da razão por que as parábolas aparecem quase sempre em hebraico continuará,<sup>88</sup> mas não considero que a língua das parábolas rabínicas nos forneça qualquer informação a respeito da língua em que Jesus contava suas parábolas. A Palestina do primeiro século era, para todos os efeitos e intenções, um ambiente trilingue,<sup>89</sup> e Jesus poderia ter contado algumas em hebraico. Mesmo assim, a meu ver, deveríamos ter a expectativa de que o aramaico era a língua em que Ele passou a maior parte dos seus ensinamentos e, por isso, dever-se-ia considerar que as suas parábolas também foram contadas nesse idioma.

Os capítulos subsequentes fornecirão materiais vindos de fontes primárias de diversas regiões, os quais, além de serem paralelos às parábolas de Jesus, também lançam luz sobre elas. As parábolas rabínicas normalmente nos proporcionam esse tipo de paralelo. Às vezes uma parábola hebraica é tão similar a uma parábola de Jesus que se sugere a dependência entre ambas. Entretanto, não apresentarei as fontes primárias por considerar a existência de dependência em qualquer das



direções, nem qualquer tipo de parentesco genético entre elas.<sup>90</sup> Com exceção do Texto Sagrado hebraico e alguns outros lugares onde uma parábola de Jesus pudesse fazer alusão a algum texto hebraico, a minha preocupação foi de apresentar uma maneira de pensar e a forma como as parábolas funcionam, jamais alguma forma de "Teoria da Dependência". Além disso, a data recente de algumas obras exige que façamos uso de extrema cautela. Não se pode traçar uma linha objetiva entre uma parábola rabínica específica, ou das parábolas rabínicas em geral e as parábolas de Jesus. Ademais, muito pode ser aprendido no material de origem rabínica acerca do formato, das funções, do processo de raciocínio analógico e da cultura judaica. Se essas parábolas tivessem recebido mais atenção, exageros como o de Jillicher e outros teriam sido evitados. Uma grande quantidade de material poderia ser considerada a esta altura, porém somente mencionarei os mais importantes e representativos. Outros materiais relevantes serão apresentados nas análises individuais feitas das parábolas.

Numa reminiscência da distinção que Aristóteles fez dos dois tipos de exemplos, os materiais rabínicos fazem uso de dois tipos de prova: a *ma'aseh* (precedente) e a *mashal* (analogia/parábola). Entretanto, existe uma diferença gritante entre a argumentação de Aristóteles e a dos rabinos em função da diferença de cosmovisão e dos objetivos propostos por eles. Podemos nos sentir tentados a enxergarmos as chamadas "histórias de exemplo" e similitudes/parábolas por trás das *ma'aseh* e das *mashal*, respectivamente, mas isso seria um equívoco. As similaridades existem, mas no caso das chamadas "histórias de exemplo" — mais apropriadamente chamadas de "narrativas indiretas simples" — Jesus não estava fornecendo precedentes da forma como os rabinos deixaram precedentes para as "Regras de Halacka", tampouco estava apresentando de forma deliberada incidentes históricos. Somente precisamos verificar os lugares onde a *ma'aseh* é utilizada para confirmarmos quão diferentes elas são das histórias de Jesus.<sup>91</sup> O discurso indireto de Jesus acerca de um tema não é o mesmo que a disponibilização de um precedente para uma decisão rabínica.

Além disso, e de suma importância, é o reconhecimento de que a *ma'aseh* e a *mashal* assumem diferentes significados em vários documentos rabínicos. Em uma análise detalhada das parábolas rabínicas e suas precedentes, Jacob Neusner documentou o desenvolvimento que ambas



tiveram e mostrou que não podemos falar genericamente de parábolas rabínicas.<sup>92</sup> O significado de *mashal* vai de uma simples imagem a uma

imagem expansiva, cegando até uma narrativa com uma estruturação definida. Como ocorre com as parábolas de Jesus, uma *mashal* nos escritos com autoridade, ao contrário da *ma'aseh* nos documentos primitivos, que faz essas três coisas. *Ma'aseh* é utilizada nos contextos da Halakha, e a *mashal* nos da *Aggadah*. A *ma'aseh* tem a função de estabelecer a sua distinção e se aproxima da *mashal* na sua função.

*TsJfMícnp rfcly nmíi' · rlp mitruç nHçprvarmpç mntfn imnnrtíintpç*  
<sup>^</sup>W 1LVAXVAXXWWALWV4WVTWVAVFW^VAT^>MWV^AA

Ele encontra pouco apoio para a ideia de que um conjunto de parábolas autônomas existia em circulação e eram utilizadas em situações apro-

to, a maioria delas era criada pelo texto do qual faziam parte. Elas são específicas de um contexto e formadas em relação às suas *nimshalim*, as explicações interpretativas que acompanham a maior parte das parábolas rabínicas. Algumas poucas apresentam desproporção entre a *mashal* e a *allegoria*. Se considerarmos que as parábolas de Jesus são *allegorias*, não apresentam interpretações e não estão vinculadas a um contexto, isto é, que não foram criadas para os contextos em que apareceram, então, no mínimo, ser-nos-á necessário apresentar evidências que validem esta hipótese. As parábolas de Jesus mostram tão diferentes das suas contrapartes nos escritos rabínicos e veterotestamentários,

oe começarmos peia uocumentação rauinica mais antiga, a iwíSônaú  
(século II d.C.), com exceção de *m.'Abot* ("Ditados dos Pais"), poucas

passagens merecem a nossa atenção: m. *Shabbat* 124b e *Sanhedrin* 107a. Todas se apresentam um tanto rudimentares e mais próximas da linguagem popular. *M. Shabbat* 9:15 acrescenta como um exagero honorífico o fato de não haver mais contadores de parábolas depois da morte do rabino Eliezer, mas o texto não deixa claro qual sentido se desejava dar à palavra "parábolas" (*meshalim*).<sup>99</sup> Em função do contexto da Halakha em que a palavra ocorre, parece mais adequado entender a expressão como "parábolas" no sentido de "fábula", pois elas ocorrem principalmente na *Aggadah*.



Se incluirmos o material do '*Abot*, várias outras passagens são instrutivas, mesmo que esse material não utilize o marcador *mashal* e não possua parábolas narrativas com estruturas definidas.<sup>100</sup> A parábola atribuída a Antígono de Soco (1.3) foi anteriormente mencionada. Seis outros textos são similares às similitudes de Jesus. *Abot* 2.15 apresenta uma inclinação escatológica: "O dia é curto, há muito o que fazer, os trabalhadores estão ociosos, o salário é alto e o senhor da casa tem urgência". A similaridade com a parábola dos Trabalhadores da Vinha é óbvia. Outra inclinação escatológica também aparece em 3.17 com uma analogia de um lojista que concede crédito e cobradores que recebem pagamentos, sendo que tudo está sendo preparado para um banquete. Semelhante à parábola dos Dois Fundamentos proferida por Jesus, as duas analogias contidas em '*Abot* 3.18 se referem à relação da sabedoria com o trabalho: uma árvore que tem muitos galhos e poucas raízes é facilmente derrubada pelo vento, e uma árvore que tem poucos galhos e uma raiz abundante não é afetada pelo vento. Outra parábola com orientação escatológica aparece em 4.16: "Este mundo é como um vestíbulo diante do mundo por vir: prepara-te no vestíbulo para que possas entrar no salão do banquete". Em 4.20, fazendo uso da pergunta "a que se compara?" o aprendizado de uma criança e de um velho é comparado, respectivamente, à escrita com tinta sobre um papel novo ou sobre um papel já apagado<sub>T</sub> e as pessoas que aprendem com o jovem ou com os velhos são comparadas, respectivamente, a quem come uvas verdes e bebe diretamente do lagar e àqueles que comem uvas maturadas e bebem vinho velho, do qual outro rabino alerta que não se deve prestar atenção ao jarro, mas ao que está dentro dele. Em 5.15 uma analogia quádrupla aparece para descrever quatro tipos de pessoas que se sentam diante dos sábios: as "esponjas", os "funis", os "coadores" e as "joeiras". A similaridade com os quatro tipos de terreno apresentados pela parábola do Semeador é óbvia.

Depois da Mishnah as parábolas, então, multiplicam-se. As primeiras parábolas *narrativas* que encontramos nos escritos rabínicos estão no conjunto de escritos conhecidos como Tosefta (aprox. 300 d.C.) e, depois, aparecem em praticamente todos os escritos: nos dois Talmudes, nos vários comentários "Midrashim" e nas coleções de ditados. A mesma parábola pode aparecer em vários documentos com variações. Seis parábolas diferentes são apresentadas para demonstrar que as parábolas



são instrumentos de compreensão da Torá em *Song Rab.* 1.8. Antes de Salomão falar em parábolas, as pessoas não compreendiam a Torá, mas ao criar as *meshalim* ele tornou possível o seu entendimento.

Nas parábolas rabínicas, normalmente, uma estrutura bastante estereotipada é seguida: (1) o ponto a ser ilustrado, (2) uma fórmula introdutória, (3) a parábola, (4) a aplicação, normalmente introduzida por "assim" ou "assim também" e (5) uma citação das Escrituras, normalmente introduzida pela expressão "como está escrito".<sup>101</sup> Às vezes um ou mais desses itens ficam faltando.

Não se pode fazer justiça à enorme quantidade de parábolas nos vários documentos rabínicos. A esta altura, alguns exemplos nos serão suficientes para que sintamos o gosto do que veremos na análise individual das parábolas na sequência desta obra.

*t. Berakot* 1.11:

Não se lembre das coisas passadas, nem considere as coisas da antiguidade (Is 43.18) [...] E propuseram uma parábola: a que este assunto poderia ser comparado? A alguém que seguia por um caminho, foi atacado por um lobo, mas foi salvo do ataque. Ele falava o tempo todo no ataque do lobo. Depois um leão veio e o atacou, mas novamente ele foi salvo. Ele, então, esqueceu do ataque do lobo e só falava do ataque do leão. Até que, passado um tempo, foi atacado por uma serpente, só que, uma vez mais, também foi salva da serpente. Então, esqueceu-se dos dois primeiros ataques e passou a falar o tempo inteiro sobre a serpente que lhe havia atacado. Assim também acontece com Israel: o trabalho árduo mais recente faz com que se esqueça das lutas anteriores.

*y. Berakot* 2.7:

Quando R. Bun bar Hiyya faleceu (ainda jovem}, R. Zeira apareceu para elogiá-lo {com uma exposição de Ec 5.12} ... A que [história] pode {a vida de} R. Bun bar R. Hiyya ser comparada? [A esta:] um rei contratou muitos trabalhadores. Um deles era muito eficiente. E o que fez o rei? Ele o chamou para caminhar longamente junto consigo [ao longo dos canteiros da plantação e não deixou que ele terminasse o seu serviço.} Ao anoitecer, quando todos os trabalhadores



vinham para receber o seu pagamento, ele deu a este funcionário o salário equivalente ao trabalho de um dia inteiro, juntamente com o pagamento dos demais trabalhadores. Os trabalhadores reclamaram e disseram; "Nós trabalhamos arduamente o dia inteiro e este moço somente trabalho duas horas e o senhor lhe dá o dinheiro de um dia inteiro de trabalho?" O rei, então, respondeu-lhes: "Em duas horas este jovem trabalhou e realizou mais do que vocês fizeram em um dia inteiro". Assim, R. Bun dedicou-se arduamente ao estudo da Torá ao longo de vinte e oito anos, [e aprendeu} mais do que um estudante idoso poderia aprender em uma centena de anos.

*b. Ros Hassanah 17b* (acerca de uma pergunta que uma mulher fez a Rabban Gamaliel a respeito de uma aparente contradição entre Dt 10.17 e Nm 6.26):

O sacerdote R. José entrou na conversa e lhe disse: eu lhe contarei uma parábola que ilustrará o tema. Um homem emprestou uma *maneh* ao seu vizinho e estipulou uma época para o pagamento na presença do rei, enquanto o outro jurou pela vida do rei que lhe pagaria. Chegada a época estipulada, o segundo homem não fez o pagamento e foi se justificar perante o rei. O rei, entretanto, disse-lhe: o mal que me fizeste eu perdoarei, mas corre para obter o perdão do homem a quem prometeste o pagamento. Assim também acontece aqui: um texto fala das ofensas cometidas por um homem contra Deus, e o outro das ofensas cometidas por um homem contra o seu próximo.

*Mekilta Beshallah §4* (sobre Êx 14.15):

R. Absalom, o ancião, propondo uma parábola, disse: A que compararemos isto? A um homem que ficou irado com o seu filho e o expulsou da casa. O seu amigo veio falar com ele para lhe pedir que deixasse o filho retornar. Ele, então, disse ao amigo: Você somente veio fazer este pedido em nome do meu filho, mas eu já estou reconciliado com ele. Assim também disse aqui Ele que é Santo a Moisés: Por que motivos choras tu? Não o fazes em nome dos meus filhos? Mas, sabe que já estou reconciliado com eles.



*Sifra Behuqotai* 262.9 (sobre Lv 26.9):

Eis uma parábola: Com o que compararemos esta questão? Ela deve ser comparada a um rei que contratou uma grande equipe, e nela havia certo homem que trabalhou para ele por muito tempo. Os trabalhadores, então, vieram para receber os seus salários e este homem veio junto com eles. O rei lhe disse: "Filho meu, falarei com você e lhe darei uma atenção especial. Estes jovens trabalhadores que contratei trabalharam exaustivamente, mas lhes darei um salário modesto, mas para você entregarei um pagamento substancial". Assim são os israelitas neste mundo: eles buscam a sua recompensa diante do Onipresente, e as nações do mundo também buscam a sua recompensa diante do Onipresente. Mas o Onipresente diz aos israelitas: "Filhos meus, darei uma atenção especial a vocês. As nações do mundo que trabalharam para mim têm trabalhado exaustivamente, mas lhes darei um pagamento modesto. Já para vocês entregarei um pagamento substancial".

\* \* \*

Vários pontos devem ficar claros a respeito dessa nossa visão geral das parábolas do mundo antigo. Jesus não foi o primeiro, tampouco a única pessoa a fazer uso delas; as parábolas são e, possivelmente, sempre foram uma forma humana de persuasão e iluminação. Ao mesmo tempo, salvo no caso dos formatos encontrados no Antigo Testamento e em um grupo limitado de exemplares encontrados em outras obras literárias, não existem evidências de trabalhos precursores das parábolas narrativas de Jesus. Alguns exemplos oriundos da literatura rabínica podem ser datados no primeiro século, mas não se têm certeza absoluta a esse respeito. Os ensinamentos no formato de parábolas não é exclusividade de Jesus, e não temos evidências de que alguma outra pessoa antes dEle tenha feito uso das parábolas de forma tão frequente e tão contundente.

Podemos alcançar outras perspectivas sem deixarmos de lado as evidências. Com exceção das coleções de fábulas como as de Esopo, as parábolas foram apresentadas em contextos específicos e sua efetividade *depende da preservação desse contexto. As parábolas, regularmente, têm interpretações.* Às vezes o contexto em que elas são apresentadas torna óbvia a



intenção da comunicação sem a necessidade de uma interpretação, entretanto, a grande maioria das parábolas apresenta a sua interpretação. Além disso, as parábolas, regularmente, apresentam múltiplos pontos de contato que, às vezes, apresentam uma grande sintonia com a realidade que retratam. Às vezes as correspondências se encaixam de modo exato e, outra vezes, não. Mas, como vimos, apesar de as interpretações rabínicas regularmente detalharem as correspondências, a interpretação das parábolas não se refere tanto à busca dessas correspondências, mas principalmente à compreensão de como funcionam as analogias.



# **Graça e Responsabilidade**

As duas parábolas deste capítulo, e de maneira especial a parábola do Credor Incompassivo, são as mais reveladoras e instigantes de todas as parábolas contadas por Jesus. Elas revelam tanto a natureza das parábolas, quanto a essência da mensagem do Reino de Jesus. Elas se concentram, primeiramente, na graça e na responsabilidade, mas poderiam ser agrupadas com parábolas que falam do Reino presente ou a respeito do discipulado.

## **O CREDOR INCOMPASSIVO (Mt 18.23-35)**

Adolf Jillicher considerava esta uma das parábolas mais simples e mais claras que temos da boca de Jesus.<sup>1</sup> Existem aqueles que desvalorizam esta parábola em função da descrição contraditória e desagradável que ela faz de Deus e, por resultado, o que Jillicher pensou que fosse algo simples acabou se transformando, de forma desnecessária, em território espinhoso para a Teologia.<sup>2</sup> A ênfase no Juízo encontrada nesta parábola deve ser comparada a outras parábolas que tratam o mesmo tema, especialmente as parábolas do Joio e do Trigo, do Rico e Lázaro e as parábolas que tratam da escatologia futura.



*Classificação da Parábola*

Esta parábola, que aparece somente em Mateus, é uma parábola narrativa duplamente indireta de dois estágios com um enredo desenvolvido em quatro componentes. Ela tem uma estrutura tripartida que apresenta as três cenas da narrativa seguidas por uma *nimshal* (uma explicação): versículos 23-27: a decisão misericordiosa do rei; versículos 28-30: a decisão incompassiva do primeiro servo; versículos 31-34: a resposta do rei; e versículo 35: a *nimshal* explicativa. Observe a forma como as três cenas se desenrolam:

|            | Cena 1             | Cena 2 | Cena 3   |
|------------|--------------------|--------|----------|
| Introdução | w. 23-25           | v. 28  | v. 31    |
| Palavras   | v. 26              | v, 29  | w. 32,33 |
| Ação       | v. 27              | v. 30  | v. 34    |
| Explicação | v. 35 <sup>3</sup> |        |          |

*Questões que Exigem Atenção<sup>4</sup>*

1. A relação da parábola com o seu contexto, especialmente os versículos 15-20 e 21,22.
2. Qual a intenção de se falar em "10.000 talentos"? Essa quantia não se trataria de uma hipérbole utilizada por Mateus?
3. As personagens são apresentadas como fazendo parte do mundo gentio? Em caso afirmativo, que importância isso tem? Será que Mateus elevou o senhor ao chamá-lo pelo título de "rei"?
4. A parábola termina no versículo 33 ou será que os versículos 34,35 são parte integrante do relato original?
5. O que a parábola ensina? Será que Deus é semelhante ou diferente do rei mencionado na parábola?
6. Será que esta parábola ensina uma forma de "justificação pelas obras" pela qual o nosso perdão aos outros é uma pré-condição para recebermos o perdão divino?
7. Em que intensidade esta parábola é cristológica?
8. Será que Deus estaria sujeito ao perdão ilimitado do versículos 21,22?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

Consulte também materiais oriundos de fontes primárias a respeito da parábola dos Dois Devedores.

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Gênesis 4.24; 2 Reis 4.1; Neemias 5.5; Salmos 103.8-13
- Novo Testamento: Mateus 5.7,25,26; Lucas 12.57-59; Mateus 6,12; Lucas 11.4; Mateus 6.14,15; 7.1,2; 10.8; Marcos 11.25; Lucas 7.36-50; 17.3,4; Efésios 4.32.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> Sir 28.2-4: "Perdoa ao teu próximo o mal que ele te fez, para que os teus pecados sejam perdoados quando tu orares. Será que alguém que guarda a ira contra outra pessoa pode esperar a cura do Senhor? Se não temos misericórdia para com os nossos semelhantes, como poderemos buscar o perdão pelos nossos próprios pecados?"
- Sir 33.26: "... para um mau escravo existe o suplício e a tortura".
- \* Sab 2.19 fala dos ímpios testando os justos por meio de insultos e torturas.
- Sab 11,9 relata que os israelitas aprenderam "como os ímpios foram atormentados (*ebasanizonto*) quando foram julgados na sua ira<sup>>9</sup>".
- Sab 12.23 fala que Deus atormentou (*ebasanisas*) os ímpios por intermédio das suas próprias abominações.
- « 2Mac 7.17: Um rei estrangeiro é advertido de que o poder incomparável de Deus torturará (*basaniei*) a ele e aos seus descendentes.
- *T. Zeb* 5.1-3: O *Testamento de Zebulom* fala a respeito da compaixão e da misericórdia, que são incentivadas nesta passagem, pois "tudo o que uma pessoa fizer para o seu próximo, o Senhor também lha fará".



- *X. Gade* 6.3 incentiva o amor a partir do coração e do perdão.
- Josefo, *Ant.* 12.155-85 relata como os ricos compraram o direito aos impostos das fazendas e como José, filho de Tobias, resgatou o povo da dificuldade ao prometer pagar dobrado pela oferta de 8.000 talentos feita pelo direito de cobrança de impostos nas regiões da Coele-Síria, Fenícia, Judeia e Samaria.
- *T. Ab.* 12.18 descreve uma cena de um julgamento em que uma pessoa não é encaminhada aos torturadores, nem colocada no meio dos que estavam sendo salvos.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Diógenes Laércio, *Bion* 4.46 narra o relato feito por Bion de que o seu pai havia praticado sonegação de impostos e que, por consequência disso, ele e toda a sua família haviam sido vendidos à escravidão.
- Quintiliano, *Inst.* 6.3-93: "Novamente, quando o seu assistente {de Afer}, por não saber explicar certas importâncias em dinheiro, ficar dizendo: 'Eu não comi isto: Vivo com pão e água', ele respondeu: 'Mestre pardal, pague o que deve'".
- Juvenal, *Satirae* 14.274 apresenta uma reclamação acerca de um mercador que assume riscos por causa de mil talentos ou uma centena de mansões.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. Sota* 3.8: "...um homem pode ser vendido [para fazer restituição} pelo que ele roubou, mas uma mulher não pode ser vendida [para fazer restituição} pelo que ela roubou".
- *m. Gittin* 4.9: "Se um vendesse a si mesmo e a seus filhos para um gentio, eles poderão não resgatá-lo..."
- *m, Baba Batra* 10.8: "Se um homem agarrasse um devedor pela garganta na rua.,,"
- *t. Yoma* 4.13: "[Se} um homem pecar duas ou três vezes, eles o perdoam. [Mas na] quarta, eles não o perdoam". Com base em Amós 2,6 e Jó 33.28,29 considera-se que este também é o



procedimento de Deus. (Cf. *'Abot de Rabbi Nathan* 40: "Mas se dissermos: "Pecarei e depois me arrependerei", a pessoa é perdoada até três vezes, e não mais"; *b. Yoma* 86b: "Se um homem comete transgressão, a primeira, a segunda e a terceira vez lhe será perdoada, mas a quarta não". O assunto é o perdão por parte de Deus.)

- *t. Sotah* 2.9: "Um homem é vendido como escravo hebreu, mas uma mulher não é vendida como escrava hebreia".
- *Sifre Deut.* 26: "Uma parábola: Um homem tomou emprestado junto ao rei mil *kor* de trigo por ano. Todos disseram: "Será possível que esse homem consiga pagar um empréstimo de mil *kor* em um ano?" Pode ser que o rei tenha lhe dado um presente, mas tenha pego um recibo em troca! Aconteceu de aquele homem perder tudo o que tinha e não conseguir mais pagar o que devia ao rei, então, o rei entrou na sua casa, tomou os seus filhos e filhas e lhes incluiu no livro de bens a seres leiloados, donde todos concluíram que o homem não havia recebido o perdão por parte do rei. Assim também os castigos que sobrevieram a Davi foram muitos..."
- *b. Ros Hassanah* 17b descreve um juramento feito em nome do rei como garantia de pagamento de uma dívida a uma pessoa e, quando o devedor não conseguiu pagar a dívida, o rei perdoou a infração, mas ordenou que o homem fosse pedir o perdão da pessoa lesada.
- *b. Ketubbot* 102a: "Veja — respondeu ele — isto é como se {um credor] estivesse no ato do estrangulamento do devedor em plena rua..." (vide também *b. Baba Batra* 175b-176a).
- *Midr. Tanhumah Mishpatim* 6.7 indica que Deus não é como um homem que exige o que lhe é devido.
- *Midr. Tanhumah Emor* 8.30 (sobre Lv 23.39,40) apresenta uma longa parábola sobre uma província que devia impostos a um rei. O povo não fez o pagamento quando o rei lhe enviou os seus emissários. Então, o próprio rei e os membros da corte foram lá fazer a cobrança. Ao se aproximar da província, três delegações consecutivas vieram ao seu encontro solicitando o perdão do valor devido. Ele perdoou a metade, mais uma metade e, depois, a dívida intei-



ra. A explicação é que o rei é "aquEle que é Santo" e o povo da província é uma representação de Israel, cujos pecados são perdoados nas festividades ao longo do ano. As múltiplas correspondências entre as parábolas e as suas explicações são óbvias.

<sup>m</sup> *Exod. Rab.* 31.1: "Não existe criatura que não esteja em dívida diante de Deus, mas por ser gracioso e misericordioso, Ele perdoa todos os nossos delitos anteriores, como dizem as Escrituras: 'Não te lembres das nossas iniquidades passadas' (SI 79-8). Isto pode ser comparado a uma pessoa que tomou dinheiro emprestado de um credor e se esqueceu da dívida. Depois de certo tempo, ele apareceu diante do credor e disse: 'Sei que estou em débito com o senhor'. O credor, então, respondeu-lhe: 'Por que você me fez lembrar da primeira dívida? Faz muito tempo que havia esquecido dela'. Assim também acontece com o Soberano do Universo. Os homens pecam diante dEle, e Ele, ao ver que não se arrependem, perdoa pecado após pecado e, quando os homens vêm diante dEle da dívida que contraíram anteriormente, Ele simplesmente lhes diz: 'Não fiquem se lembrando dos pecados passados'. Para saber mais sobre a perspectiva de Deus como um "credor" e dos pecados como "dívida", vide também *m. Abot* 3.16, *Gen. Rab.* 85.2; 92.9.

" *Midr. Pss.* 79.5, entretanto, faz um contraste entre uma quantia em dinheiro que não pode ser cobrada de um amigo que não tem como pagar com Deus que faz com que a nossa alma pague a dívida.

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Os aspectos estilísticos de Mateus são abundantes, tal como iniciar uma frase fazendo uso de um particípio e utilizar "então" (*tote*), "é como" (*,homoioo*), "cultuar" / "prestar reverência a" (*proskyneo*) e "sobremaneira" (*.spbodra*). Mateus apresenta uma ênfase redacional na "misericórdia" (*eleos* e vocábulos relacionados): *eleos* em 9.13; 12.7 (citações de Os 6.6); 23.23; *eleeo* em 5.7; 9.27; 15.22; 17.15; 18.33 (duas); 20.30, 31; *eleemosyne* em 6.2-4; e *eleemon* em 5.7. Ele também realça a importância do



coração (*kardia* ocorre 16 vezes — por exemplo, 5.8, 28; 13.15, 22.37) e do perdão (o verbo *aphiemi* ocorre 15 vezes com o sentido de "perdoar", mas o substantivo *aphesis* somente em 26.28).<sup>5</sup> Algumas pessoas sugerem que Mateus foi o primeiro a colocar esta parábola na sua forma escrita.<sup>6</sup>

Mateus 5.7; 6.12,14,15 são passagens diretamente relevantes para esta parábola. O versículo 5.7 enfatiza a misericórdia e 6.12,14,15 realça a ligação direta entre o perdão e o "ser perdoado". Veja também 5.23-26; Lucas 12.57-59; Mateus 5.48 e 7.1,2.

No capítulo 18, o "discurso eclesiástico" de Mateus é cuidadosamente planejado. Os versículos 1-5 dão destaque à pergunta: "Quem é {ou será] grande no reino?" (isto é, no que consiste a grandeza no Reino?), com a resultante ênfase na humildade; os versículos 6-9 se concentram nas tentações do pecado; os versículos 10-14 nos mostram a parábola da Ovelha Perdida; os versículos 15-20 nos dão instruções sobre como se tratar com o pecado na comunidade; os versículos 21,22 abordam a questão do limite no perdão; e os versículos 23-25 apresentam a parábola do Credor Incompassivo. Os versículos 15-20 se constituem no tema central, e o restante do discurso se mostra como um comentário e um balanço das questões.

Os pedidos que os dois servos fazem por paciência (w. 26,29) são quase idênticos.

A compaixão (*splanchnistheis* no v. 27) tem um papel importante no ministério de Jesus.<sup>7</sup> A meu ver, ela é um dos quatro aspectos mais importantes da sua mensagem.<sup>8</sup> Ela também é explicitamente mencionada nas parábolas do Bom Samaritano e do Filho Pródigo (Lc 10.33 e 15.20).

Todos os cinco "discursos" de Mateus terminam com uma ênfase no juízo, na maioria das vezes em formato de parábola.

## ***Informações Culturais***

A maior parte das declarações que Jesus faz acerca de servos (ou escravos) lhes coloca na posição de administradores dos bens dos seus senhores e não na de executores de tarefas subalternas.<sup>9</sup>



Sabemos, pelo menos na teoria, que no contexto judeu uma esposa não poderia ser vendida, que não havia qualquer tipo de instrução de escravidão por dívida e também que a tortura não era permitida.<sup>10</sup> Entretanto, apesar da insistência com que ouvimos isso, as evidências não apontam muito nessa direção. *M. Sotah* 3.8 trata da venda de uma mulher em restituição a um roubo. *T. Sotah* 2.9, apesar de mais breve, é ainda mais explícito. Além disso, o Antigo Testamento relata de forma clara a venda de pessoas para quitação de dívidas (2 Rs 4.1; Ne 5.5; Is 50.1; Am 2.6), uma prática que era comum no mundo mediterrâneo. As leis, obviamente, eram escritas apenas por existirem as violações. Herodes, o Grande, ficou conhecido por utilizar-se de torturadores.<sup>11</sup> O mundo da Palestina do primeiro século certamente conhecia muito bem a venda ou o encarceramento de famílias por causa das suas dívidas e a tortura dos devedores nas mãos de vários opressores.

Um "talento" é uma medida de peso em ouro, prata ou cobre. Ele variava, mas oscilava entre 27 e 41 kg. Dez mil talentos não seriam menos do que 270 toneladas de metal.<sup>12</sup> Dependendo do tipo de metal utilizado, um talento era equivalente a cerca de 6.000 denários e, à base de um denário por dia (cf. Mt 20.2), um trabalhador precisaria de 164.000 anos para quitar a dívida!<sup>13</sup> O salário anual de Herodes, o Grande, segundo informações, seria de 900 talentos: sendo que 200 talentos provinham da receita dos impostos recolhidos na Galileia e Pereia, 100 da receita gerada das regiões sob a jurisdição do seu filho Filipe e 600 talentos dos impostos relativos às áreas controladas por Arquelau (vide Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*, 17.318-20).

O preço de um escravo normalmente variava entre 500 e 2.000 denários.<sup>14</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

A parábola ilustra o perdão de Deus, a necessidade de os homens perdoarem em função de Deus nos perdoar e a advertência do juízo divino sobre aqueles que se negarem a perdoar.



A igreja não alegorizou tanto esta parábola quanto fez com outras, mas alguns teólogos se debateram com as suas dificuldades. Agostinho entendia as dívidas como pecados contra a Lei, e a mulher e os filhos sendo a cupidez (o desejo excessivo) e as obras, respectivamente.<sup>15</sup>

B. Scott sugere que a intenção da parábola é rejeitar a noção de superioridade dos judeus, bom como mostrar a compreensão de que o emaranhamento com o mal é parte do Reino e deve nos levar ao arrependimento.<sup>16</sup>

Em função da forma pouco lisonjeira como Deus é retratado, várias pessoas tentaram vê-la como uma forma de confrontar a opressão e a violência do mundo. Por exemplo, W. Herzog entende que esta parábola está mostrando a inadequação entre a esperança messiânica e a monarquia. Mas, se as pessoas quiserem dar um novo formato para o seu mundo, precisarão buscar inspiração em outros lugares.<sup>17</sup>

### *A Resolução das Questões*

*1, A relação da parábola com o seu contexto, especialmente os versículos 15-20 e 21,22,* A importância dessa parábola não deve ser subestimada, pois a sua posição de destaque no final do discurso eclesialístico a coloca como uma chave hermenêutica para o capítulo como um todo.<sup>18</sup> Jesus se dirigiu aos seus seguidores que já haviam experimentado o Reino, e não aos judeus em geral,<sup>19</sup> e Mateus estruturou esta seção de forma a enfatizar o que significa seguir a Jesus e a forma como isso se relaciona ao pecado e ao perdão.

Vários intérpretes reclamam que a parábola, que trata da necessidade do perdão, não é um exemplo adequado dos versículos 21,22, que rejeitam limites para o perdão.<sup>20</sup> Normalmente os versículos 21,22 são deixados de lado na análise da parábola, o que é compreensível, pois a parábola *não é* uma ilustração da falta de limites no perdão. Entretanto, Davies e Allison certamente estão corretos ao afirmarem que Mateus juntou a parábola aos versículos 21,22 não porque as duas passagens tenham o mesmo ensino, mas porque ambas tratam do tema do perdão, apesar da diferença de ênfase que cada uma possui.<sup>21</sup> Como eles mostram, a estrutura do discurso eclesiológico revela a intenção de Mateus nos versículos 21-35. O seu objetivo era colocar um divisor de águas entre a rigidez e o absolutismo e equilibrar o rígido ensinamento do



parágrafo anterior, que tratava da disciplina na igreja. Além disso, ele procurou evitar relatos estatísticos e incentivar atitudes corretas à correção de outras pessoas (cf. 7.1-5).<sup>22</sup> A parábola não é, nem teve a intenção de ser, uma ilustração de 18.21,22. De acordo com o uso feito por Mateus, *dia touto* ("por isso") no versículo 23 indica uma ligação e não um exemplo ou prova. Este é o caso em sete das dez vezes que ele utiliza essa expressão.<sup>23</sup> Ele faz uso de somente uma parte do tema do perdão: a necessidade de perdoar.

2. *Qual a intenção de se falar em "10.000 talentos"? Essa quantia não se trataria de uma hipérbole utilizada por Mateus?*

A quantidade de dinheiro devida pelo primeiro servo é tão grande que algumas pessoas argumentam que se trata de uma hipérbole utilizada por Mateus.<sup>24</sup> A dívida, sem sombra de dúvidas, é absurda e representa um desafio à nossa credulidade, mas as hipérboles são comuns nas parábolas e elas tendem a apresentar uma *pseudorrealidade*. Entretanto, os números não chegam a ser inconcebíveis. Ester 3.9 relata a promessa feita por Hamã de pagar 10.000 talentos ao tesouro do rei para que ele procedesse à destruição dos judeus, e outros textos também falam de quantias assim elevadas, por exemplo, a menção que Flávio Josefo faz de que Pompeia cobrou mais de 10.000 talentos dos judeus depois da sua conquista.<sup>25</sup> Essa hipérbole pode tanto ter vindo de Mateus quanto do próprio Jesus. O tema central é que a dívida era tão grande que não havia qualquer possibilidade de o servo quitá-la.

A parábola não especifica as circunstâncias, mas o cenário mais provável é que o servo seja uma espécie de "meeiro", que contrata outros trabalhadores. Ou seja, uma pessoa que foi contratada para recolher impostos de uma região específica.<sup>26</sup> Nesse caso, ele seria um escravo ou um "oficial", uma espécie de ministro sobre os impostos? A palavra em questão é *doulos*, normalmente utilizada para se referir a escravos, mas também utilizada para se referir a "ministros da fazenda" ou outros oficiais de governo.<sup>27</sup> Escravos com capacidade normalmente recebiam incumbências como a supervisão das finanças, e esta pode ter sido a situação aqui.<sup>28</sup> Por outro lado, o homem e sua família deveriam ser vendidos *ã escravidão* (v. 25). *Será que vender um escravo *ã escravidão* representa algum tipo de punição?* No fim das contas, as conclusões a respeito da parábola não dependem do fato de ele ser "literalmente" um escravo, mas muito provavelmente do fato de ser um agente contratado.



A palavra "empréstimo" (*daneion*) parece estranha para algumas pessoas, mas não exige que o rei tenha primeiro convertido a dívida em um empréstimo para, só depois, perdoá-la.<sup>29</sup> Apesar da surpresa que *daneion* possa gerar em nós, ela era, sim, utilizada para se referir a dívidas. Muito representativo é uso que Flávio Josefo faz dela (*Ant.* 3.282) ao tratar das dívidas perdoadas na época do Jubileu e em 4º Macabeus 2.8 para se referir ao perdão das dívidas ao final dos sete anos. A intenção da parábola ao descrever a primeira dívida é realçar ao máximo a grandeza do ato de perdão do rei.<sup>30</sup> Mateus 6.12 utiliza "débitos" (*opheilemata*) e "devedores" (*opheiletes*) em referência ao pecado e aos pecadores, de uma forma que também está de acordo com as fontes judaicas.<sup>31</sup> Ninguém ficaria surpreso com a intenção de alguém se referir a Deus e ao perdão dos pecados. As parábolas são estruturadas sobre a realidade que elas procuram retratar (por exemplo, a parábola que Natã contou a Davi). Isso não significa que todos os aspectos devam, necessariamente, manter uma correspondência, mas que a analogia precisa manter um nível mínimo de correspondência para que seja viável.

3. *As personagens são apresentadas como fazendo parte do mundo gentio? Em caso afirmativo, que importância isso tem? Será que Mateus elevou o senhor ao chamá-lo pelo título de "rei"?* Vários intérpretes consideram que a descrição do rei indica que a parábola está falando de um rei gentio.<sup>32</sup> Esta suposição levou B. Scott a pensar que a parábola fosse contada no contexto das atitudes de supremacia predominantes entre os judeus e que ela levaria o leitor a cair em uma armadilha, em uma situação caótica na qual o perdão poderia ser retirado e na qual os demais servos se comportam da mesma forma que o primeiro ao se recusarem a perdoar. Para Scott, a parábola leva a uma experiência maligna por meio das parábolas e ensina que a capacidade de reconhecer o nosso próprio envolvimento com o mal é parte da nossa experiência no Reino. Ela é uma imitação da petição encontrada na oração do "Pai Nosso"; "não nos deixes cair em tentação", e exige que o leitor judeu abra mão da sua superioridade racial.<sup>33</sup>

Não existe uma ligação entre a parábola e a posição de Scott. Este tipo de leitura se constitui em uma distorção da própria parábola, além de alimentar uma expectativa muito elevada com relação aos leitores e, certamente, não representar uma argumentação convincente, mesmo que admitamos a possibilidade de a parábola se referir a um rei gentio,



o que não fica claro a partir do texto.<sup>34</sup> O fato de a palavra *proskynei* (normalmente traduzida como "culto ou adoração") ter sido empregada não é um indicativo de que se trata de um contexto gentílico, como poder-se-á verificar em uma rápida análise do uso dessa palavra na Septuaginta.<sup>35</sup> Esta palavra é, normalmente, utilizada como forma de reverência por um subalterno no trato com o seu superior. O fato de uma família ser vendida à escravidão e a menção à tortura também não necessariamente indica um contexto gentio. *Sifre Deut 26*, citado acima, é similar à nossa parábola, citando crianças vendidas por causa de dívidas, porém, sem pressupor um rei gentio ou, pelo menos, o texto não se preocupa em dar essa ideia. Esse tipo de brutalidade era tão comum na Palestina quanto nas áreas circunvizinhas.<sup>36</sup> Considerar que os judeus da antiguidade não se envolviam com torturas é uma visão romântica que menospreza o fato de muitos judeus serem vistos como "ímpios", e que o zelo pela Torá levava tanto à circuncisão forçada quanto à destruição dos ímpios.<sup>37</sup>

Algumas pessoas sugerem que Mateus incrementou a parábola ao modificar a sua ênfase original a um senhor para um rei, mas se esta era, originalmente, uma parábola do Reino, o uso da metáfora do rei é natural, apesar de incomum.<sup>38</sup> A compreensão de Deus como um rei é um tema comum tanto no Antigo Testamento quanto nos demais escritos judeus.<sup>39</sup> Além disso, o montante da dívida é mais apropriado a um rei e aos seus ministros e, de certa forma, representa um convite para que façamos uma leitura mais aprofundada. A mudança de "rei" para "senhor" (*kyrios*) nos versículos 25-34 é natural já que "senhor" corresponde à referência feita aos servos. As parábolas rabínicas normalmente compararam Deus a um rei,<sup>40</sup> embora os últimos reis presentes na memória da população fossem todos gentios, sem que isso gerasse qualquer prejuízo à analogia. Pessoalmente, duvido muito que a parábola esteja sugerindo um rei gentio, mas se este for o caso, na verdade, este fato não fará diferença alguma à parábola. Devemos lembrar, entretanto, que o Reino dos céus não é meramente comparado a um rei, mas a uma sequência completa de ações nos versículos 23-34.

4. *A parábola termina no versículo 33 ou será que os versículos 34,35 são parte integrante do relato original?* A sugestão de que a parábola deveria terminar no versículo 33 ou mesmo antes<sup>41</sup> apresenta uma argumentação muito pobre a seu favor. Se ela terminasse no versículo 33, o leitor, e não o contador da parábola, deveria fazer o juízo, o que faria dela uma



parábola jurídica, mas nem todas as parábolas deixam essa opção para o ouvinte. A estrutura paralela dos três atos na história demonstra que o versículo 34 pertence,<sup>42</sup> e o "assim" (*houtos*) do versículo 35 também segue um típico costume judeu na aplicação de uma parábola. No nível da narrativa, a pergunta retórica do senhor (v. 33) exige uma resposta, e todos os leitores ficam querendo saber o que acontecerá com o servo.<sup>43</sup> A *nimshal* do versículo 35 somente cumpre a necessária tarefa de explicar o tema da parábola. O linguajar pode colocar uma ênfase às preocupações de Mateus, tais como as questões do juízo e da integridade das ações feitas a partir do coração, mas a parábola, mesmo que tenha sido reestruturada por Mateus, fica incompleta sem a sua seção final. As tentativas de reconstituição dessa parábola sem a citação dos versículos finais parecem ser tentativas claras de distanciar Jesus da ideia do juízo.<sup>44</sup>

5. *O que a parábola ensina? Será que Deus é semelhante ou diferente do rei mencionado na parábola?* O problema com esta parábola é que o rei parece ao mesmo tempo muito simpático e magnânimo e, ao mesmo tempo, problemático no sentido de que acabou voltando atrás no perdão concedido ao enviar o servo, ao final, para as mãos dos torturadores. Esse desconforto diante das ações do rei na parábola surge não somente em função do conceito moderno de correção política, já que, pelo menos, desde a Idade Média as pessoas têm se deparado com o dilema de um Deus que perdoa ainda ser capaz de ser visto como um Deus que julga, quando o julgamento poderia ser uma forma de negar a graça.<sup>45</sup> Essa questão é central nesta parábola, mas está presente ao longo de todo o Novo Testamento, e de igual forma na ênfase no juízo de acordo com as obras, apesar de a salvação ocorrer somente por graça (por exemplo, Rm 2.6; 14.10-12).

A dificuldade dessa questão e desse desconforto com qualquer ideia de um Deus-Juiz fez com que vários intérpretes sustentassem que o rei dessa parábola fosse uma tentativa de ilustrar a forma como Deus *não* agiria. Luise Schottroff sustenta que os ouvintes saberiam que Deus não deveria ser igualado a um rei humano opressor e que identificá-lo com o rei citado nesta parábola seria uma blasfêmia. Para evitar qualquer analogia direta com Deus, ela traduz *houtos* ("assim") no versículo 35 como "como isto, então, pode ser comparado ao reino de Deus?" A exemplo de Jillicher, ela limita a parábola a um ponto, o imperativo do perdão entre os homens e defende que nada é dito explicitamente a respeito



de Deus. Ela conclui que Deus chamará as pessoas a prestar contas por seus atos no Dia do Juízo se elas não se perdoarem umas as outras.<sup>46</sup> Os problemas com essa posição são autoevidentes. O significado que Schottroff dá à palavra *houtos* não é válido, e ela, ao final, ainda conclui que *Deus* exigirá das pessoas uma prestação de contas. Ela procura basear o seu argumento a partir de uma parábola rabínica que fala de uma cidade que não conseguiu pagar os seus impostos ao rei, o que é entendido como o perdão concedido por Deus a Israel, mas apesar de admitir que a parábola identifica o rei como o Rei dos reis, ela nega que o este seja uma imagem de Deus.<sup>47</sup>

A abordagem de W. Herzog é igualmente falha. Ele descreve o rei como uma figura impiedosa, mas se ele for impiedoso, por que deveríamos nos preocupar com o tratamento injusto recebido pelo segundo servo? Ele descreve o primeiro ato do rei como um "ato messiânico de perdão de dívida... que teve por objetivo desencadear atos posteriores de perdão de dívida".<sup>48</sup> Mas se o rei for mesmo um opressor implacável que não representa Deus, de onde vem a sua expectativa de perdão messiânico, e o que motivaria um ato tão generoso? O mais trágico dessas posições é que elas perdem de vista a ilustração maravilhosa da graça magnânima de Deus.

Por outro lado, se o rei representar mesmo Deus, será que não nos restariam problemas similares? Além de vender uma família à escravidão e enviar o seu servo para a tortura, será que Deus não sabia de antemão que o primeiro servo não demonstraria misericórdia para com os outros? Será que Deus precisa de alguém que o comunique o que aconteceu, como o versículo 31 parece sugerir, ou concluímos que os pecados cometidos contra os nossos irmãos e irmãs são sobremaneira piores do que os cometidos contra Deus, como se eles pudessem ser separados? Deveríamos concluir, a partir dessa parábola, que uma teologia da expiação é desnecessária porque o perdão é concedido de forma incondicional? Entretanto, todos esses questionamentos excedem os limites e violam o caráter das parábolas.

Parte do valor dessa parábola está naquilo que ela demonstra acerca da própria interpretação das parábolas.

O problema reside na leitura das parábolas como se elas fossem equações matemáticas,<sup>49</sup> como se todas as suas partes precisassem ser um espelho da realidade. As parábolas não são equações, e é por isso



que a interpretação das parábolas não diz respeito a encontrarmos linhas de correspondências ou enxergarmos nela um reflexo da nossa teologia. "Sempre há um \*é e um 'não € nas metáforas."<sup>50</sup> As parábolas precisam ser interpretadas como analogias, analogias que apresentam *pedaços* da realidade, mas que podem conter outros elementos por uma série de objetivos. Os intérpretes querem que as parábolas sirvam aos propósitos de estruturas teológicas pré-concebidas como se fossem servidas em uma bandeja, mas as parábolas não são teologias. Elas *são* teológicas, e perdemos muito quando sua teologia é negligenciada, mas precisamos deixar que elas cumpram o fim a que foram propostas e não sejam forçadas além dos seus propósitos. Destruímos as parábolas quando nos esquecemos que a metáfora possui um caráter que nem sempre corresponde à realidade. Talvez fosse seguro afirmarmos que uma parábola possui sempre um único terna, mas o nosso prejuízo seria muito alto. O que esta parábola procura fazer e como ela cumpre este objetivo?

A figura da dívida, mesmo que hiperbólica, ilustra uma realidade bem conhecida. Não existe a menor sugestão — apesar das reivindicações vistas — de que o rei ou qualquer um dos servos faça parte de algum tipo de sistema opressor,<sup>51</sup> bem como de que a parábola sugere que todos devemos nos opor a qualquer tipo de opressão. Nas parábolas dos judeus, a imagem do rei é, normalmente, identificada com a de Deus. Jesus não utilizou muito essa imagem, mas os ouvintes rapidamente entenderiam que a parábola faz *uma analogia a Deus, e não um retrato de Deus*, especialmente porque as "dívidas" eram uma forma costumeira de se referir aos pecados.<sup>52</sup> Os leitores, naturalmente, identificar-se-iam com a difícil situação do primeiro servo e se sentiriam aliviados ao ouvir que o seu problema foi resolvido. O retrato que a parábola faz do perdão magnífico reflete as expectativas associadas ao Jubileu do final dos tempos e, tal como ocorre em Lucas 4.18-21, implica que Jesus estava, na verdade, anunciando esse Jubileu.<sup>53</sup> Portanto, a primeira parte da parábola aponta para urria dívida enorme e impagável de pecado e ao perdão magnificamente gracioso de Deus.

O uso que Mateus faz do termo *homoiothe* (traduzido como "pode comparar-se a") no versículo 23 provavelmente é um sinal da presença do Reino.<sup>54</sup> O perdão já está sendo administrado no ministério de Jesus em função de o Reino já estar presente. Apesar de não estar agrupada com as parábolas da escatologia presente, esta parábola, de fato, poderia



estar, e ela, obviamente, também se enquadra nas parábolas da escatologia futura. As nossas categorizações para o estudo das parábolas raramente fazem justiça às parábolas, individualmente falando.

Os ouvintes também teriam se identificado com o primeiro servo se a história tivesse começado com uma insistência sua para que o colega pagasse o que lhe devia, pois ele estava totalmente no seu direito de exigir o pagamento. O que torna a sua atitude condenável e mexe com os valores dos ouvintes é o contraste entre o tratamento que ele recebeu e o que dispensou aos que lhe deviam.<sup>55</sup> O contraste é realçado pela similaridade do fraseamento dos dois pedidos de misericórdia (w. 26,29). A intenção da parábola é mostrar que o ato inicial de misericórdia e perdão exercido por Deus deveria ser estendido às outras pessoas (cf. Mt 10.8). A alegação de que essa imitação de Deus estimularia o legalismo e a culpa é infundada.<sup>56</sup> Se o judaísmo e o cristianismo não tratarem da imitação de Deus, qual o valor de expressões do tipo "imagem de Deus" e "aliança"? A expectativa de que as pessoas conformem suas vidas ao caráter de Deus está presente ao longo de todo o Texto Sagrado.<sup>57</sup> A instrução dessa parábola do Reino — bem como de outras partes do Texto Sagrado — é "faça aos outros da mesma forma que Deus fez a você." A ética é responsiva e reflexiva — pois responde ao ato inicial de Deus e reflete o seu caráter. Como tudo o mais que se refere à ética do Novo Testamento, o indicativo precede o imperativo. O Reino chega até nós com graça ilimitada em meio a um mundo mau, mas com ele chegam também exigências ilimitadas. Em nenhum outro lugar isso fica mais óbvio do que nesta parábola. Deus age na expectativa de que o seu povo também aja de acordo com as suas ações e o seu caráter.

A terceira cena da parábola (w. 31-34) torna explícito aquilo que já estava implícito, mas também nos revela duas outras características peculiares de Mateus: a ênfase na misericórdia e no juízo. Já vimos que Mateus termina cada um dos seus discursos principais colocando uma ênfase no juízo, que é o caso aqui no capítulo 18. A falha do primeiro servo em demonstrar misericórdia recebe uma repreensão e, depois, no versículo 33 vemos a instrução básica da parábola. A nossa versão padrão (Almeida Revista e Corrigida) não coloca a ênfase devida no versículo 33, pois o texto diz: "*Não te seria necessário*, igualmente, ter compaixão do teu companheiro, como eu também tive misericórdia de ti?" A misericórdia é um pré-requisito dos discípulos do Reino. A afirmação de Marcus Borg de que



Jesus substituiu o código da misericórdia pelo código da santidade<sup>58</sup> pode ser um exagero, mas não o é de todo. A misericórdia é uma marca do ministério de Jesus e, por isso, precisa marcar a vida dos seus seguidores. Se o Jubileu estiver em efeito e você estiver, ou devesse estar, celebrando a sua libertação, como seria possível que você endurecesse o seu coração e não se importasse com alguém que lhe devesse uma importância insignificante? Esta é uma nova ênfase derivada da concentração no Reino presente, pois o perdão ao próximo não é enfatizado nem no Antigo Testamento, nem no judaísmo do primeiro século.<sup>59</sup>

Junto com a ênfase na misericórdia encontrada tanto em Mateus quanto em Jesus está a ênfase no juízo. Será que o senhor não deveria ter feito nada quando ouviu o que aconteceu? Todavia, por mais que as pessoas fujam do tema do juízo, ele continua sendo parte integrante da mensagem do Reino propagada por Jesus. O Reino não pode estar presente se o mal não receber um nome e não for derrotado. Se não houver juízo, a salvação não seria necessária. A linguagem do juízo é uma hipérbole (por exemplo, Mt 5.29,30)? não uma descrição real, mas, mesmo assim, deixa claro que haverá uma prestação de contas por parte dos seres humanos e que Deus se colocará ao lado dos oprimidos.<sup>60</sup>

O fato de o homem ter sido entregue aos torturadores até que tudo fosse pago trata-se de uma forma de linguagem contundente utilizada no mundo das histórias que tem por objetivo enfatizar a seriedade de nos negarmos a agir com misericórdia e a realidade do juízo divino. Deus não tem torturadores,<sup>61</sup> e a história não pode ser forçada a fornecer informações a respeito da natureza do juízo. Aqui o princípio de que os ensinamentos das parábolas precisa ser confirmado com base nos escritos não-parabólicos é de uma relevância óbvia. Às vezes, os elementos de uma parábola estão ali não somente para ludibriar o leitor em direção à verdade, mas também para chocá-lo com a verdade, e este é o caso aqui. Como nos mostra a *ni-mshal* no versículo 18.35, o objetivo da história é duplo: a necessidade de misericórdia e perdão e a seriedade da nossa negligência em demonstrar misericórdia e perdão. Essa parábola nos alerta do juízo em caso de uma negligência dessa natureza. Ênfases similares aparecem na Beatitude da misericórdia (5.7) e na oração do Pai Nosso (6.12), sendo que a petição por perdão é a única que recebe comentário (6.14,15). A similaridade da parábola com 5.25,26 (em que a pessoa foi entregue a um juiz, a um carcereiro e lançada na prisão até que o último ceitil fosse pago) é estonteante.



A compaixão do rei é uma expressão da graça maravilhosa, mas esse tipo de linguagem é incomum nos Evangelhos. A "graça" (*charis*) não está explícita na parábola e, à exceção de João 1.16, a palavra *charis* com o sentido de "graça" não ocorre nos Evangelhos. Além disso, apesar de podermos resumir grande parte do que Jesus faz ao falarmos da graça, relativamente poucas das suas parábolas se concentram predominantemente em uma teologia da graça: somente esta parábola, a dos Dois Devedores (Lc 7.41,42) e as três parábolas temáticas sobre a "perda" em Lucas 15. A maioria delas, na verdade, concentra-se no caráter do Reino ou na resposta adequada que precisamos dar a ele.<sup>62</sup>

Esta parábola também é instrutiva para considerarmos as ideias de Jülicher e a sua teoria acerca do funcionamento das parábolas. Se tentássemos seguir as suas dicas e limitássemos essa parábola a somente um ponto, perderíamos muito do seu conteúdo. A analogia apresenta, necessariamente, vários pontos de correspondência com o mundo real e ela nos ensina vários pontos: a enorme dívida que o pecado humano colocou sobre os nossos ombros, a compaixão e o perdão que Deus tornou possíveis no ministério do Reino de Jesus, a libertação expressa nos termos do Jubileu, a necessidade de espelharmos a misericórdia divina e, por fim, a advertência de juízo para aqueles que não agirem dessa forma. O reconhecimento desses múltiplos pontos não se constitui em "alegorização" da parábola, pois eles surgem da própria parábola e expressam o seu propósito.<sup>63</sup> A questão é sempre a forma como a analogia funciona, e não a decifração das correspondências ou a expectativa de que cada um dos seus aspectos corresponda a um dos pontos nas nossas planilhas cronológicas ou teológicas. As tentativas de se descobrir significados em detalhes como o relato dos demais servos ou a menção aos torturadores são tortuosas, pois violam o caráter das parábolas ou não se enquadram aos ensinamentos passados por Jesus não constantes nas parábolas. O segundo servo foi esquecido na prisão, pois o seu destino não faz parte dos objetivos da parábola. Os servos que relatam ao mestre também não têm qualquer relevância ou significado representativo. Deus não tem torturadores, nem precisa de pessoas que o informem a respeito das falhas do seu povo. As parábolas são analogias, e não retratos fiéis da realidade.

Esse texto é um exemplo claro da tensão existente entre duas ou mais verdades que sempre estão presentes na teologia cristã: a comunidade não pode tolerar o pecado sem confrontá-lo e repreendê-lo, porém



ela precisa sempre amar e perdoar o pecado de forma ilimitada. A decisão do que cabe ser feito em cada situação é sempre uma questão de sabedoria. O pecado tem consequências desastrosas e eternas, a confrontação e a disciplina são necessárias e a exclusão da comunidade é uma possibilidade real. Ao mesmo tempo, Deus é aquele que busca as ovelhas desgarradas e não deseja que nenhuma delas se perca, e a comunidade não pode impor limites a esse perdão, tampouco esquecer que esse perdão é modelado pelo perdão que Deus concedeu aos seus membros para uma dívida muitíssimo maior. As tradições bíblica e judaica não vivenciam a tensão entre a repreensão e o amor. A repreensão e o amor ao próximo caminham de mãos dadas em Levítico 19.17 e *T. Gade* 6.3,4. Ao estruturar os ensinamentos de Jesus desta forma, Mateus insiste que a comunidade encare de forma séria as questões de obediência e pecado, se possível de forma discreta, mesmo que isso leve a voltar a tratar dessas questões e reafirmar a reprimenda, chegando ao ponto de tratar os rebeldes de forasteiros. Ao mesmo tempo, Mateus insiste que a humildade e o perdão dominam os esforços.

A parábola evita qualquer tipo de presunção de graça. A igreja normalmente tem apresentado uma graça que não precisa ser levada muito a sério, mas a graça bíblica é uma graça transformadora. Quando você recebe o presente, recebe junto a ele que deu o presente,<sup>64</sup> e que não deixará que você siga pelos seus próprios caminhos.

6. *Será que essa parábola ensina uma forma de "justificação pelas obras" pela qual o nosso perdão aos outros é uma pré-condição para recebermos o perdão divino?* Perguntar se a parábola ensina a "justificação pelas obras" é forçar uma agenda paulina sobre um texto de Mateus. Nem Mateus nem Jesus eram legalistas, tampouco propagavam a salvação pelas obras ou discorreram sobre o mesmo problema mencionado por Paulo, mas ambos insistem que o discipulado inclui a obediência. Toda a ênfase na obediência, entretanto, está baseada em um ato inicial de Deus. O indicativo do perdão de Deus antecede o imperativo da nossa resposta. Em Mateus, bem como nas demais partes dos dois Testamentos, a ética é uma ética responsiva, uma resposta à graça e ao chamado de Deus. Isso fica evidente na primeira cena exposta por essa parábola, a descrição da misericórdia do mestre, mas também é real até mesmo em textos que parecem dizer que a obediência humana provoca a resposta de Deus (por exemplo, 6.14,15). Em tais textos a presença de Deus é



presumida precisamente porque o Reino está presente no ministério de Jesus.

O temor da justificação pelas obras é um exagero sem tamanho. Bom seria se as pessoas tivessem um temor semelhante por ficarem sem *fazer* nada na igreja. A justiça com base nas obras não é o problema da maior parte dos cristãos contemporâneos. Seria muito melhor entendermos que se não trabalharmos em prol do Reino, não somos, de fato, justos perante Deus.

7. *Em que intensidade essa parábola é cristológica?* Será que o rei descrito nela é uma "ilustração de Deus" ou uma "ilustração de Jesus"? Se não desconsiderarmos a *nimsbal* do versículo 35, ela indica que a parábola se refere à misericórdia e ao juízo perpetrados pelo Pai, e não à misericórdia de Jesus. Mesmo sem o versículo 35, a referência é a Deus. Entretanto, não se deve fazer uma separação tão rígida entre o que Deus faz e o que Jesus, como agente de Deus, faz. Como o rei davídico dominava no reino de Deus no Antigo Testamento, o Messias também atua como o Rei do Reino de Deus. Se assim for, a parábola tem implicações cristológicas.<sup>65</sup> Ela se concentra no perdão disponível no Reino, um perdão que, geralmente, é concedido pelo próprio Jesus. Além disso, das cinco vezes em que a locução verbal "ter compaixão" (*.splachnizomai*) aparece em Mateus, quatro têm Jesus como o sujeito.<sup>66</sup> Na melhor das hipóteses, entretanto, o pensamento cristológico está implícito e não faz parte da ênfase da parábola.

8. *Será que Deus estaria sujeito ao perdão ilimitado dos versículos 21,22?* Algumas pessoas se sentem ofendidas por Deus, aparentemente, não estar limitado pela exigência da misericórdia sem limites expressa nos versículos 21,22, mas essa ideia é uma distorção causada pela falha dessas pessoas em se imaginarem no mundo da narrativa. Perguntar acerca dos limites da misericórdia de Deus certamente é algo legítimo, entretanto foge ao escopo da parábola. No fim das contas, todos precisamos reconhecer que Deus é o único que, em última análise, pode exigir uma prestação de contas por parte da humanidade. O escopo da parábola diz respeito ao perdão divino e à seriedade em não nos deixarmos ser espelhos da misericórdia de Deus e não a nenhuma teologia a respeito da expiação, tampouco a uma análise geral acerca do juízo divino. Pelo menos dentro das Sagradas Escrituras, a ênfase na misericórdia infinita de Deus não elimina a realidade do juízo divino, mesmo que a misericórdia



tenha mais espaço (cf. Jas 2.13). O comentário de E. Fuchs é apropriado: "Deus não insiste sobre seu rebanho {...} Mas insiste na dignidade de sua misericórdia".<sup>67</sup> A misericórdia de Deus não deve ser tratada de forma negligente. A misericórdia de Deus não é efetivamente recebida enquanto não é demonstrada, pois ela gera transformação na pessoa. Se a misericórdia de Deus não firmar as suas raízes no coração, não é experimentada. Um perdão que não se pratica é um perdão que não se conhece. Como Jeremias e outros corretamente declararam, a parábola ensina; "Ai de vós que exigis os vossos direitos, pois Deus também exigirá os dele e se assegurará de que o juízo seja executado"<sup>68</sup> (cf. Mt 7.1-5; 10.8).

Esta parábola, então, ilustra a graça magnânima e infinita de Deus ao perdoar uma dívida incalculável de pecados. O perdão do jubileu é disponibilizado no Reino presente de Jesus, mas a graça sempre traz consigo a responsabilidade. O perdão de Deus precisa ser reproduzido na vida dos que o receberam, o aviso é claro. Quando o perdão não for passado adiante, as pessoas terão que prestar contas por isso.

### *Adaptação da Parábola*

A análise do procedimento a ser seguido na disciplina eclesiástica na passagem contida em 18.15-20 raramente leva em consideração a estruturação empregada no livro de Mateus. Esses versículos, quase sempre, são retirados do seu contexto e utilizados de maneiras legalistas e insensíveis, o que está muito longe da intenção do evangelista. Que tal se os líderes da igreja meramente seguissem a ordem do capítulo e olhassem com humildade para si mesmos, em primeiro lugar, olhassem para as causas do pecado no mundo, levassem a sério o cuidado de Deus e se lançassem atrás das ovelhas desgarradas (na certeza de que não é vontade de Deus que nenhum dos seus pequeninos seja destruído), falassem a verdade cuidando para preservar — tanto quanto possível — a privacidade do ofensor, sem desprezar o pecado, não impusessem limites ao perdão e enfatizassem a necessidade de um perdão modelado pelo perdão concedido pelo próprio Deus, sabendo que o juízo será severo sobre aqueles que não perdoarem?

Infelizmente, a mensagem desta parábola é necessária às igrejas e às pessoas que vivem em uma sociedade em que as pessoas



insistem em lutar pelos seus direitos e a divisão macula as nossas igrejas, as nossas famílias e as nossas sociedades. O ensinamento dessa parábola é contraintuitivo, mas é, possivelmente, a expressão mais contundente da forma como os cristãos deveriam levar as suas vidas. No seu viver — em vez de ficar insistindo nos seus direitos — os cristãos deveriam ser distribuidores permanentes da misericórdia e do perdão, ou seja, um reflexo tanto do caráter, quanto do tratamento que Deus dispensa ao seu povo. A ética do Novo Testamento é uma ética responsiva e reflexiva. Ela reage ao ato inicial de misericórdia da parte de Deus e reflete as suas ações na vida das pessoas. Infelizmente, o perdão e a misericórdia raramente são encontrados nas nossas igrejas e a nossa sociedade os enxerga como fraquezas. Entretanto, de acordo com informações, como teria dito Mahatma Ghandhi: "Somente os fortes têm a capacidade de perdoar". A sociedade também barateia o perdão de forma que o pecado é tratado de maneira leviana, mas a ênfase que as parábolas de Jesus colocam no juízo nos adverte que o perdão traz consigo um chamado pela reforma. Se o perdão não efetuar a transformação, é porque ele nunca foi, na verdade, experimentado.

Além disso, seria uma gafe mantermos essa parábola somente no nível "espiritual" e desprezarmos as suas implicações no nível econômico. A misericórdia, seguramente, vai além do perdão, estendendo-se também aos males feitos pela falta de compaixão pelas pessoas que se encontram em situação econômica desesperadora. Existem formas corretas e formas incorretas de se fazer teologia em cima das parábolas, e é errado interpretarmos essa parábola como uma alegoria às circunstâncias econômicas dos tempos modernos.<sup>69</sup> Por outro lado, a teologia dessa parábola, que está fundamentada no pré-requisito da compaixão e misericórdia, precisa ser aplicada em todas as circunstâncias. Haveria um testemunho melhor para o Reino do que a libertação das dívidas opressoras por parte de pessoas que poderiam proporcionar esse perdão? A misericórdia do Reino é evidente quando as pessoas são salvas de situações desesperadoras, tanto no âmbito econômico como nas demais áreas da vida.



## ***Leituras Complementares***

W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* {Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus} (3 vols; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 2:791-807.

Thomas Deidun, *"The Parable of the Unmerciful Servant [A Parábola do Credor Incompassivo] (Mt 18.23-35)"*, BTB 6 (1976): 203-224.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus} (2ª edição, tradução de S. H. Hooke: Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 210-214,

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus} (Macon, Ga.: Smyth Sc Helwys, 1999), pp. 263-293.

William G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt 17.22—18.35* [Conselho de Mateus a uma Comunidade Dividida] (AnBib 44; Roma: Biblical Institute Press, 1970), pp. 203-237.

## **Os Dois DEVEDORES**

(Lc 7.41-43)

Claude Montefiore, um estudioso judeu do Novo Testamento, descreveu "esta magnífica história [como] uma dos mais valiosos tesouros religiosos do mundo ocidental".<sup>70</sup> Mesmo negligenciada,<sup>71</sup> ela merece ser listada junto com as histórias mais reveladoras da fé cristã. Apesar de não ser tão explícita quanto a parábola do Credor Incompassivo, os mesmos temas — da graça e da responsabilidade — são claramente abordados.

## ***Classificação da Parábola***

Esta breve parábola pode ser classificada como uma parábola jurídica, pois assume um formato de parábola narrativa duplamente indireta que suscita no ouvinte uma autocondenação. Ela é uma típica analogia tripartida embutida dentro de uma narrativa. A analogia expressa uma



realidade e encerra com uma pergunta que exige um posicionamento, que é assumido por um fariseu. Como ocorre com muitas parábolas, a resposta à pergunta precisa ser transferida para as circunstâncias que estão sendo analisadas e, com respeito a isso, os versículos 44-46 funcionam com uma *nimshal* estendida.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual a relação entre este relato e as histórias de unção encontradas nos outros Evangelhos?
2. Teria esta parábola, originalmente, sido contada no contexto de uma refeição com um fariseu, ou será que a parábola e a narrativa da refeição eram histórias diferentes que foram, posteriormente, unidas?
3. Quais elementos originalmente compunham a narrativa da refeição?
4. Qual é o significado dessa parábola? Especificamente falando, qual deveria ser o nosso entendimento do que ocorre na narrativa e na parábola?
5. Qual é a relação entre os atos da mulher e o perdão que ela recebeu? Será que agiu assim por que foi perdoada, ou foi perdoada por que agiu assim?
6. Qual a relação entre o amor e a fé?

### ***Material Útil de Fontes Primárias***

Confiras as fontes listadas na parábola do Credor Incompassivo.

#### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Levítico 25.8-55; Deuteronômio 15.2; Neemias 10.31
- <sup>m</sup> Novo Testamento: Mateus 6.12; Lucas 11.4 (pecado como dívida, *opheilemata*, pecadores como devedores, *opheiletais*)\ Mateus 18.21-35; 23.16,18 (para a ideia de estar em dívida, *opheilei*)\ Lucas 13.4 (onde se pergunta se as dezoito pessoas sobre as quais



a torre caiu seriam maiores devedoras, *opbeiletai*, que as demais; cf. 13.2, e onde se utiliza o termo "pecadores" em paralelismo com "devedores"); 16.5

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Iº Macabeus 10.43 e 15.8 relatam que governantes cancelaram dívidas numa tentativa de ganhar a simpatia dos seus súditos, mas a mensagem não foi levada a sério.
- 4º Macabeus 2.8 indica o cancelamento das dívidas no sétimo ano.
- Flávio Josefo, *Ant.* 19.358 fala da celebração da morte de Agripa, que incluiu festejos públicos nos quais as pessoas se reclinavam, usavam grinaldas e unguentos aromáticos.
- *Josée Asenete* 7.1 e 20.2-5: os pés de José são lavados como preparação para uma refeição.

### *Escritos Greco-Romanos*

As citações a seguir podem não ter uma relevância direta na compreensão de Lucas 7.36-50 porque descrevem ocasiões muito mais formais do que um jantar com um fariseu.

- Petrônio, *Satyricon* 31-78 apresenta uma longa descrição de um banquete extravagante no qual os escravos serviam e cuidavam dos convidados, chegando a ponto de lavar as suas mãos e aparar as suas unhas. Ele, então, relata {70]: "Sinto-me envergonhado em lhes contar o que sucedeu: desafiando todas as convenções, alguns meninos de cabelos longos trouxeram unguentos em uma bacia de prata, e ungiram os nossos pés enquanto estávamos deitados, depois de colocar pequenas grinaldas nos nossos pés e tornozelos".
- Plutarco, *Mor.* 712A (*Quaestiones conviviales* 7.8) relata que nos banquetes da nobreza um garçom atende cada hóspede de maneira especial. Sêneca, *De Beneficiis* 3.27.1 apresenta mais evidências. Mas, obviamente, o jantar de um fariseu dificilmente seria qualificado como um "banquete da nobreza".



- \* Plutarco, Mor, 148C, *Septem Sapientium Convivium* ("O Jantar dos Sete Sábios") indica que os convidados que fossem chegando a jantares de gala eram recepcionados com um banho de esponja ou de banheira. Vide também Xenófono, *Symposium* 1.7-8. Além disso, Platão também apresenta evidências de que os escravos lavavam e atendiam os convidados, *Symposium* 175A, 213B.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- <sup>m</sup> b. <sup>6</sup>*Abodah Zarah* 4a: "Explicarei isto por intermédio de uma parábola — respondeu ele — A que isto pode ser comparado? A um homem que é credor de duas pessoas, uma delas é sua amiga, a outra inimiga; do seu amigo ele aceita receber a dívida em pequenas parcelas, ao passo que do seu inimigo ele fará a cobrança do valor total em um só pagamento!" Na interpretação: Deus é o credor e Israel é o amigo. O inimigo não apresenta correspondência na vida real.<sup>72</sup>

## ***Comparação dos Relatos***

Não existe paralelo para a parábola de Lucas 7.41,42, mas a similaridade da cena da unção no banquete na passagem contida em 7.36-50 com a de Mateus 26,6-13; Marcos 14.3-9; João 12,1-8 acaba gerando um problema incômodo. O contexto das passagens paralelas é a "Semana da Paixão" um pouco antes dos acontecimentos finais que culminaram com a prisão de Jesus. Lucas não relata essa unção da "Semana da Paixão." Os outros evangelistas vêem a unção como uma preparação para o sepultamento de Jesus, do qual nada é mencionado em Lucas. Em Mateus e Marcos, uma mulher unge a cabeça de Jesus, mas em Lucas e João ela unge os seus pés (Lucas e João normalmente convergem na narrativa da paixão). Em Mateus e Marcos o incidente ocorre em Betânia, na casa de Simão, o leproso, e o nome da mulher não é mencionado. Em Lucas ele ocorre em uma cidade incógnita *da Galileia*, na casa de Simão, o fariseu, e a mulher é descrita como uma conhecida pecadora daquela cidade. Em João a unção ocorre em Betânia, em uma casa incógnita, mas Lázaro está presente. Marta está servindo e Maria é a mulher que unge Jesus. A



citação de Lázaro como "uma das pessoas à mesa" sugere que aquela não era a casa de Lázaro e das suas irmãs, mas poderia ser. Ao contrário de Lucas, os outros três evangelistas concordam em registrar tanto a reclamação de que aquele perfume caro deveria ser vendido, e o valor obtido doado aos pobres, quanto a defesa que Jesus faz da mulher.

Obviamente, os outros três evangelistas registram o mesmo acontecimento, mas há controvérsias a respeito de Lucas estar ou não descrevendo o mesmo episódio. Simão era um nome comum, e o uso desse nome não necessariamente significa que Lucas esteja falando do mesmo acontecimento que Mateus e Marcos, mas sugere que Simão, o leproso, era um fariseu. Lucas certamente não teria descrito Maria como uma pecadora conhecida na cidade. Por outro lado, existe certo consenso de que os quatro relatos descrevem o mesmo episódio, especialmente em função da descrição do perfume ser feita utilizando-se a expressão "alabastro ('vaso') de perfume" em todos os três sinóticos e da descrição da secagem dos pés de Jesus feita pela mulher com os seus próprios cabelos em Lucas e João. De um ponto de vista mecanicista, não se pode dizer que este consenso seja bem fundamentado. As únicas palavras/expressões que Lucas tem em comum com Mateus e Marcos são: "a casa de", "mulher", "alabastro (vaso) de perfume" e "reclinar". As únicas palavras/expressões que Lucas tem em comum com João são: "os pés", "secou com os cabelos", "seus pés" e "perfume".

Quatro explicações são possíveis: Lucas registra o mesmo acontecimento que os demais, porém altera o local e o torna mais polêmico;<sup>73</sup> Lucas registra o mesmo acontecimento, contudo os demais fazem a adequação do episódio para que ele se encaixe aos relatos da "paixão";<sup>74</sup> Lucas registra um acontecimento diferente, mas com características semelhantes;<sup>75</sup> ou que Lucas tenha registrado mesmo um acontecimento diferente, e que as tradições tenham se influenciado entre si.<sup>76</sup> Apesar de os eruditos do Novo Testamento proporem várias teorias, existem muitas coisas que não se sabe e que não podem ser provadas. Na verdade, T. Brodie considera que estamos diante de um beco-sem-saída na questão da relação entre esses relatos.<sup>77</sup> Mesmo assim, alguns comentários parecem pertinentes. Mesmo que Lucas estivesse se referindo ao mesmo episódio que os demais, fica claro que o seu relato *não depende diretamente* dos outros. Além disso, é mais provável que a unção dos pés de Jesus tenha sido alterada para a unção da sua cabeça do que o contrário. A



unção da cabeça teria transmitido de maneira mais tranquila as ideias messiânicas.<sup>78</sup> Cada um dos evangelistas deve ter a liberdade de descrever a sua própria história, mas se fosse forçado a tomar uma posição, eu diria que estamos diante de dois episódios distintos e que as tradições desses eventos acabaram influenciando umas as outras no decorrer da transmissão dos relatos.<sup>79</sup>

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

A exemplo do que ocorre com Mateus 18.23-35, esta parábola pressupõe que o perdão é uma liberação graciosa que Deus faz de uma grande dívida que tínhamos diante dEle. Tanto nessas duas, quanto na parábola do Mordomo Infiel registrada em Lucas 16.1-8, o dinheiro parece não ter muita importância para o credor.

Lucas 7.36-50 é um exemplo claro da associação e receptividade que Jesus (e João) tinha com os pecadores, conforme análise feita em 7.29>30,34, mas essa passagem também ilustra a divisão entre as autoridades religiosas e as pessoas de má fama atraídas por Jesus.<sup>80</sup> Lucas tem uma preocupação especial com os pecadores: além dessa passagem, observe também 5.8,30,32; 6.32-34; 7.34; 13.2; 15.1,2,7,10; 18.13; 19.7; 24.7.<sup>81</sup>

Esta é uma das três parábolas de Lucas que não se referem à narrativa da viagem descrita nos capítulos 9—19 (as outras duas são: a parábola do Dois Fundamentos e a do Semeador), e a única exclusiva de Lucas que não está incluída na narrativa da viagem.

O tema do perdão/liberação (*aphiemi* e *aphesis* abrangem estas duas ideias) é importante em Lucas. Observe 1.77; 33; 4.18 (duas vezes); 5.20,21,23,24; 7.47-49; 11.4; 12.10; 17.3,4; 23.34; 24.47. Veja também o uso de *apolyo* em 6.37; 13.12; e *apolytrosis* ("redenção") em 21.28.<sup>82</sup>

Lucas 5, especialmente os versículos 17-26, apresenta um número de paralelismos com 7.36-50. Em 5.8 Pedro confessa ser um pecador (*bamartolos*), e em 7.39 a mulher que unge Jesus é descrita com a mesma palavra. Em 5.20-24 e 7.48-50 Jesus perdoa pecados, o perdão está ligado à fé e as pessoas perguntam: "quem é este que pensa que pode perdoar pecados?" Em 5.22 e 7.40 (por implica-



ção) Jesus conhece o que está no coração das pessoas. Em ambas as passagens, um fariseu, ou grupo de fariseus, questiona as ações de Jesus e, em ambos os casos, os observadores ficam estarelecidos. Em 5.29,30 Jesus se reclina em um banquete junto com cobradores de impostos e pecadores, o que gera mal-estar entre os fariseus e os escribas. Em 7.38,39 Jesus, novamente, reclina-se diante do banquete oferecido por um fariseu e o seu contato com uma mulher pecadora resulta em um questionamento da sua atitude, dessa vez não verbalizado.

Jesus também foi convidado a participar de refeições com fariseus em 11.37-54 e em 14.1-24, o que gerou mais conflito.<sup>83</sup> Outras passagens também apresentam parábolas utilizadas no contexto do conflito (10.25-37; 12.13-21, embora aqui o conflito ocorra entre irmãos, e não com Jesus; 15.1-32; 20.1-19).

Existe certa semelhança de forma entre esta parábola e a do Bom Samaritano, Em 7.42 e 10.36, Jesus pede à pessoa que o ouve um posicionamento diante de certas alternativas, e em 7.43 e 10.37 o ouvinte dá a resposta óbvia, diante da qual Jesus tira uma conclusão final.

A parábola do Fariseu e do Publicano em 18.9-14 forma um paralelismo com 7.36-50 no sentido de que um fariseu e um pecador são comparados e em ambos os casos o fariseu sai em desvantagem.

Jesus é apresentado como um profeta em Lucas de forma tão contundente quanto em outras partes do Novo Testamento.<sup>84</sup> O "Códice Vaticanus" e o "Códice Zacynthius" apresentam no seu texto *ho prophetes* ("o profeta") no versículo 39 em vez de citar meramente a palavra *prophetes* sem o artigo. A leitura com o artigo indicaria "*o profeta escatológico*" um libertador do fim dos tempos, mas a leitura sem o artigo é muito mais atestada e seguramente a correta.<sup>85</sup>

## ***Informações Culturais***

O fariseu não era obrigado a lavar os pés de Jesus, nem a ungir-lo com óleo, tampouco a cumprimentá-lo com um ósculo, mas deveria providenciar água para que Jesus pudesse lavar os pés. O ósculo teria sido uma saudação apropriada e uma maneira de prestar honra a um convidado.<sup>86</sup>



Beijar os pés de uma pessoa era a forma mais extrema de se expressar honra, gratidão e submissão,<sup>87</sup> mas era também um ato de suprema humildade.<sup>88</sup>

A unção com óleo era um procedimento comum (cf. Dt 28.40; Rt 3.3; SI 23.5), mas a unção com um perfume caro (*myron*, a palavra citada em Lc 7.37) era incomum.<sup>89</sup> A Septuaginta, em Êxodo 30.25-28, utiliza *hagion myron* para descrever o óleo aromático utilizado nos utensílios do Tabernáculo, Salmos 133.2 fala da unção da cabeça com óleo precioso *Omyron*, na Septuaginta) e Cantares 1.3 fala dos óleos aromáticos que o homem deveria usar para a sua amada. Flávio Josefo, *Ant.* 19-239, relata que Cláudio Agripa, ao ser designado para o senado romano, ungiu a cabeça com perfumes (*myrois*) como se tivesse chegado de um banquete, o que sugere que esse tipo de unção pode ter sido comum nos banquetes da alta sociedade romana,<sup>90</sup> mas seria arriscado transferirmos esse costume para as práticas da Palestina do século I.<sup>91</sup>

A unção dos pés pode ter sido altamente incomum,<sup>92</sup> e o ato de ungi-los com perfume, aparentemente, além de ser uma extravagância seria quase que certamente um ato ofensivo, especialmente se partisse de uma mulher pecadora. *Se* a mulher fosse uma prostituta — o que é provável, mas não a única possibilidade —,<sup>93</sup> o óleo perfumado seria algo utilizado costumeiramente no dia-a-dia da sua profissão.<sup>94</sup> A atitude de Jesus para com as prostitutas entra em conflito evidente com Sir 26.22: "A prostituta deve ser considerada como o cuspe..."

O ato de soltar os cabelos em público, para uma mulher, era considerado vergonhoso e sedutor, algo que nenhuma mulher de respeito jamais ousaria fazer.<sup>95</sup> A unção dos pés de Jesus, os repetidos beijos nos seus pés<sup>96</sup> e a sua secagem com os próprios cabelos seriam todos atos considerados eróticos e vergonhosos.<sup>97</sup> As mulheres, às vezes, soltavam os cabelos por outros motivos, especialmente para demonstrar sua devoção/gratidão religiosa ou o seu pesar, e ambas as situações poderiam ser o caso aqui.<sup>98</sup>

As refeições sempre foram ocasiões importantes para as conversas. No mundo greco-romano, vários escritos dão conta de uma longa tradição de "simpósios" como sendo locais de debates filosóficos (e outros debates menos acalorados).<sup>99</sup> Os eruditos normalmente sugerem que Lucas reproduz os simpósios greco-romanos ao descrever o contexto de uma refeição,<sup>100</sup> porém, quanto mais estudamos os simpósios, menos atraente



esta sugestão nos parece ser.<sup>101</sup> Os relatos dos simpósios normalmente são longas narrativas nas quais se observa a expectativa de que todos os participantes apresentassem um discurso sobre um tema em questão, além disso, os simpósios normalmente são descritos como festas obscenas em que prevalecia a bebedeira.<sup>102</sup> Nada disso se enquadra com as refeições nas quais Jesus participou. Nem todas as refeições eram um simpósio, e os verbos utilizados para o ato de se reclinar (*anaklino*, *katakline*, *katakeimai*) por si mesmos não se referem a uma refeição no contexto de um simpósio. Esses verbos, que não expressam o ato de "sentar-se", são utilizados para refeições em geral, inclusive o milagre em que cinco mil pessoas foram alimentadas (Mt 14.19; Mc 6.39; Lc 9.14). Além disso, as únicas duas ocorrências de *symposion* no Novo Testamento são em Marcos 6.39, em que este vocábulo, possivelmente, não guarda nenhuma relação com um simpósio do mundo helénico. Lucas 5.29-32, que é um relato paralelo no qual Jesus também faz uma refeição com pecadores, certamente não pode ser encarado como uma descrição de um simpósio.

Especificamente dentro de um contexto judaico, caso não se tratasse de um ato meritório, era, no mínimo, uma honra receber um mestre respeitado para uma refeição. Ao chamar Jesus de mestre, os fariseus acabaram lhe concedendo um título de honra e respeito, como Mateus 23.8-10 e outros textos deixam claro. Os fariseus encaravam as refeições como oportunidades para estudo com os *haberim* (parceiros na pureza), se "fariseu" e "*haber*" forem sinônimos. Eles eram extremamente preocupados com a pureza ritual nas refeições.<sup>103</sup> Para os fariseus que acompanhavam Jesus, isso apenas reforçava o caráter ofensivo da atitude daquela mulher. A "contaminação" era um problema muito mais sério entre os judeus da antiguidade do que se possa imaginar. *X Yoma* 1.12 argumenta que a impureza era pior do que a perda de sangue. (Observe que 2 Sm 11.4 já apresenta uma preocupação com a pureza ao tratar o adultério de Davi.)

O fato de as pessoas se inclinarem nas refeições indica que se tratava de uma ocasião relativamente formal. As mulheres normalmente não comiam junto com os homens nos banquetes, mas a presença das mulheres não era algo assim tão fora do normal, em especial nas narrativas acerca de Jesus.<sup>104</sup> No Oriente Médio os banquetes normalmente eram menos reservados. As casas eram mais abertas e pessoas não-convidadas poderiam entrar e observar de fora, ou do meio dos escravos da casa, o que



estava acontecendo.<sup>105</sup> Os convidados se reclinavam à mesa, afastando-se um pouco da comida de forma que os seus pés demarcariam o círculo externo da área de refeição. As mulheres e os escravos, bem como os observadores não-convidados ficavam do lado de fora desse círculo, próximos aos pés dos convidados.

Um denário representava o pagamento de um dia para um trabalhador comum. Portanto, a primeira pessoa citada na parábola devia pouco mais do que o seu salário de um ano e meio de trabalho, e a segunda devia cerca de dois meses. O endividamento era um problema social terrível no mundo antigo. Quando o tempo foi retomado, na revolta contra o domínio romano, a primeira coisa que se fez foi se destruir os registros de dívidas.<sup>106</sup>

### ***Explicação da Parábola***<sup>107</sup>

Não precisamos listar as opções de interpretação dessa parábola, pois, apesar de existirem diferenças de interpretação, ela é clara e bastante direta no seu intento. Existem questões relativas às teorias de redação e às nuances, mas a mensagem de graça e perdão expressa na parábola é instigante e óbvia.

#### *A Resolução das Questões*

1. *A relação deste relato com as histórias de unções nos outros Evangelhos* já foi tratada na seção que comparou os relatos.

2. *Teria esta parábola, originalmente, sido contada no contexto de uma refeição com um fariseu, ou será que a parábola e a narrativa da refeição eram histórias diferentes que foram, posteriormente, unidas?* Supostas áreas de inconformidade entre a parábola e a narrativa da refeição sugerem, para algumas pessoas, que esta parábola, originalmente, estaria desassociada da narrativa. As evidências apresentadas para fundamentar essa posição incluem: o fato de a história da refeição tratar do perdão dos pecados e a parábola do perdão das dívidas; a história contrasta tudo e nada, já a parábola contrasta muito e pouco; e, na história da refeição, o amor guarda relação com o perdão, já na parábola o amor é o ponto de comparação.<sup>108</sup> Esses contrastes representam um exagero. A parábola não contrasta o



muito e o pouco, mas faz uma pergunta acerca de dois devedores. Além disso, os supostos contrastes desconsideram a metáfora das dívidas em representação aos pecados e presumem que as parábolas precisam ser uma representação exata da realidade. Mas isso não ocorre. Não há base para se argumentar que a parábola tinha uma existência à parte da narrativa. A parábola e a narrativa não somente pertencem uma à outra, como a parábola tem a sua origem e deriva o seu significado de uma ocasião específica. Se os versículos 41-43 forem removidos, a resposta às ideias dos fariseus e a transição à ideia do perdão fará pouco sentido.<sup>109</sup>

3. *Quais elementos originalmente compunham a narrativa da refeição?* Várias teorias foram propostas para explicar a história da tradição dessa passagem, nenhuma, porém, apresentou-se muito persuasiva.<sup>110</sup> Normalmente, o versículo 47 e, especialmente, os versículos 48-50, ou porções deles, são vistos como acréscimos posteriores à história original. Parte da preocupação que leva à rejeição do versículo 47 é teologicamente motivada para evitar a sugestão de que a mulher conquistou o perdão por causa das suas obras em vez de agir em função do perdão já recebido. Além disso, parte da preocupação tem sua origem no conhecimento de frases paralelas à pergunta "Quem é este, que até perdoa pecados?" (v. 49; vide 5.21, mas também Mc 2.7; 4.41) e à frase "a tua fé te salvou; vá em paz", que introduz a questão da fé, um tema não tratado na primeira parte da passagem, mas que se reflete exatamente na história do milagre da mulher com o fluxo de sangue.<sup>111</sup> As tensões no texto são reais, pelo menos do nosso ponto de vista, mas, no fim das contas, nenhuma das histórias acerca da tradição nos são convincentes e o versículo 46 não é um bom local de parada. Algum tipo de conclusão, tal qual vemos no versículo 47, e algum tipo de resposta à mulher da parte de Simão ou dos observadores, tal qual vemos nos versículos 48,49, são necessárias. A história está, seguramente, incompleta sem essas respostas. Além do mais, esta seção apresenta uma marca distinta do estilo redacional de Lucas.

O único versículo que não se encaixa facilmente no contexto é o versículo 50. Não se pode determinar facilmente se ele se trata daquilo que Jesus disse a respeito da fé da mulher ou se é um ditado adaptado por Lucas para propor uma analogia com as histórias de milagres. John Kilgallen argumenta contra a ideia de aceitarmos o versículo 50 como um adendo,<sup>112</sup> mas como uma espécie de estilo utilizado por Lucas. Seja



como for, o versículo 50 é uma conclusão adequada à narrativa e "A tua fé te salvou; vá em paz" serve tanto para uma cura metafórica quanto para uma literal.

Estar ciente da infrequência com que o tema "fé" (*pistis*) é tratado nos Evangelhos pode ser esclarecedor. João, obviamente, jamais faz uso dessa palavra. Nos sinóticos ele é mais comumente usado em conexão com as histórias de milagres, em especial das curas, e nas repreensões que os discípulos recebem por serem homens de pouca fé. Fora desses contextos, *pistis* é utilizado de forma esparsa: nas análises acerca da eficácia da fé, apesar da sua pequenez (Mt 17.20/Lc 17.5,6; Mt 21.21,22/Mc 11.22-24); fé/fidelidade como uma das questões mais pesadas da Lei (Mt 23.23), na questão de o Filho do Homem encontrar ou não fé quando retornar a este mundo (Lc 18.8); e na oração de Jesus pela fé de Simão Pedro (Lc 22.32). Independentemente de uma decisão acerca da origem de 7.50, a conexão que ele faz entre fé, perdão e salvação é inigualada nos Evangelhos.<sup>113</sup>

4. *Qual é o significado dessa parábola? Especificamente falando, qual deveria ser o nosso entendimento do que ocorre na narrativa e na parábola?* A história da refeição em comum ilustra parcialmente o contraste em 7.29-34 entre a recepção de Jesus (e de João Batista) e a associação que ele teve com os pecadores e a rejeição que tanto Ele quanto o Batista tiveram por parte dos "filhos desta geração" (especialmente os fariseus), mas a história vai muito além desse contraste.<sup>114</sup>

A estrutura sugerida de um relato tripartido e uma avaliação (w. 36-38, 39; 40-42, 43; e 44-46,47) seguida pelos versículos 48-50 como uma forma de epílogo é a mais útil de todas.<sup>115</sup>

Nada de sinistro deve ser sugerido ao fato de um fariseu ter convidado Jesus para uma refeição.<sup>116</sup> Os fariseus convidaram Jesus para momentos de refeição em outras oportunidades no livro de Lucas (11.37; 14.1) e também lhe avisaram que Herodes desejava matá-lo (13.31).<sup>117</sup> Além disso, as explicações que vêem os fariseus como pessoas que insultavam deliberadamente a Jesus ao não tratá-lo de forma hospitaleira, conforme descrição encontrada nos versículos 44-46, vão longe demais.<sup>118</sup> Os fariseus podem ter sido insensíveis ou terem deixado de demonstrar graça em relação a Jesus, mas suas falhas não se constituem em antagonismo que antecederse a atitude da mulher.



Como a mulher trouxe o vaso de perfume, ela, quase que certamente, veio com a intenção de ungir os pés de Jesus. Ela é, ocasionalmente, identificada com Maria Madalena, mas não existe justificativa para isso. A sua identidade não é conhecida, salvo o fato de as pessoas da cidade saberem que se tratava de uma mulher pecadora, possivelmente uma prostituta, mas nem isso é garantido. Um jogo de palavras no aramaico pode ser visto por trás do texto. As palavras que descrevem "pecadora" (*hayyabta*), credor (*mar hoba*), devedor (*bar hoba* ou *hayyab*), pecado (*boba*) e amor (*habeb* ou *'aheb*) são todas, obviamente, similares.<sup>119</sup> As lágrimas da mulher caíram sobre os pés de Jesus em tal quantidade que ela sentiu que deveria enxugá-los. O motivo das suas lágrimas não pode ser determinado,<sup>120</sup> mas, tão provável quanto todas as explicações apresentadas, poderia se tratar de lágrimas de alegria. É quase certo que ou a mulher ouvira o próprio Jesus falar, ou havia escutado falar muito ao seu respeito. Aquela refeição não pode ter sido a primeira ocasião em que ela ouvira falar de quem Ele era. Podemos inferir que Jeremias considera, de forma justa, que a pregação de Jesus havia sido ouvida pelo anfitrião, pelos convidados e pela mulher.<sup>121</sup> Ao soltar o cabelo, tocar os pés de Jesus com os próprios cabelos e ungir os seus pés com perfume, ela quebrou todas as convenções sociais daquela época. Não fossem pelas suas lágrimas, este ato estaria à beira da obscenidade. O ato de soltar o cabelo poderia também ser interpretado como um sinal de luto ou de devoção religiosa. O ato, sem dúvida, foi muito mais algo espontâneo do que algo premeditado e, apesar da devoção certamente estar presente nele, uma variedade de motivos pode estar envolvida.

Os fariseus tinham um nível tão elevado de preocupação com a pureza no ato das refeições que dificilmente nos atrairia. Com esse tipo de preocupação, Simão, o anfitrião, ficou convencido de que a tolerância de Jesus ao deixar-se tocar por aquele tipo de gente era uma prova de que Ele não poderia ser nem religioso, nem um profeta. Duas passagens de Siraque nos ajudam a compreender a conclusão do fariseu: 12,14: "Assim ninguém se compadeça de uma pessoa que se associa com um pecador para não se tornar envolvido com os pecados dele"; e 13.17: "O que o lobo tem em comum com o cordeiro? O mesmo tem o pecador em comum com o devoto". Um dos fatos mais certos acerca da vida de Jesus é a sua associação com pessoas erradas ou pessoas que, aos olhos de outros, traziam contaminação, porém Ele não tinha medo de se conta-



minar pelo contato com o impuro. Ele considerava que a santidade era mais forte e mais contagiosa do que a contaminação delas [violação},<sup>122</sup> e aceitou a atitude daquela mulher como algo justo e aceitável.

Nos subterrâneos dessa narrativa existem questões de identidade. A mais óbvia é a identidade de Jesus. Para os fariseus, Jesus não poderia ser um profeta por não compreender o tipo de mulher que o havia tocado, mas, com certa ironia da narrativa, Jesus mostra que é um profeta "justamente" por saber o que está no coração dos fariseus e "ainda mais" que um profeta porque anuncia o perdão dos pecados. A identidade da mulher também está em questão. O fariseu tem certeza de que ela é uma pecadora; Jesus tem certeza de que ela é uma pecadora perdoada. A identidade do fariseu também está em questão. Seria ele tão puro e correto diante de Deus quanto se considera a si mesmo? Diretamente relacionadas às questões de identidade estão as questões de valor e honra. A compreensão que Jesus tinha do valor e da honra das pessoas está em conflito direto com a de Simão.<sup>123</sup> A mulher pecadora é melhor que o fariseu.

Em resposta às dúvidas do fariseu acerca de Jesus e das suas certezas acerca da mulher, Jesus conta uma parábola obscura, crua e breve nos versículos 41,42. Essas parábolas simples e diretas podem nos ensinar muitas coisas acerca do funcionamento das parábolas. Esta não é explicitamente uma parábola do Reino, mas, decerto, demonstra na mesma medida que as demais do que se tratava a pregação do Reino feita por Jesus.<sup>124</sup> A parábola propõe dois temas principais a partir de uma analogia tripartida. Os dois temas principais são: "Deus perdoa livremente os pecados" e "quem recebe um perdão maior também demonstrará um amor maior".<sup>125</sup> No mínimo, quem recebeu um perdão maior "deveria" demonstrar um amor maior, mas a gratidão não é automática, como atesta a parábola do Credor Incompassivo. A ideia de que os pecados são dívidas para com Deus é bem conhecida no judaísmo e aparece em outras partes do ensino de Jesus. O cancelamento de uma dívida pode ter sido subversivo para algumas pessoas, já que ia contra a desigualdade e a hierarquia das relações cliente-comerciante,<sup>126</sup> mas a ideia não teria sido subversiva para os judeus familiarizados com as passagens de Deuteronômio 15.1-3 e dos ensinamentos acerca do ano do jubileu (Lv 25.10-55) que tratam do perdão de dívidas. A adaptação que Jesus faz de Isaías 61 registrada em Lucas 4.16-21 deve, quase que certamente, ser compre-



endida como um anúncio do jubileu escatológico,<sup>127</sup> e esta parábola, a exemplo da parábola do Credor Incompassivo, pressupõe que o jubileu *já começou* e que Deus está no processo de cancelamento de dívidas.<sup>128</sup> Quando o assunto é o perdão, Deus é como um credor que não se importa muito com o seu dinheiro.

A palavra utilizada para o cancelamento das dívidas — *charizomai* — é raramente utilizada para o cancelamento de dívidas, embora existam paralelismos.<sup>129</sup> Ela é formada pela palavra *charis* ("graça"), que normalmente significa "dar de forma graciosa", e é utilizada nas epístolas paulinas para se referir ao perdão dos pecados. O único outro uso que Lucas faz dessa palavra se encontra no capítulo 7, versículo 21 em conexão com a ideia de que Jesus concede visão para muitas pessoas cegas, o que proporciona outra conexão entre este relato e as histórias de milagres em Lucas.

Esta parábola, claramente, apresenta correspondências entre imagem e realidade: o credor corresponde a Deus (ou Jesus); as dívidas correspondem aos pecados; o cancelamento das dívidas, ao perdão dos pecados; a mulher, ao devedor que tinha uma dívida maior; e Simão, ao devedor que tinha uma dívida menor.<sup>130</sup> Mais uma vez, a interpretação das parábolas não diz respeito à busca de correspondências, mesmo que elas existam; a questão é a forma como a analogia funciona. Além disso, as analogias não podem funcionar sem as correspondências e a interpretação também não é a busca de uma alegorização que nos proporcione o reconhecimento de correspondências onde elas já existem. Os números "quinhentos" e "cinquenta" não apresentam uma função específica, senão a de mostrar que uma dívida era maior que a outra. O mero questionamento acerca do significado desses detalhes já representa um desvio da intenção da parábola. Deixar de perceber as correspondências óbvias é cegarmos a nós mesmos a respeito da forma de funcionamento das analogias.

A exemplo do que ocorre com muitas parábolas, esta termina com uma pergunta que exige do ouvinte um veredicto. A resposta à questão é tão óbvia que quase chega a ser pedante, mas quando Simão dá a resposta ela acaba "apunhalando as próprias costas". Quando se admite a resposta, não se pode mais fugir da relevância da conclusão. Obviamente, a pessoa que teve a maior dívida perdoadada (ou, pelo menos, a que se tornou consciente do maior montante da dívida perdoadada) *deveria* amar



mais — ou, talvez, ser mais grata — em retribuição. J. Jeremias argumentou que o aramaico não continha uma palavra para "agradecer" ou "gratidão" e, portanto, a palavra grega correspondente a amor (*agapan*) foi utilizada no sentido de "gratidão" ou "amor grato".<sup>131</sup> Entretanto, o vocábulo *yadah* do hebraico, e palavras relacionadas, era utilizado para expressar ação de graças, e existe uma vantagem em se manter a ênfase no amor.<sup>132</sup> Além disso, será que o amor, pelo menos o amor humano, não contém gratidão, mesmo que seja normalmente proléptico?

Depois da resposta correta por parte de Simão, Jesus pergunta se ele enxerga "esta mulher". Simão claramente enxerga a sua reputação, não a mulher em si, e não seria este, normalmente, o problema ainda hoje, o fato de enxergarmos sistemas e preocupações e não as pessoas em si? Não estou sugerindo que as nossas preocupações com o pecado e outras questões relacionadas não sejam importantes, mas se Jesus fez algo, este algo foi, na verdade, enxergar "quem eram as pessoas".

O contraste que Jesus faz entre as ações da mulher e de Simão deixa claro que Simão não fez nada para expressar qualquer tipo de cuidado, ao passo que a mulher expressou o seu amor de forma extravagante. Essa extravagância foi entendida por Jesus ou como evidência, ou como base para o perdão. O contraste coloca a mulher em uma posição muito mais honorável do que Simão e o marca como um homem que demonstrou pouco amor. Como o provérbio no versículo 47c (observe o tempo verbal no presente) deve ser compreendido? "Mas aquele a quem pouco é perdoado pouco ama." Será que deveríamos compreender que Simão recebeu pouco perdão porque, na verdade, não precisava de um perdão maior? Certamente ele corresponde ao devedor que tinha a dívida menor em relação à mulher, mas a parábola é uma analogia, não uma descrição da realidade. Novamente, surgem os problemas para as pessoas que desejam que as parábolas sejam representações fiéis de uma teologia. Simão não demonstrou nenhuma evidência de amor. Será que ele foi mesmo perdoado? Ou, levando em conta a mensagem do provérbio, será que a pessoa que não ama por completo não foi perdoada por completo? A narrativa deixa isso em aberto e, certamente, as palavras de Jesus tinham a intenção de ser um desafio a Simão para que ele reconsiderasse tanto a sua própria postura — quem sabe a dívida dele não fosse assim tão pequena — quanto as suas atitudes para com a mulher e para com Jesus. Ele não poderia ser justo sem demonstrar a compaixão de Deus.



5. *Qual é a relação entre os atos da mulher e o perdão que ela recebeu? Ser d que agiu assim por que foi perdoada, ou foi perdoada por que agiu assim?* Não seria a sua atitude uma evidência de remorso e de arrependimento? Uma atenção enorme tem sido prestada aos versículos 47,48 e às suas implicações e, de maneira especial, a *hoti* ("porque" em certo sentido) no versículo 47. Os versículos 47a,48 poderiam ser entendidos como significando que ela foi perdoada por causa dos seus atos de amor. O versículo 47b ("mas aquele a quem pouco é perdoado pouco ama"), entretanto, implica que o amor da mulher é uma consequência do seu perdão. Isto é normalmente apresentado como uma divergência entre católicos e protestantes, sendo que os primeiros enxergam o amor da mulher como a base para o seu perdão (entendendo *hoti* como "porque") e os segundos argumentam que o amor da mulher surgiu a partir do perdão que ela anteriormente havia experimentado (entendendo *hoti* como "em reconhecimento do fato de que").<sup>133</sup>

A tentativa de salvaguarda contra a salvação pelas obras é o que gera grande parte dos debates acalorados e, na verdade, podemos concordar com Jülicher de que a discussão está carregada de preconceitos.<sup>134</sup> Antes de decidir acerca dessa questão, deveríamos reconhecer que, até onde sabemos, nem Jesus nem os evangelistas estavam tão ansiosos quanto nós a respeito da possibilidade de expressar a ideia da salvação pelas obras. Outras passagens apresentam o mesmo caráter "estranho" acerca da ordem, ou da falta de preocupação com a ordem da salvação. Os misericordiosos recebem misericórdia (Mt 5.7), quem perdoa é perdoado (Mt 6.12; Lc 11.4) e as pessoas são instruídas a obedecer a fim de alcançarem a vida eterna (Lc 10.25-28; 18.18-23). Em Lucas 17.19, o leproso purificado que retornou ouviu de Jesus que sua fé lhe havia salvado, um linguajar que, em outras passagens, é utilizado para se referir às curas, mas os outros nove leprosos também haviam sido curados. Seja como for, a afirmação é uma consequência da atitude do leproso. Nenhuma dessas passagens está incentivando a fé na salvação pelas obras. F. Bovon está correto ao afirmar que em 7.36-50 Lucas não está defendendo a questão teológica da relação entre a iniciativa de Deus e a resposta humana, e que para Lucas ambas estão ativas na reconciliação. Para Bovon, a atitude da mulher é, ao mesmo tempo, o indicativo e a razão do seu perdão.<sup>135</sup> Apesar de estarmos indevidamente treinados acerca dessa questão, vários pontos podem ser



mencionados a fim de fortalecer o argumento de que o perdão precede o amor demonstrado pela mulher:

A lógica da parábola pressupõe que o perdão chega antes, e sem qualquer motivo, para o devedor e que o amor flui do perdão recebido.

Algum acontecimento anterior gerou a atitude da mulher. Do ponto de vista da narrativa, as ações da mulher são uma resposta ao fato de Jesus ser amigo dos pecadores (7.34).<sup>136</sup>

As afirmações acerca do perdão nos versículos 47a,48 utilizam o particípio passado ("lhe/te são perdoados"), indicando que o perdão antecedeu os atos de amor.

*Hoti* pode significar "em reconhecimento de que".

Dito isso, entretanto, a parábola enfatiza a inter-relação entre o amor e o perdão. Lucas não está preocupado em responder as nossas perguntas acerca do remorso e do arrependimento da mulher. Ele considera que se o leitor entende o perdão concedido e o amor expressado, o remorso e o arrependimento cuidarão de si mesmos.<sup>137</sup> Esta passagem tem o arrependimento, certamente, como um pressuposto por parte de Lucas; do contrário a menção aos "muitos pecados da mulher" e ao perdão não fariam sentido. O contexto de fé e paz não a deixa no seu pecado. Nem a parábola nem a narrativa faz tudo, nem deveríamos nutrir qualquer tipo de expectativa a esse respeito. A ênfase de Lucas ao seu leitor era de que com Jesus o perdão — a libertação vinda do jubileu — estava sendo distribuído, e pessoas como aquela mulher pecadora poderiam tirar todo o proveito dele e achar a paz e a salvação, mesmo quando pessoas como o fariseu não conseguissem compreender ou aceitar o que estava acontecendo. Nesse respeito, pode ser que a atitude da mulher fizesse parte da celebração inerente à mensagem de Jesus.

Obviamente, essa narrativa e essa parábola apresentam suas implicações cristológicas. A implicação é que Jesus é aquEle que perdoou por ser aquEle que recebeu o amor. No mínimo, Ele está validando a sua estatura profética e o fato de ser o agente que anuncia o perdão de Deus, mas a intenção parece ter sido muito maior. Além disso, o fato de Jesus ter sido visto como aquEle que perdoa pecados traz consigo a sugestão de que Ele está substituindo as funções antes restritas ao



Templo ou, pelo menos, que as suas ações são equivalentes às executadas no Templo (cf. Mt 12.6).

No que diz respeito a Simão, a narrativa termina em aberto. A parábola funciona como um alerta e um desafio para ele, mas não sabemos qual foi a sua reação final.

6. *Qual a relação entre o amor e a fé?* Esta passagem nos força a aproximarmos o amor da fé em uma relação mais íntima do que a que estamos acostumados a ver. Para nós a fé é uma questão de mente, ao passo que o amor é uma questão de coração, só que a Bíblia desconhece esse tipo de distinção. Nesta passagem, o amor é compreendido como a expressão da fé (cf. Gl 5.6) e, se ele for corretamente compreendido, é difícil imaginarmos uma fé que não envolva o amor. Amar a Deus de todo o nosso coração, de todo o nosso entendimento e com todas as nossas forças não implica algo inferior à fé, tampouco a fé é capaz de fazer algo que exceda a isso. A fé gerará amor, do contrário não será fé.

O cancelamento das dívidas é um ato de pura graça, mas esta é uma graça que transforma, gera amor e relacionamentos e requer — ou mesmo, exige — uma resposta. A parábola de Jesus e o diálogo que a acompanha demonstra a presença do Reino, do perdão que foi propiciado aos pecadores e da responsabilidade que veio com a graça.

### ***Adaptação da Parábola***

Tanto para esta quanto para a parábola do Credor Incompassivo, a resposta está concentrada em um tema. O Reino vem com graça sem limites em meio a um mundo mal, mas a graça que não gera resposta é uma graça não experimentada. É comum que os cristãos contemporâneos considerem que a graça pode ser recebida sem efeito e sem uma resposta apropriada por parte do ser humano. Isso é impossível. Não seria a mornidão do nosso compromisso diante de Deus resultado da nossa falta de consciência acerca do montante da dívida que nos foi perdoada? Se nos importarmos com aquilo que Deus fez por nós, a gratidão que responde e age estará presente em nós.

Parte dessa resposta será o desenvolvimento da capacidade de, verdadeiramente, enxergarmos as pessoas. Se algo pode ser verdadeiramente dito acerca de Jesus, este algo é que Ele foi capaz de "enxergar" as



peças — Ele não só olhava para elas, mas as enxergava. Precisamos ser capazes de enxergar além do óbvio e da aparência das pessoas a fim de descobrirmos quem elas realmente são, quais são as suas necessidades e qual o seu potencial real. Só então o amor de Deus poderá encontrar uma via rápida que corta o nosso ser. A capacidade de "enxergar as pessoas" também envolve a capacidade real de enxergarmos e avaliarmos a nossa própria cultura.

Particularmente na cultura dos brancos da América do Norte, as pessoas são ensinadas a não expressarem os seus sentimentos, entretanto sem emoção nada de extraordinário pode acontecer.<sup>138</sup> A mulher dessa parábola nos ensina a importância da emoção, de não considerarmos o perdão como algo barato, mas de nos lembrarmos do alto preço pago por Ele. Foi isso que lhe deu um amor profundo e gerou nela o compromisso com Jesus. Não deveríamos menosprezar a importância da resposta daquela mulher. A similaridade do ato da unção dos pés de Jesus e a secagem deles com os seus próprios cabelos com o ato executado pelo próprio Mestre na lavagem dos pés dos discípulos e na sua secagem com uma toalha é óbvia, em especial porque o amor é a motivação clara em ambos os casos (Lc 7.47; Jo 13.1). Jesus foi o recebedor desse ato de amor e humildade, e isso ocorreu antes de Ele reproduzi-lo aos discípulos. A mulher acabou servindo de modelo para a humildade que Jesus posteriormente expressou.

As questões de identidade, obviamente, precisam ser levadas em conta. As implicações cristológicas precisam ser extraídas, mas, de maneira especial, as questões que dizem respeito à nossa própria identidade em relação a Deus e às outras pessoas precisam ser consideradas. Somos devedores e, potencialmente, se desejamos responder, somos também devedores perdoados, e estamos todos nessa categoria. Nenhum de nós, na verdade, enquadra-se na categoria de "devedor menor". Isso significa que o desprezo pelos outros e atitudes de superioridade não têm lugar entre os cristãos. A parábola não retrata toda a cadeia de acontecimentos, mas um breve olhar para a sociedade humana nos mostra que a arrogância leva ao desdém, que leva às contendas, as quais levam, normalmente, à violência.<sup>139</sup>

As implicações desta parábola sobre o tema da "separação do pecado e do mundo" são marcantes. Está claro que essa separação não pode provocar a nossa separação em relação às pessoas. Os cristãos não têm



o direito de rejeitar os "desconformes". Mesmo ao rejeitar ações específicas, os cristãos precisam estar dispostos a abraçar os pecadores, sem sancionar as atitudes ou acontecimentos que se mostram, claramente, errados. A santidade, pelo menos a santidade verdadeira, é mais forte e mais contagiosa que o pecado.<sup>140</sup> O pecado precisa ser evitado, não temido. A grandeza da nossa alma (*imakrothymia*) deve ser estendida às outras pessoas para que elas sejam ajudadas e possam seguir adiante em direção à fé e à obediência.

A graça e a responsabilidade não têm relação com a graça barata, tampouco a graça pode existir onde não haja responsabilidade. Pessoas e igrejas desejam uma graça sem responsabilidade. O perdão é sem limites, mas não sem responsabilidade, sem confissão, sem honestidade e até mesmo restituição. Estas duas parábolas são somente duas ilustrações de um tema multifacetado: o perdão.

### ***Leituras Complementares***

Kenneth E. Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* {Pelos Olhos de um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, sua Cultura e seu Estilo} (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 1-21.

François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1.1-9—9.50* {Lucas 1: Comentário ao Evangelho de Lucas 1.1-9—9.50} (tradução de Christine M. Thomas; Minneapolis: Fortress, 2002), pp. 289-298.

Hans Drexler, "Die grosse Sünderein Lukas 7.36-50," *ZNW* 59 (1968): 159-173.

Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (1-LXj: Introduction, Translation, and Notes* {O Evangelho Segundo Lucas (I-IX): Introdução, Tradução e Notas} (AB; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), pp. 683-694.

John Nolland, *Luke 1-9.20* [Lucas 1-9\*20} (WBC; Dallas: Word, 1989), pp. 349-362.

James A. Sanders, "Sins, Debts, and Jubilee Release" {Pecados, Dívidas e a Libertação do Jubileu} in *Luke and Scripture; The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* {Lucas e as Sagradas



Escrituras: A Função da Sagrada Tradição em Lucas-Atos] (ed. Craig A. Evans e James A. Sanders; Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 84-92.

Reinhard von Bendemann, "Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativtraditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7.36-50," *BZ* 44 (2000): 161-182.



# Parábolas Centradas no Tema da Perda

As parábolas da Ovelha Perdida, da Dracma Perdida e a do Filho Pródigo em Lucas 15 abordam o tema da perda e da recuperação. Elas refletem o uso que Jesus fazia de um tema específico para falar da presença do Reino e da compaixão de Deus. Elas deveriam ser vistas, primeiramente, em relação às parábolas sobre graça e responsabilidade em função do que revelam acerca de Deus..Também deveriam ser comparadas com as parábolas que tratam do Reino presente.

## A Organização de Lucas 15

Lucas claramente organizou o capítulo 15 para fins retóricos, e o conhecimento de como este capítulo funciona nos ajuda na interpretação das parábolas, de forma individual. A cadência dessa porção do livro é facilmente discernível:

- w. 1-3 — uma descrição editorial da razão para estas parábolas em função da murmuração dos fariseus e dos escribas diante recepção e da refeição que Jesus partilhou com pecadores (apesar de no v. 3 a palavra "parábola" se mostrar no singular)<sup>1</sup>
- w. 4-7 — a parábola da Ovelha Perdida
- w. 8-10 — a parábola da Dracma Perdida
- w. 11-32 — a parábola do Filho Pródigo



Mateus apresenta a parábola da Ovelha Perdida em um contexto completamente diferente e o *Evangelho de Tomé* também contém esta parábola, mas as outras duas parábolas não apresentam paralelo.

Praticamente todas as possíveis explicações acerca da origem desta coleção estão representadas. Algumas defendem que a tradição de Lucas já havia incorporado essas três parábolas, outras que ele é o responsável pela reunião das três. Algumas pessoas argumentam que a Ovelha Perdida e a Dracma Perdida foram contadas simultaneamente e foram reunidas antes da redação do Evangelho de Lucas, outros defendem que não. Alguns teólogos postulam que as duas parábolas estavam em *Q* e que Mateus omitiu a Dracma Perdida e, outros ainda, que as versões de Mateus e Lucas são oriundas em MeL, respectivamente. Nenhuma delas, entretanto, é demonstrável ou contribui muito para a nossa compreensão.<sup>2</sup>

O que é demonstrável é a forma como esta seção de Lucas atinge o seu objetivo retórico. Pelo menos o capítulo 15, e talvez toda a seção compreendida entre 14.1—17.10, está concentrado no evangelho para os "desconformes" ou "marginalizados".<sup>3</sup> Este capítulo representa o coração da narrativa da viagem de Lucas, onde ele apresenta a parte principal dos ensinamentos de Jesus e, por conseguinte, o cerne do seu evangelho como um todo. O agrupamento de três ou mesmo mais parábolas para fins de argumentação efetiva apresenta paralelo na literatura rabínica e nos *chreiai* gregos.<sup>4</sup> Sem diminuir a importância das parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida, essas duas parábolas interrogativas funcionam quase como um prelúdio para parábola do Filho Pródigo que é mais longa e mais complexa.<sup>5</sup> A passagem de "cem ovelhas" para "dez moedas" e depois para os "dois filhos" (da parábola do Filho Pródigo) indica que a ideia está sendo levada a um ponto culminante. O capítulo 15 apresenta conexões com o capítulo 14 na atitude farisaica diante das ações de Jesus (14.1-6 e 15.1,2), na preocupação de Jesus com os marginalizados (14.13,23 e 15.1,2) e na repetição do verbo "ouvir" nas suas formas infinitiva ou flexionada (14.35 e 15.1), que é especialmente importante. As três parábolas no capítulo 15 desafiam todos os que têm ouvidos para ouvir a se unirem no júbilo. Existem conexões com o capítulo 16 na forma idêntica como as duas parábolas iniciam em 15.11 e 16.1 ("Um certo homem tinha...", *anthropos tis eichen*), no uso da palavra



"desperdiçar/dissipar" (<*diaskorpítezein*, 15.13 e 16.1) e nas parábolas que tratam de pessoas em meio a crises por falta de recursos (o filho pródigo em 15.14-16, o mordomo infiel em 16.3, Lázaro em 16.20,21, com o "desejo de ser preenchidos" (*epithymein chortasthenai*) utilizado tanto para se referir ao pródigo quanto a Lázaro). Essas conexões não são chaves interpretativas e algumas podem ser meramente o resultado de expressões padronizadas. Elas, entretanto, exerceriam uma função no auxílio dos ouvintes no processamento do material oral.

Mais importantes são os temas abordados nas relações internas do capítulo 15. A associação de Jesus com cobradores de impostos e pecadores é um dos traços mais óbvios — e, para as autoridades religiosas, o mais inaceitável — do seu ministério.<sup>6</sup> Jesus considerava que a sua missão era a de buscar e salvar o perdido (Lc 5.32; 19.10; vide também Mt 10.6; 15.24; Lc 15.1-10). Paralela à murmuração dos fariseus e dos escribas em 15.12 e à murmuração e inveja do irmão mais velho é a murmuração dos trabalhadores da Parábola da Vinha (Mt 20,11,12),<sup>7</sup> a atitude de Simão para com a mulher pecadora que ungiu Jesus (Lc 7.36-50), o desdém do fariseu na Parábola do Fariseu e do Publicano (Lc 18.11), a murmuração que acontece quando Jesus resolve cear com Zaqueu (Lc 19.7) e, a mais marcante de todas, a murmuração dos fariseus e dos escribas diante da refeição e da bebida que Jesus partilhou com os pecadores no banquete feito por Levi (5.27-32). A similaridade de 5.29-32 com 15.1,2,7 marca a importância desse tema para Lucas.

Com relação às conexões internas do capítulo 15, existe uma *inclusio* entre a murmuração dos fariseus nos versículos 1,2 e a murmuração do irmão mais velho nos versículos 29,30. A alegação feita pelo irmão mais velho de que nunca havia desobedecido a uma ordem (v. 29) mostra-se como um paralelo ao justo que não se arrependeu (v. 7). A alegria e a celebração nos versículos 5-7 e 9,10 mostram-se como paralelos ao júbilo e à celebração que ocorre na volta do pródigo (vv. 22-27,32). Na verdade, a celebração e a alegria são temas dominantes no capítulo. As duas primeiras parábolas se concentram naquilo que foi perdido e depois achado, o que pode ser observado no refrão "tinha-se perdido e foi achado" na parábola do Filho Pródigo (w. 24,32). Pouca dúvida pode restar a respeito dessas três parábolas carregarem a mesma mensagem essencial, contudo, elas apresentam diferenças. Nenhuma falha é atribuída no caso das parábolas da ovelha e da dracma, apesar da



aplicação de ambas as parábolas se concentrar no arrependimento, mas o pródigo diz "pequei" (w. 18,21). Tanto o pastor quanto a mulher estão à procura daquilo que está perdido, já o pai não. A partir disso, algumas pessoas concluem que as duas primeiras parábolas enfatizam a iniciativa divina, ao passo que a terceira enfatiza a resposta humana,<sup>8</sup> mas essa distinção não será suficiente. Apesar de o pai não sair à busca do filho, ele se dirige aos dois filhos. Existem sentenças praticamente idênticas nas parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida,<sup>9</sup> mas as diferenças estão, igualmente, presentes. O fato de o pastor largar as noventa e nove ovelhas arrebanhadas não apresenta paralelo na Dracma Perdida. A última apresenta uma ênfase maior na descrição do esforço da busca do que a parábola da Ovelha Perdida, as duas descrições do júbilo diferem e a parábola da Dracma Perdida não apresenta paralelo à ideia de que algumas pessoas não precisarem se arrepender.

Já argumentei, em outra parte, que os quatro componentes dominantes no evangelho de Jesus eram a celebração, a compaixão, a restauração de Israel e o Reino presente e futuro de Deus.<sup>10</sup> As parábolas no capítulo 15 são evidência primária desse evangelho da celebração e compaixão propagado por Jesus. Os outros dois temas estão meramente implícitos, contudo permanecem presentes. Como resultado, este capítulo é a descrição mais envolvente que temos de Deus saindo à busca do pecador e rejubilando ante o seu retorno.

## A OVELHA PERDIDA (Mt 18.12-14; Lc 15.4-7)

### *Classificação da Parábola*

Tanto em Mateus quanto em Lucas, essa parábola assume um caráter interrogativo. Em Mateus, uma pergunta introdutória ("Que vos parece?") é seguida por circunstâncias hipotéticas, as quais, por sua vez, são seguidas por outra pergunta ("não irá pelos montes ַ ַ em busca da que se desgarrou?"). A *hipótese condicional* do encontro da ovelha (v. 13: "E, se, porventura, a acha") é seguida por uma afirmação das consequências e uma *nimshal* explicativa. Em Lucas esta é uma



parábola do tipo "Qual de vós?" (literalmente "Que homem dentre vós?") seguida por afirmativas das consequências e uma *nimshaL*. Algumas pessoas classificam esse relato como uma "similitude", e outras argumentam que ele se tratava, originalmente, de uma parábola que se referia a um evento específico.<sup>11</sup> Não existe um plano desenvolvido, portanto esta não é uma parábola no sentido técnico. No máximo, ela se trata de uma similitude implícita, como se Jesus estivesse a dizer: "O meu envolvimento com pecadores é comparável a um pastor que sai à busca da sua ovelha perdida e, ao encontrá-la, sai para festejar com os amigos". Entretanto, para fins de clareza, é mais apropriado classificarmos-la, segundo o seu formato, como uma parábola interrogativa. As parábolas interrogativas não ficam longe das parábolas jurídicas, pois elas configuram uma situação hipotética, forçam o ouvinte/leitor a responder a uma pergunta e nos obrigam a transferir essa resposta para outra situação. (As parábolas jurídicas carregam um elemento acusatório de forma adicional.)

### ***Questões que Exigem Atenção***

- L Qual é o formato e o contexto original da parábola? Entre Mateus e Lucas, qual dos dois mais se aproxima do contexto original das palavras de Jesus?
2. Será que um pastor abandonaria as outras noventa e nove ovelhas? Que relevância essa decisão apresenta para fins de compreensão da parábola?
3. Esta parábola se estrutura em uma ou mais passagens do Antigo Testamento? Especificamente falando: estaria Bailey correto ao considerar Lucas 15 como uma ampliação do Salmo 23?
4. Será que os aspectos representam realidades teológicas? Será que o pastor deveria ser identificado com Deus, com Jesus, com os discípulos ou alguma outra pessoa que está à busca do Reino? Será que esta parábola apresenta implicações cristológicas?
5. O que essa passagem nos ensina acerca do arrependimento? Será que o arrependimento não cabe a algumas pessoas?
6. O que a parábola nos ensina?



## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Gênesis 48.15; 49.24; Salmos 23; 119.176; Isaías 40.10,11; 53.6; 60,4; Jeremias 23.1-4; 50.6; Ezequiel 34.
- Novo Testamento: Mateus 10.5,6; 12.11,12; João 10.1-8; Atos 20.28-30; Hebreus 13.20; 1 Pedro 2.25; 5.4; Apocalipse 7.17.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> De Qumran, CDA 13.7-10: "E esta é a norma do inspetor do acampamento... Ele terá piedade deles da mesma forma que um pai tem dos filhos e curará todos os <aflitos dentre eles> da mesma forma que um pastor faz com o seu rebanho. Ele soltará todas as correntes que os prendem, de forma que não haverá nenhum atormentado ou oprimido na sua congregação" (vide também 4Q269, fragmento 11,4-8),
- CDB 19.5-11: "Mas (sobre) todos aqueles que desprezam os preceitos e as ordenanças, seja derramado o castigo dos ímpios, quando Deus visitar este mundo, quando se cumprir a palavra que foi escrita pelas mãos do profeta Zacarias [Zc 13.7} 'Ó espada, ergue-te contra o meu Pastor e contra o varão que é o meu companheiro, diz o Senhor dos Exércitos; fere o Pastor, e espalhar-se-ão as ovelhas; mas volverei a minha mão para os pequenos', Aqueles que o reverenciam são [Zc 11.11} 'os pobres do rebanho'. Estes serão poupados no tempo da visitação; mas aqueles que permanecerem serão entregues à espada quando vier o Messias de Arão e Israel".
  - 4Q171 3.5-6: "'Todo aquele que amar YHWH será como um cordeiro precioso' (SI 37.20), [A sua} interpretação {diz respeito a,,.} quais serão os chefes e príncipes sobre {a congregação como um todo, como os pastores} das ovelhas em meio aos seus rebanhos".



*Escritos Cristãos Primitivos*

- *Evangelho de Tomé*: "Jesus disse: O reino é como um pastor que tinha uma centena de ovelhas. Uma delas se desgarrou; e era a maior delas. Ele deixou as noventa e nove (e) foi à procura dela até encontrá-la. Depois de muito se empenhar na busca, ele disse à ovelha: 'Eu te amo mais do que às outras noventa e nove'".
- *Evangelho da Verdade* 31-32: "Ele é o pastor que deixou para trás as noventa e nove ovelhas que não haviam se extraviado. Ele saiu à procura da única que havia se extraviado e se alegrou ao encontrá-la, pois noventa e nove é um número que fica na mão esquerda que o segura. Mas quando aquela única foi encontrada, o número todo passa para a (mão) direita. Assim (se dá com) aquele que perde uma; ou seja, a direita toda que atrai o que era deficiente, retira-o do lado esquerdo e o traz para a direita e, dessa forma, o número se transforma em cem... Até mesmo no sábado, ele trabalhou em favor daquela ovelha, que foi encontrada na sarjeta. Ele deu vida a ela ao retirá-la da sarjeta para que tu pudesses conhecer interiormente ... o significado do sábado..."

*Escritos Judaicos Posteriores*

- *Testamento de Salomão*. D e E apresentam o contraste entre "uma" e as outras "noventa e nove" ovelhas em conexão com a parábola contada por Natã para Davi.<sup>12</sup>
- *m. Baba Mesita* 7.8-9 apresenta uma série de regulamentações acerca dos procedimentos no caso de perda de um animal, dependendo das circunstâncias.
- *m. Baba Qamma* 6.2 apresenta regulamentações acerca do afastamento de um pastor do seu rebanho ou da delegação do cuidado do rebanho para outra pessoa. "Se ele deixasse o rebanho no sol, ou se o deixasse sob o cuidado de um surdo-mudo, de um tolo ou de um menor e o rebanho viesse a fugir e provocasse prejuízo, o pastor será culpado. Se ele o entregasse aos cuidados de um pastor, o pastor assumiria o lugar do proprietário." *b. Baba Qamma* 55b, 56b explica: "... 'entregar aos cuidados de um pastor'



significa [que o pastor-principal entregava o rebanho] para o seu aprendiz, como verdadeiramente se dá no costume do pastor-principal entregar as suas ovelhas ao [cuidado do] seu aprendiz". Vide também *t, Baba Qamma* 6.20.

- *Exod. Rab. 2.2*: "Além disso, Moisés foi provado por Deus por intermédio das ovelhas. Os nossos rabinos diziam que quando Moisés, o nosso mestre, que Deus o tenha, estava pastoreando o rebanho de Jetro no deserto, um cabritinho fugiu dele. Ele correu atrás do cabritinho até este chegar a um lugar com sombra. Ao chegar ali, pareceu-lhe estar vendo um poço de água e o cabritinho ali parado matando a sua sede. Quando Moisés se aproximou do cabritinho, disse: 'Eu não sabia que tu tinhas fugido por causa da sede; tu deves estar mesmo exausto'. Então, colocou o cabrito sobre os ombros e saiu dali. Por isso, Deus disse: 'Porque mostraste misericórdia em guiar o rebanho de um mortal, certamente apascentarás Israel, o meu rebanho'".<sup>13</sup>
- *Midr. SI 119.3* compreende "Desgarrei-me como a ovelha perdida" (SI 119.176) como uma indicação da inocência de Davi já que as ovelhas desgarradas são inocentes. Dessa forma, Davi é compreendido como alguém que pede a Deus para vir à busca dele da mesma forma que um pastor vai à busca da sua ovelha perdida.

### ***Comparação dos Relatos***

Mateus e Lucas apresentam, relativamente, pouco material em comum nesta parábola e os seus relatos apresentam um fenômeno surpreendente nas relações sinóticas. Como poderíamos esperar, o material de uma tradição tripla, normalmente, apresenta uma relação íntima, já o material de uma tradição dupla ou se apresenta intimamente relacionado (por exemplo, as parábolas dos Dois Fundamentos em Mt 7.24-27; Lc 6.47-49, a do Fermento em Mt 13.33; Lc 13.20,21 e a dos Dois Servos [o fiel e o infiel] em Mt 24.45-51; Lc 12.41-48) ou tão díspares a ponto de levantar questões acerca do parentesco real entre os relatos (por exemplo, as parábolas das Bodas/Ceia de Mt 22.1-14 e Lc 14.15-24 e as parábolas dos Talentos/Minas em Mt 25.14-30 e Lc 19.11-27). Os dois relatos da Ovelha Perdida se enquadram na segunda categoria. Das sessenta e cinco palavras de Mateus 18.12-14 e oitenta e nove em Lucas 15.4-7, somente quatorze são idênticas nos dois



relatos, com quatro outras palavras em comum, mas que apresentam formas gramaticais diferentes. As palavras em comum são componentes básicas do relato tais como "cem ovelhas", "uma delas" e "noventa e nove", porém para praticamente todas as demais cada evangelista apresentou uma grafia diferente. Dentre as diferenças mais significativas, estão:

| Em Mateus                                                                                                                                               | Em Lucas                                                                                                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| a parábola é contada para os discípulos (18.1), faz parte do discurso eclesiástico de Mateus e diz respeito aos discípulos falhos                       | a parábola é apresentada como a resposta de Jesus aos fariseus e aos escribas murmuradores na recepção e no encontro que Ele teve com pecadores (15.1,2)               |
| a ovelha se desgarrar ( <i>planethe</i> )                                                                                                               | a ovelha se perde ( <i>apolesas</i> )                                                                                                                                  |
| a palavra que origina o "deixar" é <i>aphesei</i>                                                                                                       | a palavra que origina o "deixar" é <i>kataleipei</i>                                                                                                                   |
| as noventa e nove são deixadas na montanha ( <i>ta ore</i> )                                                                                            | as noventa e nove são deixadas no "deserto" ( <i>en te eremo</i> )                                                                                                     |
| "E, se, porventura, a acha"                                                                                                                             | o homem procura até encontrar                                                                                                                                          |
| a parábola é mais curta                                                                                                                                 | a parábola é mais extensa. O homem coloca a ovelha sobre os ombros e se alegra. Ao chegar em casa, ele chama os amigos e festeja com eles.                             |
| a conclusão fica dentro do plano da parábola e informa que ele se alegra mais com a ovelha encontrada do que com as outras noventa e nove               | a conclusão passa para o plano teológico e explica que haverá mais júbilo no céu com um pecador arrependido do que com noventa e nove que não necessitam se arrepender |
| o texto, então, passa para o plano teológico e conclui que é contrário à vontade de Deus que qualquer um desses pequeninos se perca ( <i>apoletai</i> ) | Lucas não apresenta paralelo.                                                                                                                                          |



Para saber mais acerca do significado dessas diferenças, vide adiante.

Pouquíssimas pessoas argumentam que o *Evangelho de Tomé* 107 é anterior às versões sinóticas ou apresenta um relato mais adequado para esta parábola,<sup>14</sup> mesmo que ela seja dependente dos relatos canônicos.<sup>15</sup> No *Evangelho de Tomé*, a parábola se apresenta explicitamente como uma parábola do Reino. O pastor larga as noventa e nove porque a ovelha extraviada é maior e ele a ama mais intensamente do que às outras, fato este que é, normalmente, compreendido como uma referência à condição superior dos gnósticos. De maneira similar, no *Evangelho de Tomé* 8, um pescador fica com um peixe maior e deixa todos os demais fugirem. *Evangelho de Tomé* 109 e 110 são parábolas intimamente relacionadas que tratam do tema de encontrar algo de imenso valor ao qual se atribui um *status* superior. Como já vimos, o *Evangelho de Tomé* é claramente secundário e, na minha opinião, se não for gnóstico é, no mínimo, protognóstico.<sup>16</sup>

*Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

Mateus 18.11, por boas razões, foi omitido da maioria das edições modernas do Novo Testamento com base em fatores internos e externos. A variante apresenta dois formatos: "o Filho do Homem veio para salvar o que estava perdido" e "o Filho do Homem veio buscar e salvar o que estava perdido", sendo que a primeira versão é mais amplamente atestada. O versículo é omitido por vários manuscritos; dentre os mais notáveis podemos encontrar o Códex Sinaiticus e o Códex Vaticanus (unciais do século IV), 33 (a cópia conhecida como a "rainha dos minúsculos"), e várias versões anteriores e pais eclesiásticos. Ela parece ter sido copiada a partir de Lucas 19.10. É difícil imaginar que um escriba tivesse omitido esse versículo caso fizesse parte do original.

Mateus 18.10-14 apresenta um possível quiasmo:

- 10a        (alg)um destes pequeninos
- 10b                meu Pai que está nos céus
- 12b                        se desgarrar
- 12c                                as noventa e nove



|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| 12c | a que se desgarrou                    |
| 13b | as noventa e nove                     |
| 13b | se desgarraram                        |
| 14  | Vosso (ou meu) Pai, que está nos céus |
| 14  | um destes pequeninos <sup>17</sup>    |

A disposição do texto neste formato é instrutiva, mas deixa fora da nossa consideração uma porção considerável dele, Se este for mesmo um quiasmo, certamente é um quiasmo desbalanceado. Entretanto, existe, pelo menos, uma *inclusio* entre os versículos 10 e 14 que separa esta seção como formando uma só unidade. Uma configuração similar de quiasmo é sugerida por Lucas 15.4-7, mas parece ser algo forçado,<sup>18</sup>

As referências aos anjos em Mateus 18.10 (Parábola da Ovelha Perdida) e Lucas 15.10 (na da Dracma Perdida) são similares.

Dentre várias palavras-chave que fazem a ligação entre as seções de Mateus 18 está "pequeninos" (;*mikroi*) nos versículos 6,10,14.

Mateus 12.11,12 apresenta uma parábola interrogativa bastante semelhante a respeito de uma ovelha e da questão da validade ou não do seu resgate de uma vala no dia de sábado, Ela supõe uma resposta afirmativa e nos leva a uma conclusão teológica.

A pergunta introdutória "que vos parece?" (*ti hymin dokei*) em Mateus 18.12 apresenta um paralelismo em Mateus 21.28; 22.42; 26.66 e em 17.25; 22.17 com o pronome singular (*ti soi dokei*). Fora de Mateus, esta forma aparece no Novo Testamento somente em João 11.56, mas o fato de esta expressão geral poder ou não ser classificada como uma característica específica de Mateus é algo controvertido, especialmente porque uma construção muito semelhante ocorre em Lucas 10.36 (*tis ... dokei soi*)<sup>19</sup> e apresenta paralelos em escritos semitas.<sup>20</sup> As perguntas formavam um aspecto normal nos ensinamentos de Jesus. Dio Crisóstomo, *Oratio* 70.5 apresenta um uso semelhante de perguntas que exigem uma escolha ("Qual das duas coisas diríeis vós... ?") e tira uma conclusão da resposta.

A forma interrogativa da parábola em Lucas "Que homem dentre vós" (*tis anthropos ex hymon*) tem um paralelo (com uma ligeira variação) em Mateus 7.9 e 12.11. A forma reduzida "Qual de vós?" (*tis ex hymon*) tem um paralelo em Mateus 6.27; Lucas 11.5 (a Parábola do Amigo Incomodado à Meia-noite), 11; 12.25; 14.28 (a Parábola do Construtor de



uma Torre); 15.8 (a Parábola da Dracma Perdida); e 17.7 (a Parábola do Servo ao Trabalho); veja também a forma simplificada em Lucas 14.5.<sup>21</sup> Um exame dos contextos nos mostra que a resposta esperada em todos esses casos é "ninguém", a qual, em função da pergunta contida em 15.4 ser feita na negativa ("não deixaria ele?"), significa que *qualquer* pastor deixaria as noventa e nove e sairia à busca da ovelha perdida. A lógica dessas parábolas vai do menor para o maior, no caso de seres humanos (por exemplo, se é lícito um homem salvar um animal num sábado, quanto mais seria curar uma pessoa!) ou de Deus (por exemplo, se os seres humanos se comportam de maneira razoável a ponto de entregar coisas boas para os seus filhos, imagine o comportamento superior que poderíamos esperar por parte de Deus!).<sup>22</sup> É possível que a pergunta de Lucas 15 se aplique de forma completa até o final do versículo 6, ou, como a pontuação da maioria das edições indica, somente até o final do versículo 4.

Lucas 15.6 e 9 apresentam uma proximidade em termos de grafia.

### ***Informações Culturais***

Além das evidências do Novo Testamento,<sup>23</sup> a recusa dos fariseus em se associarem com pecadores se reflete em vários ditados. Por exemplo, *Mekilta Amalek* 3.55-57 (acerca de Êx 18.1) diz: "A este respeito os sábios dizem: 'Que um homem jamais se associe com um ímpio, nem mesmo com objetivo de aproximá-lo da Torá'". Os sentimentos eram, às vezes, intensos.<sup>24</sup> A importância das refeições na demarcação das fronteiras da identidade eram especialmente importantes na Palestina da antiguidade<sup>25</sup> e é evidente nos textos do Novo Testamento, de modo particular em Lucas (por exemplo, 14.7-14).<sup>26</sup>

O pastoreio era uma atividade desprezada. Por exemplo, *Midr. Ps.* 23.2: "R. Jose bar Hanina ensinava: No mundo inteiro você não encontrará uma atividade tão desprezada quanto o pastoreio de animais. O pastor passa o dia inteiro com a sua vara e a sua algibeira. Contudo, Davi decidiu chamar àquEle que é Santo, e bendito seja o seu nome, de Pastor!" (o que pode ser explicado a partir de Gn 48.15). Aí. *Qiddusin* 4.14 considera que os pastores são ladrões porque guiam as suas ovelhas por sobre a terra dos outros, *b. Sanhedrin* 25b lista os pastores



como pessoas inelegíveis para servirem como testemunha e os associa com os cobradores de impostos e *b. Baba Qamma* 94b diz que é difícil um pastor se arrepender e fazer a restituição.<sup>27</sup> A pergunta de Jesus: "Que homem dentre vós que tivesse uma centena de ovelhas?" teria feito com que os fariseus e os escribas, que eram pessoas extremamente preocupadas com a pureza, se imaginassem envolvidos em algum tipo de comportamento que eles consideravam imundo. Essa anomalia não passaria em branco e se tratava, provavelmente, de uma estratégia retórica intencional.<sup>28</sup> Contudo, a imagem do pastor é utilizada para descrever o terno cuidado que Deus dispensa ao seu povo<sup>29</sup> e aos líderes do povo no Antigo Testamento e no judaísmo, inclusive o libertador escatológico.<sup>30</sup> Pessoas sem líderes ou mal lideradas são descritas como ovelhas sem um pastor.<sup>31</sup>

O pastor na parábola aparece como o dono do rebanho e o tamanho do rebanho seria um indicativo de alguém que estivesse em situação econômica confortável. Ele não era rico, mas cem ovelhas já representavam um rebanho de tamanho considerável. *T. Baba Qamma* 6.20, ao analisar a culpabilidade de um pastor que delegava o cuidado do seu rebanho para um terceiro, afirma que ele estava isento de culpa ainda que fosse responsável por trezentas ovelhas, neste contexto um número exagerado. Para fins de comparação, Jó tinha sete mil ovelhas no primeiro momento e, ao final, foi abençoado com quatorze mil (Jó 1.3; 42.12) e Jacó deu a Esaú, dentre outras coisas, duzentas e vinte ovelhas como presente (Gn 32.14).

Uma ovelha perdida, conforme informação que recebemos, normalmente se deita, entrega-se e não consegue encontrar o caminho de volta para o rebanho.<sup>32</sup> Possivelmente é por isso que o pastor precisa carregá-la sobre os ombros, porém é mais provável que esta imagem queira transmitir o cuidado de um bom pastor. Imagens de pastores carregando ovelhas são conhecidas em várias culturas muito antes da época de Jesus.<sup>33</sup>

O arrependimento é uma pilastra central no pensamento judaico.<sup>34</sup>

A parábola é realista, exceto ao descrever o convite feito aos amigos e vizinhos, o que parece um exagero. Isso é especialmente verdadeiro no caso da parábola da Dracma Perdida. Presumivelmente, um convite feito aos vizinhos para a festa exigiria certo gasto com alimentação, o que acabaria gerando um custo financeiro adicional ao achado. Esse exagero



faz com que a parábola se aproxime mais da realidade da refeição que Jesus fez com os pecadores e enfatiza o tema do júbilo.<sup>35</sup>

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

Na maioria das vezes, a Igreja Primitiva compreendia a partida do pastor em busca da ovelha perdida como uma referência à encarnação que visaria à recuperação da humanidade perdida, sendo que o número noventa e nove era compreendido como uma alusão aos anjos.<sup>36</sup> As interpretações mais modernas se concentram, de certa forma, na busca feita por Deus, ou por Cristo, com o objetivo de restaurar o perdido. Normalmente, tanto a busca quanto a celebração diante do achado recebem um destaque. Dentro dessa estrutura, uma variedade de nuances é sugerida. Algumas defendem que a parábola era, originalmente, mais parecida com a Parábola do Tesouro Escondido e se referia a pessoas que estão à procura do Reino.<sup>37</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Qual é o formato e o contexto original da parábola?* Entre Mateus e Lucas, qual dos dois mais se aproxima do contexto original das palavras de Jesus? Qual o significado a relação entre os dois Evangelhos tem para a nossa compreensão? A autenticidade dessa parábola raramente é questionada, mas partes dela são, tipicamente, consideradas como trabalho editorial feito por Mateus e Lucas.<sup>38</sup> A organização editorial do capítulo feita por Lucas e a estruturação que ele deu à introdução em 15,1-3 a fim de espelhar 5.29-32 são prontamente reconhecidas. A versão apresentada por Mateus da parábola é vista como mais original por ser mais curta e menos refinada e porque o achamento da ovelha não é incerto, o que provavelmente não pode ser um acréscimo posterior,<sup>39</sup> As explicações da parábola tanto em Mateus 18.14 quanto em Lucas 15,7 são consideradas secundárias e como considerações que extrapolam o ensino proposto por ela. Acredita-se que Mateus tenha, originalmente, aplicado a parábola para ilustrar a aceitação dos pecadores por parte de Deus em um con-



texto eclesiástico, a fim de instruir os líderes da igreja acerca do cuidado que Deus dispensa aos crentes fracos ou insignificantes, um cuidado que também deveria ser reproduzido na conduta daqueles líderes. Lucas passa da iniciativa divina na parábola para a alegria acerca da resposta humana de um pecador que se arrepende, mas o arrependimento não consta da parábola.<sup>40</sup>

A partir dessas conclusões, algumas pessoas procuram reconstituir uma versão mais curta da parábola, o que é uma tarefa arriscada.<sup>41</sup> Seja como for, esse tipo de explicação da relação entre os relatos não é conclusiva e os eruditos tendem a afirmar mais do que pode ser demonstrado a partir dos fatos. Agora que as pessoas estão começando a considerar com mais afínco o caráter oral da tradição, as certezas de ontem não parecem mais tão claras. Não podemos demonstrar qual dos relatos é o "mais original". Certa inquietação deve existir diante do fato de os intérpretes tenderem a preferir a grafia de Mateus 18.12,13 ao contexto apresentado por Lucas. O fato de haver uma convergência verbal tão pequena entre os dois relatos sugere que estamos lidando com duas tradições independentes e igualmente válidas, e é razoável pensarmos que Jesus tenha contado essa parábola várias vezes e, muito possivelmente, tenha-o feito para propósitos diferentes.<sup>42</sup> Por que nos surpreenderíamos se Ele tivesse contado aos discípulos uma parábola que abordasse os relacionamento deles que também tivesse sido contada aos judeus, referindo-se ao relacionamento deles? Os dois relatos convergem nos pontos essenciais do esforço e da atitude de Deus na recuperação do perdido.

Como observa J. Dupont, a conclusão de Mateus relaciona a primeira parte da parábola (a procura) com a segunda parte de Lucas, a alegria.<sup>43</sup> Mateus é direto e permanece em linha com a parábola:<sup>44</sup> se um pastor não estiver disposto a perder uma ovelha, mas for atrás dela e se alegrar ao encontrá-la, por analogia, o mesmo se aplica a Deus que, tal qual o pastor, não deseja que ninguém se perca. Mateus bem pode ter acrescentado essa aplicação, e ela é perfeitamente legítima, já que a parábola continua sendo dirigida à comunidade como um todo, não somente aos líderes.<sup>45</sup>

Se Lucas for responsável por 15.7, ele simplesmente tirou uma conclusão inerente à própria parábola. Ele lha dá uma ênfase coletiva com o júbilo funcionando quase como um convite para que o ouvinte/leitor também tome parte. Ele enfatiza que a alegria é de Deus e que ela é



uma forma específica de resposta ao *arrependimento* de um pecador. Ele poderia meramente ter dito "de modo semelhante, haverá alegria no céu com a recuperação de um pecador". Mas, em vez disso, destacou a forma como essa recuperação ocorre. Esta aplicação não é simplesmente uma explicação, mas uma dedução, que coloca um ponto a mais com base na parábola.<sup>46</sup> Ela, na verdade, está muito mais próxima de Mateus 18.13 do que a maioria das pessoas percebe e, a exemplo de Mateus 18.10, enfatiza o valor dos perdidos/pequeninos diante de Deus,

Na maioria das vezes, as *nimshalim* (explicações) estão alinhadas com as parábolas, mas esta não é uma regra absoluta.<sup>47</sup> As introduções e as conclusões não podem ser deixadas de lado; pelo menos uma — seja uma introdução seja uma conclusão — é necessária para indicar o tema da parábola, ou sua interpretação seria quase impossível.

Em suma, toda espécie de busca por um formato original deve ser, definitivamente, deixada de lado. Temos dois formatos de parábola, provavelmente oriundos de duas tradições orais independentes. O contexto de Lucas é o mais provável,<sup>48</sup> contudo os dois contextos podem refletir situações na vida de Jesus. Os dois formatos da parábola apregoam, essencialmente, a mesma coisa, mas deve-se reconhecer o acréscimo gerado por essas diferenças. Além das diferenças mencionadas, as palavras "desgarrada" e "perdida" transmitem a mesma ideia acerca do que ocorreu a uma ovelha, mas apresentam nuances diferentes ao se referirem a pessoas. Mateus, com o seu uso de "desgarrar" (*planethe*), utiliza uma palavra que é mais apropriada para se referir a alguém da comunidade e que coloca responsabilidade sobre essa pessoa.<sup>49</sup> Não existe um significado ao fato de Mateus afirmar que as noventa e nove são deixadas nos montes, ao passo que Lucas afirma que elas foram deixadas no deserto. Os dois termos poderiam ser utilizados para se referir à mesma área.

2. *Será que um pastor abandonaria as outras noventa e nove ovelhas? Que relevância essa decisão apresenta para fins de compreensão da parábola?* Alguns comentaristas estão convencidos de que o pastor abandonou as noventa e nove ovelhas e interpretam a parábola de forma absurda,<sup>50</sup> apresentando a misericórdia de Deus como um mistério<sup>51</sup> ou afirmando que o pastor era um irresponsável<sup>52</sup> ou, ainda, fazendo do pastor um exemplo de pessoa que assumia riscos.<sup>53</sup> Essa abordagem viola tanto o nosso senso cultural quanto o literário. A preocupação com uma ovelha não implica o descaso por todas as demais e, certamente, algum tipo de provisão seria



feito pelas outras noventa e nove como, por exemplo, deixá-las dentro de um pasto cercado ou sob os cuidados de outro pastor.<sup>54</sup> De mais a mais, um rebanho desse tamanho poderia ter tido mais de um pastor. Se admitirmos que as noventa e nove foram abandonadas no deserto, o relato de Lucas se torna, então, ainda mais problemático. Será que o pastor carregou a ovelha perdida para casa e abandonou as outras no deserto? Devíamos imaginar que ele trouxe a ovelha perdida para junto das demais? O que ele fez com o rebanho enquanto celebrava com os amigos?<sup>55</sup> As parábolas são marcadas por ênfase e brevidade, e não se preocupam demasiadamente com questões menores. Tal qual ocorre com outros gêneros literários, elas, normalmente, apresentam lacunas. Esta parábola não coloca importância em nenhum desses detalhes, pois está concentrada na certeza da busca e na festa que o pastor faz ao recuperar a sua ovelha desgarrada. Nada mais importa, e colocar esse tipo de coisa como pontos essenciais de interpretação é algo catastrófico. A interpretação baseada em elementos ausentes é quase que certamente errada. Dois outros fatos demonstram que qualquer ênfase nas noventa e nove representa uma distorção. Primeiramente, em ambos os relatos a expectativa é de que o ouvinte/leitor concorde que o pastor deveria, na verdade, largar as noventa e nove e sair em busca da ovelha perdida.<sup>56</sup> Em segundo lugar, nem a parábola da Dracma Perdida nem a do Filho Pródigo apresentam um paralelo à ideia do "abandono".<sup>57</sup> A interpretação válida não pode se concentrar, de forma alguma, nas noventa e nove.

3. *Esta parábola se estrutura em uma ou mais passagens do Antigo Testamento? Especificamente falando: estaria Bailey correto ao considerar Lucas 15 como uma ampliação do Salmo 23 ?* Como indicamos acima, as ilustrações veterotestamentárias normalmente se referem a Deus ou aos líderes do povo de Deus. Ezequiel 34 é particularmente marcante em função da similaridade de algumas expressões com a redação da parábola. Apesar de Mateus e Lucas divergirem na descrição do que ocorreu com a ovelha — teria ela se desgarrado ou se perdido? —, Ezequiel 34.4,16 utiliza as duas palavras (*planao* e *apollymi*) em paralelismo para descrever a ovelha perdida. Ezequiel 34 menciona ovelhas perambulando pelos montes e altos outeiros (v. 6) e diz que o próprio Deus irá à busca das suas ovelhas (v. 11), cuidará delas (v. 16), julgará os seus opressores (w. 17,20,22) e colocará um pastor davídico para cuidar delas (w. 23,24). Além disso, Deus haverá de julgar os pastores que falharam no cuidado das suas



ovelhas. Outros textos apresentam essas mesmas ideias e esperanças de que Deus pastoreará o seu povo e/ou indicará um libertador davídico para pastoreá-las. Ezequiel 34 é somente um dentre vários textos que transmitem essa teologia acerca dos "pastores".<sup>58</sup> Não se pode determinar com exatidão se a conexão se dá com Ezequiel 34, ou com a tradição mais ampla acerca dos pastores; entretanto, no mínimo, a parábola se baseia na tradição pastoral do Antigo Testamento que é vividamente expressa em Ezequiel 34.<sup>59</sup> Isso realça a importância do Antigo Testamento na formação das parábolas, mas duas outras coisas também nos saltam aos olhos: em primeiro lugar, essa parábola é uma reclamação implícita contra as autoridades religiosas pela sua falha no cumprimento do papel de pastores de Israel: o de buscar os perdidos. Em segundo lugar, de alguma forma, Jesus se via como alguém que cumpriria a tarefa descrita em Ezequiel 34 e outros textos que enfatizam um libertador que viria da parte de Deus para pastorear o povo da maneira desejada por Deus.

Se a dependência desses textos (na maioria proféticos) é clara, o caso do Salmo 23 é diferente. K. Bailey defendeu que Lucas 15 apresenta vários paralelos com o Salmo 23 e que as três parábolas desse capítulo são uma ampliação detalhada que Jesus faz daquele salmo.<sup>60</sup> A abordagem de Bailey é um tanto complexa. Além do Salmo 23, ele descobre vários paralelos com Jeremias 23.1-8 e Ezequiel 34. Acerca da parábola da Ovelha Perdida, ele considera que o pastor é, a princípio, uma pessoa desleixada, e com essa imagem Jesus faz uma acusação aos líderes judeus. Então, o pastor se torna uma pessoa responsável e boa, que passa a refletir o ministério do próprio Jesus. Bailey entende o Salmo 23.3, normalmente traduzido como "refrigera a minha alma", como "Ele me traz de volta" e como tendo um sentido implícito de, no mínimo, "Ele faz com que eu me arrependa". O arrependimento é, então, entendido como "a aceitação de ser achado". Além disso, Bailey encontra alusões à encarnação nesses textos e compreende o ato de o pastor carregar a ovelha como uma referência ao próprio sofrimento de Jesus e como uma implicação de uma compreensão significativa da expiação.<sup>61</sup> Em obras posteriores, Bailey acrescenta vários paralelos entre Lucas 15 e a história de Jacó.<sup>62</sup>

Considero tudo isso fruto de uma imaginação muito fértil, porém não muito convincente. Os supostos paralelos com o Salmo 23, com exceção dos termos mais gerais, simplesmente não existem. A parábola



não apresenta primeiramente um pastor desleixado, pois a única maneira de o pastor ser visto de forma negativa seria se não tivesse ido atrás da ovelha perdida. O Salmo 23 não fala de uma ovelha perdida; mas sua mensagem central é que Deus é como um pastor que dedica uma atenção especial às ovelhas e as guarda *para que não se percam* ou não entrem em apuros. O argumento de Bailey da existência de uma referência ao arrependimento em Salmos 23.3 não tem fundamento, pois as palavras em questão (*napshi yeshôbeb*) não significam meramente "Ele me traz de volta". Estas duas palavras (*nepesh*, "vida" ou "alma", e *shûb*, "retorno" ou "restaurar") são utilizadas várias outras vezes em conjunto com o sentido de "restauração de vida", tanto de forma literal quanto metafórica.<sup>63</sup> O entendimento tradicional de Salmos 23.3 ("[Ele] refrigerou a minha alma", no sentido de restaurar) está correto. Se a imagem do pastor é a linguagem tradicional a respeito de Deus e dos líderes, qualquer uso de figuras está propenso a ter a linguagem em comum com outros textos, mas não existe, praticamente, nada aqui que justifique o tipo de argumentação proposta por Bailey. Esta afirmação não diminui a importância dos textos do Antigo Testamento a respeito dos pastores. Eles proporcionam as palavras e o contexto que Jesus utilizou para pintar um quadro vivo, que, implicitamente, acusa os líderes de falharem e aponta para o caráter de Deus e para a natureza do seu próprio ministério.

4. *Serão que os aspectos representam realidades teológicas? Será que o pastor deveria ser identificado com Deus, com Jesus, com os discípulos ou alguma outra pessoa que está à busca do Reino? Será que essa parábola apresenta implicações cristológicas?* Já vimos que K. Bailey e a Igreja Primitiva viam uma expressão da encarnação nessa parábola e que Bailey via a expiação refletida nos esforços do pastor. J. Bengel chegou a achar que o retorno do pastor para casa seria uma referência à ascensão de Jesus.<sup>64</sup> Tais alegorizações teológicas representam, na verdade, extrapolações, mas as parábolas, no geral, e esta de forma específica, ensinam, de fato, teologia. Do contrário elas seriam inúteis. Mais uma vez, voltamos à questão primária acerca das parábolas. Quanto dessa parábola apresenta um significado teológico? A chave, como sempre, está na determinação da forma como a analogia opera. O cuidado no uso da linguagem é importante. Essa parábola não está dizendo que Deus é um pastor, tampouco as parábolas seguintes estão sugerindo que ele seja uma mulher ou um pai.<sup>65</sup> Essas parábolas são *analogias* implícitas. As ações e atitudes retratadas — não



as pessoas em si mesmas — refletem as ações e atitudes de Deus. A parábola da Ovelha Perdida é um argumento analógico do tipo "quanto mais". O pastor não é Deus, Jesus ou outra pessoa qualquer, e a ovelha não é uma pessoa ou um grupo. Essas figuras residem e permanecem dentro da história. Certamente os montes/desertos e os amigos também "não representam coisa alguma". Ao mesmo tempo, as imagens escolhidas para as histórias não são escolhidas a esmo; elas são escolhidas especificamente para despertar ressonâncias, e a referência a um pastor e ovelhas nos trazem à mente o uso veterotestamentário dessas imagens para se referir a Deus, aos líderes e à esperança que deve cultivar o povo de Deus. Nada apoia a sugestão de que a referência seja a uma pessoa que esteja em busca do Reino.<sup>66</sup> A lógica da parábola é a seguinte: Se, como certamente concordaríamos, um pastor iria atrás de uma ovelha perdida e se alegraria ao encontrá-la, quanto mais Deus iria atrás de uma pessoa perdida/desviada e se alegraria quando a recuperasse? Os dois evangelistas indicam que Deus é a figura análoga ao pastor, segundo a forma como estruturaram a parábola,<sup>67</sup> o que confere com as figuras apresentas pelo Antigo Testamento,

Além disso, essa parábola é significativa no sentido cristológico. As associações veterotestamentárias incluem a esperança mordaz de que Deus colocará um pastor aos moldes de Davi sobre o seu povo.<sup>68</sup> Se Jesus faz a defesa da sua participação na ceia com pecadores ao mostrar o caráter de Deus e dizer que Deus é como um pastor que sai à busca do perdido, Ele também está, portanto, implicitamente alegando que está executando a obra de Deus.<sup>69</sup> Pelo menos no que diz respeito a Lucas, a analogia do pastor se refere tanto ao caráter de Deus quanto à atividade de Jesus. A parábola por si mesma não é suficientemente específica para deixar claro se Jesus reivindicou o papel do pastor segundo os moldes de Davi, mas dentro do contexto maior dos ensinamentos do Mestre isso parece claro.<sup>70</sup> Como comentou Jan Lambrecht, sem essa dimensão escatológica e cristológica todas as explicações da parábola são superficiais.<sup>71</sup>

**5, O que essa passagem nos ensina acerca do arrependimento? Ser d que o arrependimento não cabe a algumas pessoas?** Acima indiquei que não existe fundamento para o argumento de K. Bailey de que Salmos. 23-3 está refletido pela parábola e significa que "Ele faz com que eu me arrependa". A argumentação posterior de Bailey — baseada, especialmente, no relato do Pródigo, mas também no da Ovelha Perdida — de que



o arrependimento em Lucas 15 significa "a aceitação de ser achado" também é desprovido de fundamento.<sup>72</sup> Essa teoria surge parcialmente a partir da ansiedade desnecessária acerca da visão do arrependimento como sendo uma obra feita pelos homens. *Se os homens não agirem, nada que diga respeito à vida com Deus ocorrerá*, entretanto, queremos enfatizar de forma veemente que a salvação é inteiramente um ato de Deus. Só que o arrependimento não faz parte dessa parábola. Essa parábola não define o arrependimento, nem coloca a culpa na ovelha. Ela retrata uma analogia da atitude e do agir de Deus. O arrependimento aparece somente em Lucas — não está presente em Mateus — quando o tema da analogia, a alegria de Deus diante da restauração do seu povo, é descrito *e expandido*. Em especial no caso de Lucas,<sup>73</sup> a restauração de pecadores envolve o arrependimento e a passagem se preocupa em transmitir *justamente* essa restauração dos pecadores. Além disso, o arrependimento é um aspecto de destaque na mensagem de Jesus<sup>74</sup> e, por isso, não deve ser menosprezado.

A parte mais problemática do debate acerca do arrependimento é a referência aos "noventa e nove justos" que não necessitariam de arrependimento. Como, teologicamente falando, considera-se que esse tipo de pessoa não existe e como os Evangelhos implicam que os fariseus necessitavam de arrependimento, essa afirmativa é, normalmente, tida como uma ironia, um exagero ou um sarcasmo.<sup>75</sup> Pessoalmente, não creio que esta seja a solução mais apropriada para o texto. O judaísmo atribuía um caráter não pecaminoso a um número muito restrito de pessoas,<sup>76</sup> e "justo" não significa "sem pecado". Essa designação simplesmente se refere em uma situação adequada diante de Deus. O arrependimento é tão central para o pensamento judeu que é difícil imaginar os judeus pensando a respeito de si mesmos, da maioria das pessoas ou mesmo a respeito de noventa e nove elementos específicos que não necessitavam se arrepender. Ideias paralelas à não necessidade do arrependimento aparecem em Lucas 5.31,32 (os doentes, e não os sãos, precisam de médico; Jesus não veio chamar os justos, mas sim os pecadores ao arrependimento) e em 15.29 (a alegação do filho mais velho de que jamais havia desobedecido a um ordem sequer não é questionada). Contudo, Lucas 13-3 adverte que todos precisam se arrepender, do contrário perecerão. Os Pais da Igreja encararam essa dificuldade afirmando que as noventa e nove ovelhas eram uma referência aos anjos. Vários estudiosos questionam, de



forma legítima, se as "noventa e nove" poderiam ser uma referência aos fariseus.<sup>77</sup> Alguns sugerem que *mallon* ("mais") deve ser acrescentado para que o significado seja "mais do que" em lugar de "do que por" — isto é, haverá mais alegria no céu em função do arrependimento de um único pecador do que por noventa e nove pessoas que permanecem como justas, pois Deus também se alegra muito com os justos (por exemplo, 1.6).<sup>78</sup> Se nos concentrarmos na função dessas palavras, elas são uma expressão marcante do valor que Deus dispensa aos perdidos e desprezados e, portanto, representa uma defesa das ações de Jesus, *já* uma descrição do estado das "noventa e nove".<sup>79</sup> A importância dessa afirmativa é incrementada pela expressão introdutória "Digo-vos", que é utilizada por Jesus para realçar a verdade de um ditame.<sup>80</sup> Uma paráfrase poderia ser "Um pecador arrependido gera mais prazer em Deus do que noventa e nove pessoas que já estejam num relacionamento adequado diante dEle" — ou talvez "do que noventa e nove pecadores que já estejam num relacionamento adequado com Ele"! A referência que Mateus faz aos anjos desses pequeninos que "continuamente" observam a face de Deus (18.10) confirma o fato do tema da "valorização dos perdidos" por parte de Deus, já que esta é uma maneira metafórica de enfatizar a importância desses pequeninos.<sup>81</sup>

Em outras palavras, a parábola não ensina praticamente nada a respeito da natureza do arrependimento, mas enfatiza o valor que Deus dá a ele.

6. *O que a parábola nos ensina?* A função primária dessa parábola para Jesus era a defesa do seu livre convívio e da partilha livre que ele fazia de refeições com pessoas sabidamente pecadoras.<sup>82</sup> Ao conviver com esse tipo de gente, Jesus demonstrava tanto a presença do Reino quanto a disponibilidade do perdão de Deus a todos. Indiretamente, esta é uma parábola do Reino,<sup>83</sup> pois com ela Jesus assegura que a atividade prometida por Deus de que pastorearia o seu próprio povo estava acontecendo. Além disso, com a parábola Ele demonstrou às pessoas descontentes com as suas ações que a atitude delas não se coadunava com o caráter e os desejos de Deus e, na verdade, também lhas convidava para se juntar à celebração do Reino do perdão que estava sendo liberado. Lucas deseja que o seu leitor compreenda o evangelho de Jesus e adote essa mesma atitude. Implicitamente também pode estar a acusação de que os líderes religiosos não estavam cumprindo a sua tarefa de buscar os perdidos.



Mateus — independente de ele ou de Jesus ter aplicado essa parábola aos discípulos — deseja que os seus leitores apliquem tanto o caráter quanto o desejo de Deus aos seus relacionamentos na comunidade, em especial àqueles que parecem estar na marginalidade. Mesmo que as *nimshalim* não passem de um aspecto redacional do texto, elas, ainda assim, continuam corretas, pois simplesmente explicitam que o fator controlador é o caráter de Deus. Entretanto, não estamos lidando com uma análise teológica abstrata; a parábola retrata o caráter de Deus *da forma específica como Ele é revelado no ministério de Jesus*.

O que é revelado a respeito do caráter de Deus é o valor que Ele coloca aos pequeninos e mais necessitados e ao cuidado que dedica a esse tipo de pessoa. Deus não é passivo, não fica esperando que as pessoas se aproximem dEle depois de terem a sua vida toda arrumada. Ele é o Deus que busca, que toma a iniciativa de trazer as pessoas de volta, independentemente do estado de "perdição" em que se encontrem. C. G. Montefiore, um erudito judeu que estudou o Novo Testamento, declarou que a ênfase na busca direta que Deus faz pelos pecadores era um elemento novo introduzido por Jesus, algo que não estava contido nos ensinamentos rabínicos ou veterotestamentários.<sup>84</sup> Isto é, no mínimo, um exagero, pois o Antigo Testamento certamente mostra que a iniciativa do perdão sempre vem da parte de Deus. Seja esta noção nova seja antiga, o Deus revelado por Jesus é um Deus que se importa e que valoriza mesmo as pessoas sem valor que vai à busca delas.<sup>85</sup> Se o Reino chegou com uma graça e exigências sem limites, essa parábola enfatiza a graça sem limites. Inquestionavelmente, Deus sairá à busca dos perdidos e os restaurará. A procura e a alegria são as pilastras-gêmeas dessa parábola, e a busca que Deus faz não está condicionada a nada.<sup>86</sup> A alegria reflete tanto a atitude de Deus diante da recuperação daquilo que estava perdido quanto a celebração do Reino com as suas boas-novas de que a redenção prometida por Deus já teve início. A alegria é coletiva, e os ouvintes de Jesus também devem tomar parte nessa celebração.<sup>87</sup>

### *Adaptação da Parábola*

Esta parábola é, simultaneamente, teológica e cristológica, e o aspecto mais importante na adaptação de uma parábola é compreensão de



como Deus age e de qual era a natureza do ministério de Jesus. Poucas coisas são mais importantes do que a percepção que temos de Deus, pois é a partir desse conhecimento que percebemos a nossa própria identidade, a forma como deveríamos pensar e agir, e a forma como o mundo deveria ser. Se Deus é um Deus que busca e se importa, então a sua graça deveria caracterizar a nossa autopercepção e o tratamento que dispensamos às demais pessoas. A consciência de que Deus nos procura gera liberdade e confiança na vida. O fato de sua graça determinar a forma como tratamos as outras pessoas deve fazer com que nos tornemos preocupados e sensíveis para com o nosso próximo. Tendemos a conhecer essas verdades de forma abstrata, mas não as traduzimos em prática nem na maneira como nos vemos a nós mesmos, nem na forma como tratamos aos outros, tampouco na forma como organizamos a vida da igreja. Somos mais propensos a considerar que Deus deve ser mais severo e que a nossa tendência seria a de nos preocupar muito mais com as noventa e nove do que com a ovelha extraviada. Será que as pessoas perdidas, desobedientes e "insignificantes" sentem que Deus cuida delas e está à procura delas a partir do que vêm em nós? E será que sentem que nos importamos com elas? O texto de Mateus nos faz lembrar que Deus não cuida somente dos "pecadores" de fora da comunidade cristã, mas também, dentre a comunidade, pelas pessoas que estão na marginalidade e possuem um comportamento questionável. A nossa tendência é demonstrar graça para com para com as pessoas que procuramos trazer para a igreja do que para com as pessoas com quem já estamos trabalhando na igreja. A graça de Deus, da busca e do cuidado, aplica-se a todos, e o nosso reflexo do cuidado divino precisa se estender também para dentro da comunidade cristã.

O texto de Lucas enfatiza o valor do arrependimento, e o arrependimento é uma tarefa necessária e contínua para todos nós. Não precisamos temer que o arrependimento nos exponha a uma espécie de tentativa de salvação por esforço próprio. A Bíblia como um todo destaca que Deus é o único que toma a iniciativa. Qualquer ação por parte dos seres humanos é uma resposta à graça de Deus. Contudo, as Escrituras, como um todo, insistem que os seres humanos têm um papel a desempenhar nela. A salvação é inteiramente obra de Deus, na qual estamos inteiramente envolvidos. Existe uma enorme diferença entre respondermos à graça de Deus e tentarmos parecer justos por nossas próprias obras.



Outro nível no qual esta parábola merece a nossa atenção é a sua ênfase na alegria. A adoração cristã normalmente é desprovida de um senso de alegria. Ela pode ter forma, tradição, energia ou inovação, mas a alegria é artigo raro. A alegria merece uma ênfase como a marca verdadeira do cristianismo,<sup>88</sup> pois está diretamente ligada à consciência teológica do caráter e da atitude de Deus como aquele que vai à busca e celebra o achado. A adoração cristã, em dado momento, implica a aplicação da atitude que o próprio Deus teve ao encontrar e estabelecer um povo para si mesmo. Tome parte nessa celebração!

### ***Leituras Complementares***

Kenneth Bailey, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* [Encontrando os Perdidos: Chaves Culturais para Lucas 15] (St. Louis: Concordia, 1992), pp. 54-92.

, *Jacob and the Prodigal: A Study of the Parable of the Prodigal Son in the Light of the Saga of Jacob* {Jacó e o Pródigo: Um Estudo da Parábola do Filho Pródigo à Luz da Saga de Jacó} (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 2003), pp. 65-85.

W. D. Davies e D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético do Evangelho Segundo Mateus] (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 2:768-80.

J. Dupont, "Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue", in *Jesus aux Origines de la Christologie* (BETL 40; Leuven: Leuven University Press, 1975), pp. 331-350.

Greg W. Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* [O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Propósito do Evangelho de Lucas] (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 109-124.

Arland Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 63-70.

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999), pp. 196-214.



Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.: Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888-89), 2.315-33.

## **A DRACMA PERDIDA (Lc 15.8-10)**

Esta breve parábola normalmente é negligenciada em função da sua similaridade com a parábola da Ovelha Perdida, que é mais extensa e mais detalhada. Isso é compreensível, e a maior parte das coisas que ambas têm em comum não precisa ser repetido aqui. Por outro lado, apesar de se tratarem de parábolas gêmeas, elas não são idênticas, e a parábola da Dracma Perdida apresenta a sua própria mensagem. Num primeiro momento ela parece um tanto comum, tão comum a ponto de parecer uma das mais simples e estranhas das parábolas de Jesus,<sup>89</sup> mas ela também contém uma revelação vital acerca do caráter de Deus. Para cada uma das seções a seguir, confira o tratamento correspondente dado à parábola da Ovelha Perdida.

### ***Classificação da Parábola***

A exemplo do que ocorre com a Parábola da Ovelha Perdida, esta também é uma parábola interrogativa que funciona como uma imagem implícita. A pergunta que ela faz é seguida por uma afirmação das consequências e por uma *nimshal* explicativa.<sup>90</sup> Não existem paralelos a isso.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual o significado do fato de esta parábola se referir a uma mulher? Será que a mulher representaria uma imagem de Deus? O que a parábola implica acerca do papel da mulher nos dias de hoje?
2. O que a parábola ensina? Especificamente falando, em que proporção a Teologia é refletida pela parábola?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Greco-Romanos*

<sup>m</sup> Dio Crisóstomo, em *Oratio* 20.5, reclama das pessoas que não se importam com a forma como gastam o seu dinheiro e o seu tempo, mas ficam incomodadas ao perderem uma dracma.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

\* *Song Rab.* 1.1.8: "Os nossos rabinos dizem: Que a parábola sempre seja tida em alta conta aos nossos olhos, pois por meio dela o homem é capaz de dominar as palavras da Torá". Se um rei perder ouro ou uma preciosa pérola da sua casa, ele não recupera essas coisas fazendo uso de um pavio que custa praticamente nada? Por isso a parábola não deveria ser tida em baixa conta aos vossos olhos, já que por meio dela o homem alcança o verdadeiro significado das palavras da Torá. Observe que a introdução e a conclusão dessa parábola a estruturam com explicações acerca do seu significado.

- *Song Rab.* 1.1.9: "Se um homem perde uma *sela*<sup>?</sup> ou uma *oboP*<sup>l</sup> na sua casa, ele acende uma lamparina após a outra, um pavio após o outro, até encontrar a moeda. Não vos parece razoável que se para estas coisas que são efêmeras e mundanas um homem acende tantas lamparinas e luzes até descobrir onde elas estão escondidas, não deveríeis vós procurar pelos tesouros ocultos da Torá que são a vida tanto para este quanto para o mundo por vir?"

## ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Lucas frequentemente apresenta, lado a lado, relatos que tratam tanto de homens quanto de mulheres.<sup>92</sup> Apesar de algumas pessoas não darem o devido valor ao significado disso, faz parte da estratégia de Lucas realçar o papel das mulheres e do relacionamento que Jesus mantinha com elas.



A forma das perguntas "qual de vós que tendo cem ovelhas ...?" e "qual a mulher que, tendo dez dracmas...?" não sugere que o leitor implícito é do sexo masculino.<sup>93</sup> As perguntas assumem essa forma porque na narrativa elas são direcionadas aos fariseus e aos escribas, e todos eles seriam do sexo masculino. Entretanto, as mulheres claramente estavam incluídas entre os pecadores com os quais Jesus se associava.

A pergunta no versículo 8 pressupõe uma resposta afirmativa. Qualquer mulher sairia à busca de uma moeda perdida, especialmente se tudo o que ela tivesse fossem essas dez moedas. A lógica vai do menor para o maior, uma lógica do tipo "quanto mais!" Se uma mulher procurar diligentemente uma moeda perdida e se alegrar ao encontrá-la, tanto mais Deus se empenhará em encontrar uma pessoa perdida e se alegrará ao recuperá-la!

Os versículos 8,9 poderiam formar uma pergunta contínua,<sup>94</sup> mas não é provável que seja assim. Se o versículo 9 também fosse parte da pergunta, a negativa *ou* (no grego) teria sido repetida antes de "convoca" (*isynkalet*).

O gênero de "amigas" (*tasphilas*) é feminino,<sup>95</sup> e deveríamos imaginar uma celebração entre mulheres. Correspondentemente, deveríamos imaginar que a festa realizada pelo pastor foi uma festa para homens.<sup>96</sup>

Apesar de esta parábola estar intimamente relacionada à Parábola da Ovelha Perdida e as duas tratarem de temas semelhantes, elas não são equivalentes. O *e* ("ou") introdutório não significa que as duas são idênticas. Confira em 13.4 e 14.31.

A autenticidade dessa parábola raramente é questionada,<sup>97</sup> embora o versículo 10 seja, normalmente, entendido como um acréscimo da parte de Lucas. Embora esse versículo certamente tenha sido retocado por Lucas, uma finalização desse tipo é necessária. Do contrário, a direção da parábola seria uma incógnita.<sup>98</sup>

As principais diferenças entre esta parábola e a da Ovelha Perdida são a ênfase na busca diligente feita pela mulher (acendendo uma candeia, varrendo a casa e fazendo a busca), a falta de equivalência ao abandono das noventa e nove ovelhas, o carregamento da ovelha perdida e a alegria maior com o achamento da única ovelha do que com as demais arrebanhadas. Essas diferenças não somente têm por objetivo a fuga da monotonia,<sup>99</sup> mas resultam, em parte, daquilo



que é apropriado à imagem e, em parte, de uma ênfase mais forte na diligência da busca.

## ***Informações Culturais***

No Novo Testamento, a palavra "dracma" ocorre somente aqui nos versículos 8 e 9 e somente sete vezes na LXX.<sup>100</sup> No primeiro século, uma dracma era aproximadamente o equivalente a um denário, normalmente o pagamento do salário de um dia de trabalho (vide Tobias 5.14).<sup>101</sup> Algumas pessoas sugerem que uma mulher recebia somente meia dracma por dia de trabalho.<sup>102</sup> A mulher é, normalmente, vista como uma pessoa bastante pobre, o que pode ser um exagero; o salário de um dia não é uma quantia pequena. Ela é, provavelmente, uma mulher comum com a qual nos encontraríamos em uma vila da Galileia naquele tempo.<sup>103</sup>

As casas eram, tipicamente, pequenas e, se tinham janelas, estas eram pequenas, de forma que a iluminação era deficiente. O chão, normalmente, era feito de terra batida ou de pedra. Próximo a Cafarnaum, onde a pedra de basalto é abundante, esse tipo de pedra era utilizado para a construção do piso de algumas residências. Na verdade, os arqueólogos descobriram moedas nas rachaduras do chão da "casa de Pedro" em Cafarnaum.<sup>104</sup>

A sugestão de que a moeda fazia parte de algum tipo de colar ou ornamento para os cabelos apresenta uma fundamentação pobre.<sup>105</sup> A única evidência suficientemente antiga para apoiar essa afirmação é *m. Kelim* 12.7,<sup>106</sup> mas essa passagem considera que a moeda já tinha se deteriorado e havia perdido o seu valor. A raspagem da superfície de uma moeda para utilizá-la como joia reduzia o seu valor, ou mesmo o anulava completamente.<sup>107</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

Agostinho deu o tom para muitas pessoas ao alegorizar a moeda como sendo pessoas feitas à imagem de Deus e a mulher como sendo



Cristo, a Sabedoria de Deus. Os amigos e vizinhos e até mesmo as outras nove moedas eram, às vezes, entendidas como uma referência aos anjos.<sup>108</sup> A identificação da mulher com Cristo, a Sabedoria de Deus, também pode ser vista entre os intérpretes modernos de viés feminista.<sup>109</sup> Muito pouca gente interpreta essa parábola em relação à parábola do Tesouro Escondido como uma indicação da crise e da resposta alegre gerada pela proclamação do Reino.<sup>110</sup> A opção primária na interpretação é a compreensão da parábola como uma analogia das ações de Deus e da sua atitude para com os perdidos que se assemelha à atitude assumida na parábola da Ovelha Perdida.

### *A Resolução das Questões*

*1. Qual o significado do fato de esta parábola se referir a uma mulher? Será que a mulher representaria uma imagem de Deus? O que a parábola implica acerca do papel da mulher nos dias de hoje?* Muito se comenta sobre o fato de a mulher ser a personagem principal dessa parábola, às vezes, sem que se tome o devido cuidado na linguagem. O uso que Lucas faz de pares masculinos e femininos já foi mencionado anteriormente. Afirmar que a mulher é um *símbolo* de Jesus é uma afirmação imprecisa,<sup>111</sup> e não há base para identificá-la com a Sabedoria Divina. A parábola é uma *analogia* do tipo "quanto mais". Se uma mulher se dedica de tal forma na procura de uma moeda perdida, quanto mais Deus se dedicará com afinco na sua busca pelos perdidos? A mulher corresponde a Deus na analogia, da mesma forma que outras ações ou atitudes femininas são comparadas com as de Deus no Antigo Testamento (tal como o consolo que uma mãe oferece ao seu filho em Is 66.13). Uma comparação não é o mesmo que um símbolo. O uso da mulher / significativo, mas não deve ser supervalorizado. Ela é uma evidência da atenção e do valor das mulheres em uma sociedade fortemente patriarcal. A sensibilidade de Jesus para com as mulheres e a presença das mulheres entre os discípulos são, às vezes, uma novidade e até uma surpresa para a época,<sup>112</sup> e tem um significado mais forte para a vida da igreja tanto no primeiro século quanto nos nossos dias.

Para algumas pessoas, entretanto, a mulher desta parábola tem um significado desprezível. Algumas estão convencidas de que Mateus omitiu essa parábola porque a mulher não seria um símbolo adequado para a



liderança eclesiástica,<sup>113</sup> mas esta é uma hipótese frágil. Será que Mateus chegou a conhecer mesmo essa história? Esta e outras similares são vistas por algumas pessoas como contendo um tom demasiadamente patriarcal e, como é dito, não deveria ser lida, de forma alguma, nem reescrita para reafirmar uma agenda feminista.<sup>114</sup> Este é precisamente o problema. As pessoas colocam as suas expectativas sobre o texto e esperam que ele se conforme a elas, em vez de ouvirem o texto, apesar do seu tom, às vezes, estranho e apropriar-se da sua mensagem. O texto não existe para nós, apesar de existir por nós. *O primeiro passo na interpretação do texto é deixarmos que ele seja o que ele é — um texto antigo.* Somente quando deixarmos o texto ser o que é ele poderá nos confrontar de maneiras legítimas e terá a chance de nos transformar. Textos antigos não devem ser forçados a lidar com todas as nossas questões. Problemas tais como o abuso de mulheres são terríveis e as igrejas precisam encará-los, e o texto bíblico precisa ter a liberdade de fazer a sua parte, e não ser forçado a fazer a parte que nos cabe ou a tratar de todos os assuntos que conhecemos nos nossos dias.<sup>115</sup> Não é fácil sermos bíblicos, especialmente nas questões como o papel das mulheres, mas a mensagem bíblica, se adequadamente compreendida, proporciona uma plataforma para a condição de igualdade e funções irrestritas das mulheres na comunidade cristã.

2. *O que a parábola ensina? Especificamente falando, em que proporção a Teologia é refletida pela parábola?* Sobre todas as parábolas será fácil aplicarmos a nossa teologia sobre o texto e, então, de forma triunfante, encontrarmos-la ali. Esta parábola não compara o pecado humano a uma moeda inanimada, tampouco carrega em si o conteúdo da teologia da expiação,<sup>116</sup> e a vela não é a luz divina.<sup>117</sup> A parábola também não ridiculariza o Reino, apresentando-o escandalosamente na forma de uma mulher impura que está à busca de algo que possui um pequeno valor intrínseco.<sup>118</sup> A mulher não é implicitamente culpada pela perda da moeda, tampouco a moeda deve receber essa culpa!

A busca que a mulher está fazendo é uma analogia da iniciativa e do zelo de Deus em buscar a recuperação do seu povo. Os verbos de ação, o fato de ela procurar cuidadosamente<sup>119</sup> e a sua persistência até encontrar reforçam ainda mais o seu esforço. Essa diligência é o novo fator que somente é sugerido nas outras duas parábolas de Lucas 15. Se uma mulher se entregar a uma busca até encontrar algo que havia perdido e se alegrar ao encontrar o objeto desejado, não deveríamos esperar que Deus se en-



tregasse muito mais à busca e se alegraria muito mais ao recuperar o seu povo perdido?<sup>120</sup> Tanto a busca quanto a alegria são aspectos fundamentais; as parábolas não podem ser limitadas a um único tema. A exemplo da celebração feita pelo pastor, a celebração que a mulher fez com as suas amigas é exagerada para fazer com que o quadro se aproxime mais da realidade da celebração que Jesus fez ao comer com pecadores.<sup>121</sup>

Implicitamente, como ocorre na Parábola da Ovelha Perdida, esta também é uma parábola do Reino.<sup>122</sup> As duas parábolas funcionam da mesma forma. Ambas pressupõem a presença do Reino e que, no ministério de Jesus, Deus está em ação para redimir o seu povo e para cumprir as suas promessas de restauração de Israel. Ambas apresentam uma defesa do convívio que Jesus tinha com cobradores de impostos e pecadores, e mostram que as pessoas que reclamam das suas ações revelam uma falta de entendimento tanto da atitude quanto das ações de Deus. Deus é aquele que busca de forma zelosa, aquele que toma a iniciativa e recupera o que lhe pertencia. Ele não aceita os pecadores de forma reticente ou de má vontade, mas vai à busca deles e quando os encontra tem motivo para fazer uma grande celebração. O Reino chega com graça sem limites, e isso inclui as pessoas que são denegridas pelos outros.

A explicação em 15.10 faz as mesmas duas alterações que a explicação da parábola da Ovelha Perdida (15.7): a alegria *de Deus*, tendo como causa o arrependimento, a maneira como a recuperação acontece. Jesus não diz simplesmente: "Estou festejando da mesma forma que uma mulher que reencontrou uma moeda perdida". Ele insere Deus na celebração —• "Haverá alegria na presença dos anjos de Deus quando um pecador se arrepender",<sup>123</sup> Deus se alegra com o que acontece nos momentos em que Jesus convive com os pecadores. Do tema do arrependimento, a explicação passa para além da parábola e propõe um tema adicional, contudo, necessário e legítimo. A sugestão de que o arrependimento significa "deixar-se ser encontrado" apresenta ainda menos viabilidade no caso da dracma.<sup>124</sup>

### ***Adaptação da Parábola***

Esta parábola é, cristologicamente, menos significativa que a da Ovelha Perdida porque não apresenta ressonâncias nas promessas



veterotestamentárias da mesma forma que a figura do pastor o faz, mas sua ilustração de Deus em uma busca dedicada é marcante. Se este for mesmo o caráter do nosso Deus, também deveria ser o nosso caráter. Essas parábolas não nos dizem como devemos sair à busca dos perdidos, mas implicam que é isso o que deveríamos fazer. Infelizmente, temos ideias um tanto estranhas a respeito do que essa busca poderia significar. É muito provável que tenhamos imagens de pessoas saindo para abordar as pessoas do que imagens da graça ilimitada demonstrada por Jesus quando recepcionou os pecadores. Os cristãos ficam preocupados com a demora dos pecadores em mudar de vida ou, o que é ainda pior, que o convívio com eles minará a nossa reputação ou exercerá uma má influência sobre nós. A necessidade de separação do pecado é uma realidade, mas uma realidade igualmente presente é a necessidade de estarmos envolvidos na busca pelos perdidos. Que tipo de sabedoria devemos ter para satisfazer a essas duas necessidades? Jesus jamais fechou os olhos para o pecado, nem deixou ninguém no pecado, tampouco demonstrou qualquer forma de repúdio pelos pecadores. Ele refletia a imagem do Pai e os convidava para receberem o perdão e tomarem parte no Reino de Deus. Independentemente do que aqui dissermos, a graça propulsora e acolhedora de Deus demonstrada por Jesus precisa estar evidente em tudo o que fazemos,

A figura da mulher não é a parte central da mensagem da parábola. Ela é somente um tijolo a mais na composição da alegoria como um todo, entretanto a sua imagem nos traz à mente o valor que Jesus reputava às mulheres. Mesmo quando os cristãos divergem acerca do papel das mulheres, precisarão, ainda assim, mostrar a mesma sensibilidade que Jesus tinha para com elas em termos de igualdade e da sua capacidade de trabalhar no mesmo nível que os homens. Vivemos em um mundo onde as mulheres são aviltadas, denegridas e vítimas de abuso. Os cristãos devem chorar por causa do abuso sofrido pelas mulheres tanto no mundo antigo quanto no mundo moderno, mas não podemos simplesmente parar nessas lágrimas. A maneira como as mulheres são tratadas nos nossos lares, nas nossas igrejas, na nossa sociedade e a maneira como procuramos fazer justiça pelas mulheres devem ser expressões de graça sem limite do Reino de Deus, uma graça que se recusa a aceitar um tratamento pecaminoso por parte dos



outros, seja pelo desprezo farisaico seja pelo abuso físico. A graça abre espaço através de Deus, que abre espaço para nós, ou nós mesmos que devemos abrir espaço para as pessoas que pensam que não têm parte nas coisas de Deus. O Reino nos chega com uma graça sem limite — Deus sai à procura do seu povo de forma zelosa — e com exigências sem limite — a expectativa de que a graça de Deus seja reproduzida na vida do seu povo.

Uma vez mais, o detalhe da alegria, que é uma característica essencial do Reino, não pode ser negligenciada. Onde não há alegria, também não há Reino.

### ***Leituras Complementares***

Kenneth Bailey, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* {Encontrando os Perdidos: Chaves Culturais para Lucas 15} (St. Louis: Concordia, 1992), pp. 93-108.

*I Jacob and the Prodigal: A Study of the Parable of the Prodigal Son in the Light of the Saga of Jacob* {Jacó e o Pródigo: Um Estudo da Parábola do Filho Pródigo à Luz da Saga de Jacó} (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 2003), pp. 86-94.

Arland Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 63-70.

Carol Schersten LaHurd, "Rediscovering the Lost Women in Luke 15" [Reencontrando as Mulheres Perdidas em Lucas 15], BTB 24(1994): 66-76.

Susan Marie Praeder, *The Word in Womer's World: Four Parables* [A Palavra no Mundo Feminino: Quatro Parábolas] (Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 36-50.

## **O PAI COMPASSIVO E OS SEUS DOIS FILHOS PERDIDOS OU A PARÁBOLA DO FILHO PRÓDIGO (Lc 15.11-32)**

Junto com a parábola do Bom Samaritano, esta é a mais influente e mais amada de todas as parábolas. Algumas pessoas consideram que



ela é "o evangelho dentro do evangelho", ou mesmo a mais bela história que já foi contada em todos os tempos. Ela já foi pintada por uma série de artistas — dos quais o mais notável foi Rembrandt —, foi tema de peças teatrais — ou serviu de inspiração para peças, notavelmente as de Shakespeare —, foram transformadas em músicas e temas para filmes.<sup>125</sup> Por outro lado, Marcião retirou essa parábola da sua versão truncada do Evangelho de Lucas,<sup>126</sup>

A maioria das pessoas admite que o título tradicional "parábola do Filho Pródigo" não é adequado, pois ignora a segunda metade da parábola. Outros sugerem que se deva enfatizar o papel do pai utilizando títulos como "a parábola do Pai que Espera" ou "a parábola do Amor Paterno",<sup>127</sup> que, sem dúvida, representam uma melhora, mas continuam excluindo o filho mais velho. Pelo menos na versão apresentada por Lucas, é melhor intitularmo-la como "parábola do Pai Compassivo e os seus Dois Filhos Perdidos",<sup>128</sup> mesmo que por questão de agilização continuaremos, sem dúvida, a nos referir a ela como "o Filho Pródigo" ou "os Dois Filhos Perdidos."

## *Classificação da Parábola*

Esta é uma parábola narrativa duplamente indireta de dois estágios. Nos seus dois estágios encontramos dois "discursos". Ela é a parábola mais longa de Jesus e apresenta uma quantidade maior de discurso do que qualquer outra parábola. Não possui uma *nimshal*.<sup>129</sup> A exemplo do que ocorre com todas as parábolas, salvo nas histórias indiretas simples, ela é uma parábola duplamente indireta. Tanto o tema quanto as pessoas em questão sofrem alterações para possibilitar uma nova perspectiva.

## *Questões que Exigem Atenção*

A autenticidade desta parábola raras vezes é questionada,<sup>130</sup> especialmente em função da sua plástica e do seu apelo, dos paralelos entre a reclamação do irmão mais velho e a parábola dos Trabalhadores da Vinha (Mt 20.1-16), e o fato de nenhum cristão da era primitiva ter descrito os fariseus com os comentários positivos feitos a respeito



do irmão mais velho.<sup>131</sup> A sua alegação de não ter desobedecido a nenhuma ordem e a afirmação feita pelo pai de que ele "sempre estava com ele e que todas as suas coisas também eram do filho mais velho" (cf. v. Lc 15.31) dificilmente expressaria a atitude da Igreja Primitiva com relação aos fariseus. Algumas pessoas defendem, na verdade, que a parábola apenas foi modificada de forma breve.<sup>132</sup> A parábola em si é relativamente direta. Já o que os eruditos fazem com ela não é. Vejamos as questões:

1. Não seria esta parábola originalmente mais curta?
2. Será que ela guarda algum tipo de relação com a parábola dos Dois Filhos de Mateus?
3. Em que cenário deveríamos lê-la? As sugestões incluem vários textos diferentes do Antigo Testamento, várias influências greco-romanas e vários debates rabínicos.
4. De que forma os fatores culturais deveriam influenciar sua leitura? Especificamente falando, de que maneira os fatores culturais e legais relativos ao pedido do filho mais moço e da divisão da propriedade que o pai faz influenciam o nosso entendimento?
5. A parábola ilustra a condição humana em geral, o exílio e a restauração de Israel ou grupos específicos que estavam ouvindo Jesus naquele momento? Com o que a analogia está sendo feita? Será que o contexto apresentado por Lucas para a parábola é o correto?
6. O que a parábola nos ensina a respeito dos fariseus? Se o filho mais velho representa os fariseus e os escribas, por que o comentário que o pai faz a ele é tão positivo? O que a parábola sugere acerca da relação dos fariseus com Deus e da sua entrada no Reino já que o pai declara que o filho mais velho sempre está com ele e que tudo o que ele possuía também era dele?
7. Qual o significado teológico da parábola? Teria ela correspondências "alegóricas"? Que conclusões podem ser tiradas a respeito do arrependimento, da cristologia ou da expiação?
8. Qual é o objetivo da parábola?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

Informações adicionais relativas a questões culturais específicas são apresentadas na seção sobre o contexto cultural. Outros textos veterotestamentários são analisados na seção que trata do contexto apropriado para a leitura da parábola. As fontes primárias aqui apresentadas, muitas das quais são mais recentes que os escritos do Novo Testamento, *não apresentam qualquer relação direta* com a parábola de Jesus. O objetivo é mostrar que elas apresentam o mundo intelectual, os temas, as atitudes e as preocupações predominantes no mundo mediterrâneo da antiguidade.

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Gênesis 33; Deuteronômio 21.17-21; Salmos 103 e 133; Provérbios 24.30-34; 27.10; 28.7, 19; Jeremias 31.18-20; Malaquias 3.7.
- Novo Testamento: Lucas 5.29-32; 7.39; 19-7,10.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

#### **Acerca da Divisão de Propriedade durante o Tempo de Vida de uma Pessoa**

- Tobias 8.21: "Tome de uma vez metade do que possuo e devolva com segurança para o seu pai; a outra metade será sua quando a minha esposa e eu falecermos".
- " Siraque 33.20-24: "Para filho ou esposa, para irmão ou amigo, não concedas poderes sobre a tua própria pessoa, enquanto viver; e não dês a sua propriedade para outra pessoa, pois tu poderás mudar de ideia e pedi-la de volta. Enquanto ainda estiveres vivo e respirando, não permitas que ninguém tome o teu lugar. Pois é melhor que os teus filhos te peçam do que tu venhas a precisar da mão deles... Na hora em que se findarem os dias da tua vida, na hora da tua morte, distribui a tua herança".



## Acerca da Atitude para com os Pródigos, os Pais e o Perdão de Deus

- Siraque 2.11: "Pois o Senhor é compassivo e misericordioso; ele perdoa os pecados e salva no tempo da aflição".
- <sup>m</sup> 11QTemple 64.2-6 fala do filho rebelde de Deuteronômio 21. O seu apedrejamento erradicará o mal e todo Israel ouvirá e temera.<sup>v 13^5</sup>
- *T.Iss.* 6.1-4: "Compreendei, meus filhos, que nos últimos tempos vossos filhos abandonarão a sinceridade e se alinharão aos insaciáveis desejos. Deixando de lado a honestidade, eles se aliarão à fraudulência. Abandonando os mandamentos do Senhor, eles se aliarão a Beliar. Renunciando à agricultura, eles perseguem os seus próprios planos malévolos; mas serão espalhados entre as nações e escravizados pelos seus inimigos. Dizei estas coisas aos vossos filhos, portanto, de forma que diante da simples ideia de pecar eles possam retornar logo para o Senhor, porque Ele é misericordioso: Ele os libertará e trará de volta à sua terra".
- \**Jos. Asen.* 12.8: "Pois tal como uma criancinha com medo corre para o seu pai, e o pai, estendendo-lhe os braços, levanta-a do chão e coloca os seus braços em volta dela enquanto a aperta no seu peito e a criança agarra firme ao redor do pescoço do pai e recupera o fôlego depois do medo, e no seu peito descansa, o pai, do seu lado, sorri diante da confusão daquela mente infantil, da mesma forma também Tu, Senhor, estende-me os braços como um pai amoroso e levanta-me do chão."
- <sup>m</sup> Fílon, *Prov.* 2.2-6 compara Deus como rei, com um pai na sua relação com os seus filhos humanos. Os pais não abandonam os seus filhos problemáticos, mas demonstram-lhes piedade e cuidado. Os pais normalmente são mais generosos com os filhos problemáticos do que com os bem comportados, por saberem que estes últimos saberão como levar a sua vida.<sup>134</sup>
- Fílon *QG* 4.198 (sobre Gn 27.3-4) fala acerca de Esaú e Jacó, do fato de Jacó ter abençoado o filho culpado, não porque ele o honrava mais que o filho virtuoso, mas porque sabia que este último saberia como levar a sua vida.



*Escritos Greco-Romanos*

- Séneca, o ancião, *Controvérsiae* 3.3 apresenta um caso para debate acerca de um homem que adotou o seu irmão deserdado e que estava, ele mesmo, também prestes a ser deserdado. "Quando um homem atinge a idade dos trinta anos, o seu pai deve dividir a sua propriedade com ele."<sup>135</sup> Um pai tinha dois filhos, um de boa índole e outro libertino." O pai deserdou o segundo, mas o outro foi capturado por piratas e, depois, resgatado pelo filho libertino. O bom filho retornou e adotou o deserdado e também estava sendo deserdado. São apresentados argumentos a favor do filho e a favor do pai, que alega ter repartido a sua propriedade com um filho e havia sido espoliado pelo outro.
- Quintiliano, *Declamatio* 5 é uma variação do mesmo tema: "Os filhos são obrigados a apoiar os seus pais empobrecidos, ou merecem ser mandados para a prisão. Certa vez havia um homem que tinha dois filhos. Um era bom administrador, o outro um esbanjador. Os dois viajaram para um país distante e foram capturados por piratas". De acordo com o restante da história, o esbanjador ficou doente e ambos escreveram para o pai pedindo para serem resgatados. O pai converteu todo o seu patrimônio em dinheiro para resgatar a ambos. Só que os piratas informaram que o dinheiro somente era suficiente para resgatar um dos dois e o pai precisaria escolher entre os dois. Ele se decidiu pelo filho doente, o qual, então, faleceu. O outro filho escapou, e o pai empobrecido foi pedir o seu auxílio. O filho se recusou. Como parte do seu apelo o pai alegou que não amava mais o filho doente do que ao outro.
- Quintiliano, *Insti.* 5.10.48: "Ele era um pródigo, pois esbanjou o seu patrimônio".
- Quintiliano, *Inst.* 5.10.97: "Existe uma lei em vigor pela qual 'o homem que se recusar a apoiar os seus pais está sujeito a prisão'".<sup>136</sup>
- Plutarco, *Mor.* 479F-480A (Acerca do Amor Fraternal): "Também não há, novamente, uma amostra maior de uma natureza ímpia do que a negligência para com os pais ou as ofensas contra eles... se não custarmos sempre, tanto em palavra quanto em ação, coisas que lhes sejam aprazíveis, mesmo não havendo ofensas, os homens considerarão a nossa atitude ímpia e ilegal".



- <sup>K</sup> *Mor.* 482E-483A diz que um filho que observa o seu pai ficar irado com o irmão deve tomar parte nessa ira e agir como mediador na restauração do irmão.
- <sup>m</sup> Aeschines, *In Timarchum* 30.47 afirma que dentre os que não têm permissão para falar diante do povo está o homem que esbanjou o seu patrimônio ou outra herança. Timarco é acusado de esbanjar vergonhosamente o seu patrimônio e é descrito como uma pessoa que não teve vergonha de abandonar a casa do pai.<sup>137</sup>
- <sup>m</sup> *Papiros Seleccionados* (LCL) 1.316-19 (um papiro do século II oriundo de Fayüm): "Antonis Longus para Nilous sua mãe, calorosas saudações. Sempre oro por tua saúde; todo dia faço minhas súplicas por ti diante do senhor Serapis. Faço-te saber que eu não esperava que tu estivesse indo para a metrópole; por isso também não vim, eu mesmo, para a cidade. Tive vergonha de vir a Karanis, porque estou em meio à sujeira. Escrevi-te para te dizer que estou nu. Imploro-te, mãe, que te reconcilies comigo. Bem, sei o que causei a mim mesmo. Recebi uma lição apropriada. Sei que pequei..."<sup>138</sup>
- <sup>m</sup> *R Flor* 99-6-7 (uma nota pública do século I ou II emitida por pais contra um filho pródigo): "Como o nosso filho Castor, junto com outros, pelo viver devasso esbanjou todos os seus bens e agora colocou as suas mãos sobre os nossos e deseja também desperdiçá-los, estamos tomando precauções, por este motivo, para que ele não aja de maneira leviana conosco ou faça qualquer coisa errada — imploramos, portanto, que se faça um proclame publicando (que ninguém deva emprestar dinheiro para ele)..."<sup>139</sup>

### *Escritos Judaicos Posteriores*

## **Acerca da Divisão de Propriedade durante a Vida de uma Pessoa**

- *m. Baba Batra* 8.7: "Se um homem transferiu os seus bens para os seus filhos ele deverá escrever: A partir de hoje e depois da minha morte'. ... R. José diz: 'Ele não precisa fazer isto'. Se um homem transferiu os seus bens de modo que fossem do seu filho após a sua morte, o filho não poderá mais vendê-los por estarem sob posse do pai. Se o pai vendê-los, eles são vendidos (somente] até a sua mor-



te; se o filho vendê-los, o comprador não poderá reclamá-los antes da morte do pai. O pai poderá tirar o proveito de um campo {a colheita de um campo que já tenha sido transferido} e dá-la como alimento a quem lhe aprouver, e se deixar parte da colheita, esse restante pertencerá a [todos os} seus herdeiros".

- *b. Baba Mestra* 75b: "Os nossos rabinos ensinaram: Três clamaram e não foram respondidos. Ou seja, aquele que possui dinheiro e o empresta sem que isso ocorra diante de testemunhas; aquele que adquire um mestre para si mesmo; e o marido dominado. O que significa 'aquele que adquire um mestre para si mesmo?' — Alguns dizem: Aquele que atribui a sua riqueza a um gentio; outros: aquele que transfere a sua propriedade para os seus filhos enquanto ainda está vivo..."
- *b. Ketubbot* 49b-50a: "Vinde e ouvi: R. Hanina e R. Jonathan, certa vez, estavam juntos quando um homem se aproximou e, curvando-se, beijou os pés de R. Jonathan. 'O que significa isso?' — disse-lhe R. Hanina. 'Este homem' — respondeu o outro — 'transferiu a sua propriedade para os seus filhos por escrito e eu os forcei a cuidar dele'".

## **Acerca da Atitude para com os Pródigos, Pais e do Perdão Divino**

- *Mekilta Beshallah* 4.35-41: "R. Absalom, o ancião, propondo uma parábola, disse: A que compararemos isso? A um homem que ficou irado com o seu filho e o expulsou da casa. O seu amigo veio falar com ele para lhe pedir que deixasse o filho retornar. Ele, então, disse ao amigo: Você somente veio fazer este pedido em nome do meu filho, mas eu já estou reconciliado com ele. Assim também disse a Moisés: Por que motivos choras tu? Não o fazes em nome dos meus filhos? Mas sabe que já estou reconciliado com eles".
- *Lam Rab.* 1.34 (sobre 1.7): "... os rabinos da Palestina dizem: 'Quando o filho fica com os pés descalços ele se lembra do conforto da casa do pai'".
- *Lev. Rab.* 35.6: "Israel precisa de alfarrobeiras [da pobreza] para que seja levado ao arrependimento".



- *Deut. Rab. 2.24* (sobre Dt 4.30). "Isto pode ser comparado ao filho de um rei que seguiu por um caminho errado. O rei enviou-lhe um tutor que lhe fez um apelo, dizendo: 'Arrepende-te, meu filho'. O filho, entretanto, enviou-lhe de volta ao pai [com a seguinte mensagem}: 'Como poderia cometer a afronta de voltar a ti? Tenho vergonha de ficar diante de ti'. Por isso o pai enviou-lhe de volta esta palavra: 'O meu filho é um filho que tem vergonha de voltar para o seu pai? Não é da vontade do seu pai que tu voltes a ele?' De maneira semelhante, o Santo, bendito seja o seu nome, enviou Jeremias a Israel quando o povo pecou e disse a ele: 'Vai e diz aos meus filhos para que voltem'".<sup>140</sup>
- *Pesiqta Rabbati 44.9*: "Considere a parábola de um príncipe que estava muito distante do seu pai — a uma distância de uma viagem de cem dias. Os seus amigos lhe disseram: 'Volta para o teu pai'. Ele respondeu: 'Não posso: não tenho forças para isso'. Por essa razão, o seu pai lhe enviou uma mensagem dizendo: Volta a distância que te for possível, segundo as tuas forças, e eu irei o restante do caminho para te encontrar'. Assim o Santo, bendito seja o seu nome, diz a Israel: 'Tornai vós para mim, e eu tornarei para vós' (Ml 3.7)".
- *Apocalipse de Sedraque 6.1-8* trata da pecaminosidade do homem que pegou os dons dados por Deus e se tornou um estrangeiro, um adúltero e um pecador. 6.4 pergunta que tipo de pai daria uma herança ao seu filho para que ele o deixasse e se tornasse um estrangeiro que serviria a estrangeiros. Neste caso, o pai tomaria de volta os seus bens e expulsaria o filho. Não há volta, nem uma aceitação amorosa. O capítulo 8 se concentra no amor de Deus.

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***<sup>141</sup>

O final desta parábola é semelhante ao final da parábola do Credor Incompassivo:

Lucas 15.32: "Mas era justo (*edei*) alegrarmo-nos e regozijarmo-nos..."

Mateus 18.33: "Não devias (*edei*) tu, igualmente, ter compaixão..."



Veja também em Mateus 25,27 e Lucas 13.16.

Esta é a parábola mais longa, apresenta a maior porção de discurso e é a que se mostra mais obviamente como uma parábola de dois estágios. Outras parábolas de dois estágios — pelo menos na sua forma atual — são a do Credor Incompassivo (Mt 18.23-35), a versão de Mateus da parábola das Bodas (22.1-14), o Rico e Lázaro (Lucas 16.19-31) e a parábola das Minas contada por Lucas (19.11-27).

Outras parábolas contrastam as ações de duas pessoas ou grupos: a dos Dois Fundamentos, dos Dois Devedores, do Joio e do Trigo, da Rede, dos Dois Filhos, do Fariseu e do Publicano, do Credor Incompassivo, do Servo Fiel e do Infiel, das Virgens Sábias e das Néscias, das Ovelhas e dos Bodes, e do Semeador. A do Credor Incompassivo, a dos Dois Devedores e a do Fariseu e do Publicano apresentam uma ligação especial. O contraste de personagens positivos e negativos é um método pedagógico universal. Esta parábola é uma dentre várias parábolas "triangulares", aquilo que os alemães chamam de *dramatisches Dreieck*,<sup>142</sup> na qual uma figura de autoridade se relaciona com dois subordinados e faz um contraste entre pessoas ou grupos.

Os bens, em 12.16-21 e 14.33, e a alegria, em 12.19 e 16.19 (com o uso de *euphrainein* para a alegria ou "regalo") são vistos de forma negativa, mas os bens e a celebração que o pai faz nesta parábola (novamente descrita pelo vocábulo *euphrainein*, w. 23,24,29,32) são vistas de maneira positiva.

Observe as ligações com o texto contido nos capítulos 14 e 16. "Ouvir" (*akouēzn*) em 15.1 tem uma ligação com o mesmo verbo em 14.35. Os cobradores de impostos e os pecadores estavam dispostos a ouvir, ao passo que os demais não. O tema das bodas é comum a todos os três capítulos. Tanto o pródigo quanto o trabalhador injusto esbanjaram (<*diakorpizein*, 15.13; 16.1) e tanto o pródigo quanto Lázaro desejavam ser preenchidos (*epithymein chortasthenai*, 15.16; 16.21).<sup>143</sup>

A estrutura das duas metades da parábola parece traçar intencionalmente paralelismos entre os dois filhos.<sup>144</sup> Ambos estão no campo (vv. 15,25) e ambos estão em necessidade. Nenhum dos dois recebe nada (w. 16,29). Ambos recebem a sua parte: um peca e o outro alega não ter desobedecido nenhuma ordem (w. 18,29). Um deseja ser mão-de-obra contratada; o outro alega já ter servido (w. 19,29). Um vai e outro



se recusa a ir (w. 20,28). O pai vai ao encontro de ambos (w. 20, 28). Ambos preferem celebrar sem o pai (vv. 13,29).

O elemento conclusivo da segunda metade é omitido, o que força o leitor a refletir acerca da ida ou não do filho mais velho ao banquete.

É mais comum os estudiosos sugerirem uma sequência tripartida e divergirem acerca da primeira seção incluir ou não os versículos 11-16 ou 11-20a.<sup>145</sup> Uma configuração tetrapartida é mais útil: versículos 11,12 (introdução), versículos 13-20a (o filho mais moço), versículos 20b-24 (a acolhida do pai), versículos 25-32 (o filho mais velho e o pai).<sup>146</sup>

Alguns aspectos estilísticos de Lucas são evidentes: "E disse" (*eipende*, v. 11), "o pai disse aos" (*eipen pros*, v.22), os litotes "poucos dias depois" no v. 13 (os litotes são utilizados por Lucas pelo menos dezessete vezes), "levantar-se" (*anastas*^ w. 18,20), "tinha-se perdido" (*apolotos*, w. 24,32), "{Ele] perguntou" (*pynthanesthai*, v.26) e o modo optativo encontrado no versículo 26 ("perguntou-lhe que era aquilo").<sup>147</sup>

A maior parte da história é contada com frases coordenadas; as ações são tipicamente expressas pela justaposição de pares de ideias.

Tal como ocorre com todo material escrito, as parábolas apresentam lacunas e "saltos" que o autor considera seguros por não afetarem a correta compreensão da história. Observe a lacuna entre os versículos 21 e 22. O pai correu para receber o filho e, depois de ouvir a declaração do filho, deu uma ordem aos seus servos. Será que os servos correram junto com ele para encontrar o filho, ou pai e filho retornaram para casa antes da ordem? Do ponto de vista de quem conta a parábola isso não faz diferença, e dar atenção a esse tipo de detalhe soa pedante e empobrece o drama.<sup>148</sup> O que importa é o encontro e o mandamento para dar início aos festejos. De maneira semelhante, como o irmão mais velho sabia que o seu irmão estava em situação econômica difícil e havia esbanjado todos os seus bens com prostitutas? Será que ele havia recebido essa informação de viajantes? Será que o pai não sabia disso? Fazer esse tipo de pergunta é algo descabido. O *ouvinte!leitor* sabe que o pródigo está completamente quebrado e isso é tudo o que a história precisa para funcionar. A acusação do envolvimento com prostitutas é considerada algo real para pessoas que vivem "dissolutamente" (*asotos*).<sup>149</sup>

Nenhuma das parábolas que aparecem em Lucas é, explicitamente, uma parábola que trate do Reino, porém Deus está refletido em todas elas, de forma direta ou indireta. G. Forbes sustenta que todas as parábolas de



Lucas confrontam uma visão que se tem de Deus que seja distorcida ou tenha abandonado o retrato que o Antigo Testamento faz de Deus.<sup>150</sup>

Se aceitarmos a posição de C. F. Evans de que a narrativa da viagem feita por Lucas é um paralelismo a Deuteronômio,<sup>151</sup> então Lucas 15.1-32 corresponde a Deuteronômio 21.15—22.4, que inclui normas acerca de como lidarmos com filhos rebeldes.

## *Informações Culturais*

Alguns fatores culturais serão tratados na seção explicativa abaixo.

O trabalho agrícola era tido em alta conta e, pelo menos na mente de alguns, o abandono do trabalho na agricultura gerava uma perda do respeito.

Como as fontes primárias acima mostram, no mundo antigo o desrespeito para com os pais (especialmente ao genitor do sexo masculino) ou o desleixo no cuidado deles era condenado, a ponto de ser considerado uma transgressão passível de cárcere. Mesmo que esse aprisionamento não ocorresse de fato, no caso específico da Palestina, ele mostra a forma profunda como o respeito aos pais estava associado com a respeitabilidade, a honra ou, inversamente falando, à vergonha de uma pessoa. Segundo Deuteronômio 21.18, os filhos rebeldes deveriam ser apedrejados.<sup>152</sup>

Os problemas com herança eram comuns, como indica Lucas 12.13 e vários outros relatos vindos tanto do mundo judeu quanto do mundo greco-romano.<sup>153</sup>

Uma responsabilidade específica recaía sobre o filho mais velho de uma família, só que ele também recebia uma porção dobrada na herança, já que o cuidado dos pais recairia, primeiramente, sobre ele. Os outros filhos continuavam tendo responsabilidade pelos pais, mas havia a expectativa de que o filho mais velho assumisse um papel de liderança nas outras questões familiares.<sup>154</sup>

A atitude para com os pródigos era fortemente negativa, conforme demonstram os textos anteriormente citados. De acordo com Luciano a prodigalidade era um crime que dava ao pai o direito de deserdar o filho e, juntamente com a negligência no cuidado do pai, servia de base para a censura por parte da sociedade.<sup>155</sup> Embora sejam posteriores e não façam parte do contexto palestino do século I, as suas



palavras expressam os sentimentos da maior parte do mundo mediterrâneo da antiguidade.

A escassez de alimentos era comum e, normalmente, severa no mundo antigo.<sup>156</sup>

A criação de porcos era vista com desprezo até mesmo no mundo greco-romano, e os judeus eram absolutamente proibidos de criar suínos, já que o Antigo Testamento os classifica como animais imundos, que não devem ser consumidos ou, sequer, tocados.<sup>157</sup> A *Mishnah* afirma de modo explícito: "Ninguém poderá criar suínos em parte alguma" (m. *Baba Qamma* 7.7), ao que o Talmude acrescenta: "Maldito seja o homem que procriar suínos e maldito seja o homem que ensinar a sabedoria da Grécia ao seu filho" (*b. Baba Qamma* 82b). A analogia entre o pródigo que se juntou a um gentio para alimentar porcos e os cobradores de impostos que se uniam aos romanos é óbvia.<sup>158</sup>

As vagens de alfarrobeira eram conhecidas em toda a região do mediterrâneo como forração para animais e comida de desespero para os seres humanos. Normalmente a referência é compreendida como sendo a vagens de uma árvore de sempre-viva (*ceratonia siliqua*), a qual, na época certa, continha sementes doces.<sup>159</sup>

Os homens idosos de respeito evitam correr, pois o ato de mostrar as pernas no momento da corrida era tido como vergonhoso e de aparência indigna.<sup>160</sup>

O andar descalço era uma marca de degradação (ou luto).<sup>161</sup> O ato de calçar os sapatos em outra pessoa era uma atitude típica de um escravo e uma prova de reconhecimento de que a outra pessoa era senhora da que calçava.<sup>162</sup>

A carne era, normalmente, consumida só em ocasiões festivas, e as bodas reforçam o entusiasmo do pai com a volta do filho.<sup>163</sup> Hultgen estima que o preço de uma cabra fosse de um décimo do valor normal de uma vaca.<sup>164</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

Esta parábola, às vezes, é tratada de maneiras estranhas, mais até na era moderna do que nos tempos antigos. Suas interpretações alegóricas



patrísticas foram determinadas principalmente por Jerônimo, Ambrósio e Agostinho. Duas abordagens principais foram feitas, ambas consideradas válidas. Os filhos mais velho e mais novo eram vistos como uma representação dos judeus e dos gentios ou de uma pessoa continuamente justa e um pecador penitente. Agostinho analisa somente a opção entre judeus e gentios, ao passo que Jerônimo e Ambrósio mencionam ambos. Jerônimo se concentrou nos primeiros e Ambrósio nos segundos, particularmente no que diz respeito a cristãos que se afastam da igreja e cristãos arrogantes que aviltam a penitência e a reconciliação dos pecadores. Outras partes da parábola também receberam um significado. O pai é sempre compreendido como sendo Deus, a festa é entendida como uma referência à eucaristia. O Espírito Santo era visto tanto no anel quanto nas vestimentas. Algumas pessoas identificaram o bezerro cevado com Cristo (de modo mais específico, Jerônimo), e a partida do pai para encontrar o filho como a encarnação de Cristo (por exemplo, por Jerônimo e Agostinho). Esses primeiros intérpretes estavam cientes da dificuldade causada pelo comentários positivos acerca do filho mais velho. Eles resolviam o problema afirmando que a alegação do mais velho de que nunca havia desobedecido a um só mandamento simplesmente era falsa ou se referia unicamente aos judeus que não haviam se envolvido com idolatria. A afirmação de que todas as coisas eram também dele somente seria verdadeira *se ele entrasse na casa*.<sup>165</sup>

Uma abordagem psicológica é proposta por vários estudiosos e terapeutas. Nessas abordagens, a parábola é vista como um reflexo das relações humanas em geral ou algum aspecto da teoria da psicanálise. G. V. Jones considera que a parábola trata do predicamento humano e dinâmicas humanas como a alienação, a espera e a reconciliação.<sup>166</sup> J. Breech considera que a história explora o problema básico de relacionamentos humanos triangulares e apresenta um drama absurdistas no qual as pessoas conversam, mas não se comunicam. Ele vê o pai como uma figura negativa e a volta do filho mais moço como uma história extremamente trágica.<sup>167</sup> M. Tolbert apresenta duas interpretações freudianas conflitantes (ambas válidas de acordo com ela). Uma vê nas três figuras o "id", o "superego" e o "ego" (o Pai) de Freud. De acordo com a outra, a parábola expressa a ambivalência emocional para com as pessoas com quem nos relacionamos intimamente (sendo que as ações excessivas do pai para com o pródigo seriam evidências da sua hostilidade e ambivalência).<sup>168</sup>



Uma abordagem sociológica é apresentada por R. Rohrbaugh, que sustenta que a parábola trata da propriedade e da vergonha em uma família disfuncional e que o pai não deveria somente se reconciliar com os dois filhos, mas também com toda a vila. O banquete teria sido oferecido, segundo esta posição, não para celebrar a volta do pródigo, e o contraste é entre os habitantes da vila e o irmão mais velho, e não entre os dois filhos. Na abordagem de Rohrbaugh, Jesus teria contado a história para promover a reconciliação entre os discípulos que estavam em conflito, bem como para mostrar um reino no qual a prudência não é o valor mais elevado.<sup>169</sup>

Alguns apresentam este choque metafórico como sendo o objetivo da parábola. O comportamento do pai é tão exagerado e surpreendente que qualquer ouvinte/leitor que tenha níveis normais de sensibilidade deverá protestar. Esse protesto é expresso pelo filho mais velho e constitui um choque de mundos. Por intermédio desse choque, o ouvinte tem a possibilidade de contemplar o caráter do Reino.<sup>170</sup>

Segundo N. T. Wright, a parábola retrata o exílio e a restauração de Israel; ela é a história de Israel em miniatura. O cenário da parábola é Jeremias 31.18-20, uma passagem que trata do exílio e do arrependimento e se refere a Israel como o filho amado de Deus. As referências à ressurreição em 15.24 e 32 são metáforas para o retorno do exílio e o irmão mais velho representa a multidão miscigenada (especialmente os samaritanos) que resistiram à volta de Israel. As pessoas que reclamam diante do que está acontecendo no ministério de Jesus se posicionam, na prática, como samaritanos. A parábola atua de forma a criar um novo mundo e com ele Jesus anuncia que Deus está restaurando o seu povo, depois do longo exílio.<sup>171</sup>

A parábola representa a acolhida que Deus concede aos que se arrependem e desafia aqueles que levantam objeções a esse respeito. Uma boa quantidade de variações e implicações existe acerca dessa abordagem, mas, normalmente, a parábola é vista como uma defesa do convívio de Jesus com os pecadores.<sup>172</sup> No período moderno esta é a interpretação mais comum.

### *A Resolução das Questões*

1. *Não seria esta parábola originalmente mais curta?* Ocasionalmente, os intérpretes sustentam que os versículos 25-32 (a seção acerca do ir-



mão mais velho) não faziam, originalmente, parte da parábola. É óbvio que os versículos 11-24 funcionam muito bem como uma parábola e a segunda parte normalmente tem sido desprezada. Os versículos 25-32 também apresentariam, supostamente, os traços típicos de Lucas. Além disso, a tensão entre a divisão de bens entre os dois filhos no versículo 12 e a autoridade continuada do pai sobre os bens confere com a reclamação do filho mais velho, de que ele não havia recebido nem ao menos um cabrito (w. 29-31), é apresentada como evidência de que Lucas teria feito o acréscimo dessa segunda parte.<sup>173</sup>

Essa tensão está presente em cada uma das abordagens e será analisada a seguir, porém a teoria de que Lucas acrescentou a segunda parte não a explica. A afirmação de que a segunda parte apresenta mais traços de Lucas não merece crédito.<sup>174</sup> Mais importantes são os fatores que indicam que esta segunda parte sempre foi parte integrante da parábola. Os versículos 11,12 indicam, claramente, que a história trata de *dois* filhos e que o pai dividiu os seus bens entre ambos. O ouvinte/leitor tem a expectativa de ouvir o contraste entre as ações dos dois filhos. Além disso, os paralelismos entre os dois filhos listados anteriormente deixam quase certo que esta parábola sempre foi do estilo bipartida, como reconhece a maior parte dos eruditos.<sup>175</sup>

2. *Ser d que ele guarda algum tipo de relação com a parábola dos Dois Filhos de Mateus?* Esta pergunta pode ser abordada de forma rápida. Algumas pessoas sugerem que Lucas criou a sua versão da parábola dos dois filhos a partir do seu conhecimento da parábola de Mateus.<sup>176</sup> Porém, não há evidências que fundamentem essa sugestão. É muito difícil encontrarmos qualquer correspondência entre as duas parábolas. Até mesmo a palavra utilizada para "filhos" é diferente.<sup>177</sup> O fato de ambos os Evangelhos apresentarem uma parábola a respeito de dois filhos não representa, de forma alguma, algum tipo de surpresa. Histórias que contrastam dois filhos eram uma forma comum de instrução e também bastante frequentes no Antigo Testamento, nas parábolas judaicas e nas histórias e declamações greco-romanas.<sup>178</sup> Além disso, como indica Hultgren, a insolência do primeiro filho em Mateus não apresenta paralelo na descrição feita por Lucas do filho mais velho,<sup>179</sup>

3. *Em que cenário deveríamos lê-la?* O debate aqui é mais complexo, pois se poderia propor um argumento em defesa da procura de um contexto em um dentre vários textos do Antigo Testamento, em várias



influências greco-romanas ou nos debates rabínicos. As sugestões para um contexto veterotestamentário incluem: a acolhida que Jacó dá a Esaú (Gn 33);<sup>180</sup> a elevação de posição que José auferiu com o anel e as vestes recebidas de Faraó e a acolhida que ele deu aos seus irmãos (Gn 41 e 45);<sup>181</sup> os mandamentos que tratam dos filhos rebeldes (Dt 21.18-21);<sup>182</sup> o Salmo 23;<sup>183</sup> o Salmo 103;<sup>184</sup> Jeremias 31.10-20;<sup>185</sup> ou um amálgama de várias passagens.<sup>186</sup> Cada uma dessas opções partilha aspectos com a parábola e, se for lida isoladamente e sem que se faça uso de ligações tênues, é plausível. Todos esses textos proporcionam uma compreensão acerca dos aspectos culturais em geral ou teológicos, mas nenhum deles (ou nenhuma combinação deles) apresenta uma similaridade significativa que justifique a sua aceitação como a fonte da parábola ou das expressões utilizadas por Jesus. O fato de tantas linhas poderem ser traçadas entre a parábola e outros textos deveria provocar cautela da nossa parte.

K. Bailey separou treze paralelismos entre as três parábolas de Lucas 15 e o Salmo 23, e defende que as três parábolas de Jesus podem ser vistas com uma ampliação daquele Salmo.<sup>187</sup> Posteriormente, como pouca referência ao Salmo 23, Bailey isolou quinze similaridades (e dezesseis diferenças) com a história de Jacó e defendeu que Jesus pegou a história de Jacó e a recontou.<sup>188</sup> Numa outra obra, Bailey ainda descobriu cinquenta e um paralelismos entre a parábola e a história de Jacó.<sup>189</sup> Muitos dos paralelismos propostos por Bailey tanto com o Salmo 23 quanto com a história de Jacó são superficiais e exagerados.

Com relação às sugestões de influência rabínica, R. Aus lista quatorze temas dessa parábola que encontram paralelos nas tradições judaicas acerca de José. Ele conclui que Jesus se valeu dessas tradições para compor a parábola.<sup>190</sup> K. Rengstorf defende que a parábola pressupõe que o filho mais moço estava sujeito ao ato legal de separação ou renegação (*getsatsah*), e é por esse motivo que ele é descrito como morto. As ações extremas do pai proporcionam uma restauração legal do seu estado original, de forma que ele é reaceito com as suas vestes anteriores e suas marcas de autoridade.<sup>191</sup> A posição de Rengstorf pressupõe uma série de coisas que não são especificadas na parábola e, por isso, não é muito bem aceita.

D. Holgate e W. Pöhlmann, por sua vez, apontam para paralelismos em várias narrativas greco-romanas acerca dos filhos pródigos. Holgate defende que a versão de Lucas apresenta similaridades com o



tema literário tradicional "Sobre a Cobiça" e tem o objetivo de proporcionar instruções morais acerca da cobiça, da libertinagem e da mesquinhez.<sup>192</sup> Pöhlmann considera que a parábola ilustra "o *ethos* da sabedoria do lar" — atitudes domésticas acerca da moralidade, com as quais o protesto do filho mais velho capacita o leitor a perceber o Reino.<sup>193</sup> Nenhuma dessas abordagens é satisfatória, pois ambas negligenciam o contexto palestino do ministério de Jesus (sem falar no contexto de Lucas). Podemos concordar com Holgate (e outros) que o uso correto dos bens é um tema secundário da parábola,<sup>194</sup> mas a parábola trata de muito mais coisas do que a cobiça, a libertinagem e a sovinice. Com relação a Pöhlmann, o protesto do filho mais velho está baseado na moralidade convencional, mas Pöhlmann de forma alguma esclarece a forma como o Reino é percebido a partir desse ponto de vista. Decerto, a parábola é muito mais do que uma ilustração da moralidade "doméstica" convencional que, supostamente, servia de pano de fundo para o entendimento do Reino. O que é importante acerca desses dois estudos é a sua coleção de histórias greco-romanas que tratam de "pais com dois filhos", de "pródigos" e de questões de herança,

O fato é que podemos verificar paralelismos com uma série de tradições em várias épocas e de várias culturas, mas nenhuma delas pode reivindicar de ser a fonte original da parábola ou a lente pela qual ela deva ser compreendida. Essas histórias eram excessivamente comuns para que esse tipo de argumentação nos impressione sem a apresentação de evidências mais objetivas. O fato de um texto apresentar uma ênfase em Deus como Pai ou em Israel como um filho teimoso ou em atos como a reconciliação de Jacó e Esaú ou a honra que Faraó prestou a José é interessante, até mesmo informativo de maneira geral, mas não demonstra a origem da parábola, tampouco proporciona a chave hermenêutica para a sua interpretação. Nenhuma dessas sugestões passa de música de fundo para a interpretação da parábola. Nenhum texto específico, nem qualquer agrupamento de textos, proporciona o *contexto definitivo*. Ao mesmo tempo, a compreensão dessa parábola é melhorada pelo conhecimento das histórias convencionais de um pai com dois filhos, um bom e um pródigo, das atitudes diante da rebeldia dos filhos, dos temas veterotestamentários centrados na misericórdia e reconciliação e do significado cultural dos detalhes da parábola.



Mais importante do que qualquer uma das sugestões apresentadas é o aspecto específico do ministério e da mensagem de Jesus. J. Fitzmeyer aponta, de forma correta, para o jubileu como o pano de fundo para a leitura das parábolas neste capítulo,<sup>195</sup> da mesma forma que vimos no caso das parábolas que tratavam dos temas da graça e da responsabilidade. No judaísmo do primeiro século, os temas do jubileu estavam associados com a libertação escatológica e com a vinda do Messias.<sup>196</sup> Com o perdão, a restauração do filho pródigo e a insistência na alegria e na celebração da volta, a parábola exemplifica a proclamação do ano do favor do Senhor (cf. 4.18-22). A murmuração diante dessa restauração somente atesta a falta de entendimento do que está ocorrendo.

4. *De que forma os fatores culturais deveriam influenciar sua leitura?* Os fatores culturais e legais que rodeiam o pedido do filho mais novo e a divisão de bens feita pelo pai nos levam a um emaranhado de detalhes e, independentemente do que é dito, precisamos lembrar que esta é uma *história*, e não um relato jurídico e que a história funciona muito bem. Além disso, essa parábola, mais do que qualquer outra, pressupõe uma familiaridade com o significado cultural dos seus componentes. O tom encontrado em muitos dos fatores culturais pode ser demonstrado a partir de fontes antigas, mas para outros existe muito menos clareza. Seria esta uma história de eventos cotidianos ou sobre algo incomum? Será que os acontecimentos retratados estão de acordo com a prática legal da época ou estão artificialmente inventados para fins teológicos? Se o pai divide os seus bens entre os seus dois filhos, por que ele continua de posse desses bens na volta do filho pródigo?

A maior parte dos estudiosos presume que o pedido do filho mais jovem era incomum, alguns chegando a ponto de declarar que ele deveria ter levado uma surra por causa do pedido ou que, na verdade, desejava que o pai morresse. Outros consideram que o pedido era bastante comum, possivelmente motivados pelo fato de uma pequena fazenda não ser suficiente para manter filhos mais novos, os quais, consequentemente, tinham que ir à luta por si mesmos.<sup>197</sup> A parábola não nos dá base para pensar que qualquer necessidade tenha levado ao pedido do filho mais novo, mas há outras evidências de pessoas que tomavam a sua parte na herança enquanto o pai ainda estava vivo, a mais notável pode ser encontrada em *m. Baba Batra* 8.7.<sup>198</sup> O pedido é imaginável, mas, no mínimo, precisamos reconhecer que o pedido daquele moço — e



especialmente a sua partida — teria sido encarada de forma negativa por todas as sociedades mediterrâneas.<sup>199</sup> Não é por acidente que o versículo 12 declara literalmente "E ele repartiu por eles *a vida (ton bion)*" (cf. "desperdiçou a sua vida" {no original] no v. 30), pois esses recursos eram o meio que o pai tinha de manter a sua própria vida, em especial quando chegasse a uma idade avançada. O moço pode não ter literalmente desejado a morte do pai, mas a sua atitude demonstra que ele, na verdade, não se importava muito com o pai, nem desejava manter um relacionamento amoroso com ele. O moço deseja o dinheiro do pai, não o pai. Mesmo com a divisão de bens, o filho mais novo continuaria tendo a responsabilidade de ajudar a cuidar do pai,<sup>200</sup> uma responsabilidade que ele desprezou ao partir.

Isso suscita uma pergunta: Qual foi o pecado do pródigo contra os céus e contra o seu pai? Várias respostas já foram apresentadas: o pedido prematuro da sua parte na herança,<sup>201</sup> sua cobiça,<sup>202</sup> sua partida,<sup>203</sup> o esbanjamento dos bens,<sup>204</sup> o seu estilo de vida<sup>205</sup> ou a negligência do cuidado do pai.<sup>206</sup> De uma perspectiva veterotestamentária, o pródigo teria sido culpado de violação do mandamento de honrar o seu pai (Êx 20.12), mas não creio que seja necessário fazer uma escolha a esse respeito. O pedido em si pode não ter sido um pecado e duvido que a cobiça fosse a sua motivação principal, mas tanto os judeus quanto os gregos do primeiro século teriam considerado todos os outros fatores como repreensíveis e não-éticos.

Tomando por base Deuteronômio 21.15-17, o irmão mais velho receberia dois terços da propriedade,<sup>207</sup> e a responsabilidade principal pelo cuidado dos pais recairia sobre ele. Não podemos supor que o filho mais moço receberia um terço das terras da família. A linguagem dá margem a essa interpretação, mas alegar que o pródigo recebeu o direito de se livrar das terras é improvável.<sup>208</sup> A melhor estimativa é que ele tenha recebido bens equivalentes a dois nonos da propriedade,<sup>209</sup> mas até mesmo esta cifra pode estar superestimada.

Não está claro se a porção do filho mais velho lhe foi entregue na época em que o filho mais moço recebeu a sua parte ou se a sua parte foi somente estipulada para recebimento futuro, apesar da frase de Lucas no original "ele dividiu *entre eles* a vida" (15.12). D. Daube defende que o filho mais velho não recebeu a sua porção, ao passo que D. Derrett sustenta que sim.<sup>210</sup> Se a divisão tivesse, de fato, sido feita entre ambos



os filhos, a reclamação do filho mais velho dificilmente faria sentido. As evidências sugerem que o filho mais moço obteve antecipadamente os seus bens e, por isso, não teria mais o que reclamar da sua parte na herança após a morte do pai. A porção do filho mais velho teria sido estipulada (neste caso quase que automaticamente por haver somente os dois filhos herdeiros), mas o pai continuava possuindo o controle e a supervisão dos bens. De acordo com *m. Baba Batra* 8.7, se uma propriedade fosse transferida antes da morte, nem o pai nem o filho mais velho poderiam vendê-la, já que ela estava transferida para o filho, mas continuava como posse vitalícia do pai. A transferência real da propriedade para o filho mais velho somente ocorreria na morte do pai,<sup>211</sup> razão por que o pai pôde ainda reintegrar o filho mais moço e dar as ordens acerca do banquete. A "pobreza" do filho mais velho é destacada em um comentário do Talmude: "Como o primogênito nada tem enquanto o seu pai vive, também este não tem nada enquanto o seu pai estiver vivo".<sup>212</sup> A declaração do pai certificando-lhe de que "tudo o que tenho também é teu" é uma confirmação de que a sua porção da herança não será diminuída com a volta do irmão, mas o pai também procura o reconhecimento do filho mais novo como irmão dele, o que, se levado de forma séria, teria consequências em termos de assistência para o irmão pródigo.<sup>213</sup>

Além de cuidar dos pais, o irmão mais velho tinha ainda as suas responsabilidades familiares. Ele deve ter assumido um papel de liderança em ocasiões importantes ou épocas difíceis e deve ter mediado conflitos relacionais.<sup>214</sup> Essa expectativa intensifica o constrangimento que uma recusa do irmão mais velho em tomar parte no banquete teria representado.

A consciência dessas expectativas culturais é reveladora, porém o fascínio com a cultura pode fazer com que leiamos na parábola aspectos que ele, na verdade, não inclui. A contribuição de K. Bailey a partir da sua experiência como missionário enviado aos camponeses do Oriente Médio normalmente é penetrante, mas ele considera, de forma acrítica, uma continuidade entre a Palestina judaica do primeiro século e os camponeses contemporâneos do Oriente Médio que sofreram o impacto por séculos de domínio islâmico. As atitudes podem ter permanecido as mesmas, porém isso não pode ser pressuposto. Além disso, Bailey e outros que se concentram nas abordagens sociológicas ficam mais intrigados com a cultura do que com a parábola, mais intrigados com



aquilo que não está nela do que com aquilo que está. Como já vimos, o princípio fica demonstrado: quanto mais a interpretação se concentrar naquilo que não está explicitamente descrito em uma parábola, mais provavelmente ela estará equivocada.

A psicologização cultural que Bailey faz da parábola é evidente na sua ideia de que o filho foi renegado, de que tenha passado pela cerimônia de desligamento dos laços familiares chamada de *getsatsah* ou que ele estará sujeito a esta cerimônia tão logo os moradores da vila o avistem.<sup>215</sup> Bailey interpreta as atitudes do pai em correr até o filho, abraçá-lo e beijá-lo como um esforço para protegê-lo da animosidade das pessoas da vila e como um sinal de reintegração na família. A reconstrução que Bailey faz apresenta um quadro vivo, mas que não apresenta muito fundamento quando a parábola, em si, é analisada. Ele precisa pressupor que a fazenda ficava próxima a uma vila composta por moradores ávidos em castigar os transgressores, só que a parábola não faz qualquer menção disso, também não existem evidências de que a cerimônia conhecida como *quetsatsah* esteja, mesmo que remotamente, no contexto da parábola.<sup>216</sup>

R. Rohrbaugh é, de igual modo, culpado pela aplicação errônea de informações culturais quando argumenta que a parábola trata da propriedade e da vergonha em uma família disfuncional em que o pai e os dois filhos agem de forma vergonhosa, sendo que o pai busca reconciliar os filhos e a família com os moradores da vila.<sup>217</sup> Nada na parábola sugere que o pai tenha agido de forma vergonhosa ou que a vila precisasse ser reconciliada. Os moradores da vila desempenham, na melhor das hipóteses, um papel menor na parábola, se é que desempenham algum papel na trama, e é difícil encontrarmos qualquer razão para pensarmos que o contraste esteja sendo feito entre os moradores da vila e o filho mais velho em vez de ficar entre o pai e o filho mais velho.

Mais uma observação precisa ser feita. As ações do pai não são tão exageradas e inesperadas a ponto de fugirem ao padrão normal do comportamento humano. Apesar de alguns pais poderem rejeitar os pródigos ou fazerem exigências para a aceitação deles, outros expressam ternura e amor, como algumas das fontes primárias anteriormente mencionadas deixam claro.<sup>218</sup>

5. *A parábola ilustra a condição humana em geral\o exílio e a restauração de Israel ou grupos específicos que estavam ouvindo Jesus naquele momento? Com o que a analogia está sendo feita? Será que o contexto apresentado*



por Lucas para a parábola é o correto? A determinação do ponto da analogia depende, até certo ponto, de considerarmos ou não o contexto apresentado por Lucas como certo ou errado. Jesus, às vezes, ensinava de maneira geral acerca da condição humana (por exemplo, Mt 6.24; Lc 16.13; Mt 15.10-20; Mc 7.14-23), e esta parábola reflete de forma marcante a necessidade humana do perdão. É possível compreendermos por que as pessoas têm refletido acerca da perspectiva antropológica e psicológica, mas existe uma grande diferença entre a reflexão acerca da aplicabilidade mais ampla da parábola e o discernimento da intenção de Jesus ao comunicar essa analogia. Considero difícil crer que com esta parábola Jesus estivesse preocupado primeiramente com a condição humana em geral e não com o contexto da sua própria missão. Praticamente todas as parábolas são ilustrações pontuais de circunstâncias e realidades do seu ministério. A parábola do Fariseu e do Publicano possivelmente é a que mais se aproxima de ser uma analogia da vida humana em geral, mas ela também surge a partir de tensões específicas criadas pelo ministério de Jesus. A proximidade daquela parábola com a do Filho Pródigo é digna de reflexão. Ambas são dirigidas às pessoas que consideram a sua situação de aprovação e rejeitam as outras pessoas como estando em desacordo com esse padrão. Em nenhuma das duas a analogia é meramente acerca da condição humana; ela *diz* respeito ao impacto do ministério de propagação do Reino implementado por Jesus e das atitudes esperadas dos seus seguidores. As tentativas de se ler a parábola como um reflexo das relações humanas gerais ou mesmo das disfuncionais são autodestrutivas.

N. T. Wright sustenta que essa parábola — tal como faz com a maior parte das parábolas de Jesus — é a história de Israel em miniatura.<sup>219</sup> Outras parábolas, na verdade, apresentam a história de Israel em miniatura; a da Figueira e a dos Lavradores Maus estão entre os exemplos mais óbvios. Além disso, é possível extrairmos a teologia do arrependimento dessa parábola — uma teologia compartilhada por grande parte do Antigo Testamento — e aplicá-la a Israel, que é exatamente o que Wright fez. O mesmo procedimento que Wright utiliza para aplicar essa história a Israel também é utilizado para aplicá-la ao academicismo moderno no estudo do Novo Testamento.<sup>220</sup> Ele é capaz de fazer com que a primeira metade da história se encaixe com a história de Israel de forma tranquila em função dos ciclos de "abandono de Deus" e de



"arrependimento" na história de Israel, mas a sua tentativa de dizer que o irmão mais velho representa os samaritanos que não desejavam que Israel retornasse do exílio não é nem um pouco convincente e só mostra que a sua explicação da parábola não pode ser levada em conta.

Quase que por necessidade somos forçados a ver que a parábola reflete a realidade daquelas pessoas que estavam ouvindo a Jesus.<sup>221</sup> A organização feita do capítulo é, provavelmente, obra de Lucas,<sup>222</sup> mas as objeções frequentes feitas ao convívio que Jesus mantinha com pessoas de má fama não é uma ideia restrita a esse evangelista. As pessoas que rejeitam o contexto de Lucas não apresentam qualquer alternativa convincente, ou continuam pensando que a parábola se refere aos fariseus.<sup>223</sup> O público original provavelmente era composto tanto por pecadores quanto por seus oponentes, mas o alvo principal parece ter sido estes últimos. As primeiras duas parábolas deste capítulo se concentram na busca e na alegria gerada pelo achamento. Ambas também comparam a alegria de encontrar o objeto procurado com a alegria que acompanha o arrependimento. A terceira parábola desenvolve o tema da alegria e da celebração de forma ainda mais profunda, mas contrasta a atitude do pai com a do filho mais velho. Esse contraste reflete a atitude de Deus para com os pecadores arrependidos e a atitude daqueles que se recusam a comemorar e, pelo contrário, menosprezam os pecadores arrependidos.

Qualquer alegação feita por Jesus de que o Reino de Deus estava presente ou mesmo que Deus estava agindo seria vista com desconfiança em função de Ele viver rodeado de pecadores como, por exemplo, cobradores de impostos, pessoas cerimonialmente imundas e de má fama. A atitude de Simão, o fariseu, para com Jesus e a mulher que lavou os seus pés (7.36-39) é mais um exemplo da resposta dos justos a esse tipo de pessoa com quem Jesus se associava. Estas passagens e as parábolas do capítulo 15 mostram um conflito entre as reivindicações de Jesus e as expectativas dos fariseus e de outros acerca do que aconteceria caso essas reivindicações fossem verdadeiras. A parábola contrasta a aceitação dos pecadores por parte de Deus e a desconfiança de grupos como os fariseus.

*6. O que a parábola nos ensina a respeito dos fariseus? Se o filho mais velho representa os fariseus e os escribas, por que o comentário que o pai faz a ele é tão positivo? O que a parábola sugere acerca da relação dos fariseus com Deus e da sua entrada no Reino já que o pai declara que o filho mais velho sempre está com ele e que tudo o que ele possuía também era dele? O ensino da parábola acerca*



dos fariseus é, numa primeira análise, surpreendente. Se o filho mais velho representar os fariseus e os escribas, seria de se esperar que a afirmação feita pelo filho mais velho de que jamais havia desobedecido a sequer uma ordem do pai fosse confrontada,<sup>224</sup> e não se esperaria que o pai dissesse ao filho mais velho que ele estava sempre na sua presença e que tudo o que ele possuía também lhe pertencia. Apesar de os intérpretes na Era Patrística haverem decidido que essa afirmação não era verdadeira e que os comentários do pai estavam condicionados pela resposta correta, B. Scott defende que a parábola não se encaixa bem com a compreensão que Lucas tinha da salvação e que a identificação do filho mais velho com os fariseus é uma interpretação falha. Por que os fariseus deveriam responder ao evangelho de Jesus se, na verdade, eles já têm tudo? Scott argumenta que a parábola subverte o uso do núcleo central da história, que gira em torno dos dois filhos, para explicar que é escolhido e quem é rejeitado (por exemplo, Mt 1.2,3; Gl 4.21-31). Nesta parábola ninguém é rejeitado; os dois são escolhidos. Na visão de Scott, o Reino (a metáfora representada pela saída do pai ao encontro do filho) não divide, mas unifica, e Jesus rejeita qualquer noção apocalíptica de rejeição de algum grupo, O Reino é universal, não particularista.<sup>225</sup>

Certamente a parábola não é um ataque aos fariseus, e a ausência de uma conclusão na história funciona como um convite para a mudança de atitude. Entretanto, a visão de Scott faz com que a parábola leve consigo uma carga pesada, que vai de encontro a muitos outros posicionamentos e parábolas contadas por Jesus, nos quais o Reino, verdadeiramente, diz respeito ao juízo e à separação.<sup>226</sup> Se o significado sugerido para uma parábola não puder ser verificado em outras partes da Bíblia, há pouca razão para que ele seja aceito.

Sem dúvida, a afirmação de que o filho mais velho jamais violou um mandamento (v. 29) chega a uma região limítrofe da história. Estas palavras servem para solidificar a ligação entre ele e os fariseus ou outros que se consideravam a si mesmos "justos cumpridores da Lei". Os ouvintes podem ter aceitado a afirmação do filho mais velho, ou podem, muito bem, tê-la visto como uma afirmação inválida em função da atitude do filho mais velho em relação ao pai. Ao não comparecer ao banquete, ele envergonhou o pai e violou o mandamento de honrá-lo.<sup>227</sup>

Na realidade, entretanto, a questão do motivo por que coisas tão positivas podem ser faladas a respeito do filho mais velho, caso ele repre-



sente os fariseus, é uma distorção. Ela pressupõe que a parábola seja uma ilustração completa da realidade que retrata, que diz tudo o que precisa ser dito a respeito dos fariseus e apresenta o tipo de correspondências detalhadas que a maioria das pessoas considera questionável. Esta parábola não tem intenção de descrever a relação dos fariseus com Deus ou a sua condição com relação ao Reino. Ela contrasta a atitude do pai (Deus) e a atitude do filho mais velho (os fariseus) *diante da pessoa que se arrependeu*.<sup>228</sup> O contraste é entre a celebração e o desprezo. As parábolas não são fotografias da realidade, mesmo que os intérpretes invariavelmente tentem fazer com que elas pareçam ser. A pergunta é sempre em que medida a parábola tem a intenção de retratar a realidade, e a resposta deve ser decidida caso a caso. Não existe uma fórmula para a resposta a esta pergunta; um intérprete somente poderá confiar em algum tipo de intuição a respeito do funcionamento da história no seu contexto e dentro dos limites do propósito a que a história foi contada. Se esta parábola estivesse retratando a relação de Jesus com os fariseus ou ilustrando a rejeição dos fariseus por intermédio do castigo ou da expulsão do filho mais velho, a história teria sido artificial e dificilmente serviria como uma história. Uma história de um pai que rejeitasse o filho mais velho não seria uma novidade, mas dificilmente se encaixaria com as atitudes retratadas nesta parábola ou com o convite para a festa de celebração do retorno do filho arrependido. Apesar de as outras parábolas se concentrarem no juízo, esta serve para contrastar a celebração e o menosprezo pela pessoa que se arrepende. Jesus poderia ter argumentado, de maneira abstrata, a partir das ideias judaicas de arrependimento que a atitude dos fariseus estava errada; mas não o fez. Ele os confrontou com uma imagem marcante da estreiteza da mentalidade deles e com uma pergunta aberta acerca da possibilidade ou não da vinda do filho mais velho para a festa que celebrava o retorno do irmão. Na verdade, Jesus convida os fariseus a adotarem a mesma atitude de Deus, a perdoar aqueles que menosprezam os pecadores e a tomarem parte na festa que acompanha a sua proclamação do Reino.

7. *Qual o significado teológico da parábola? Teria ela correspondências "alegóricas"? Que conclusões podem ser tiradas a respeito do arrependimento, da cristologia ou da expiação?* O ponto máximo de onde devemos extrair um significado teológico a partir dos detalhes da parábola é determinado pela nossa percepção de propósito e limites na história. Não podemos



negar que existem correspondências entre imagem e realidade.<sup>229</sup> Até mesmo as pessoas que rejeitam qualquer sugestão de alegoria continuam a enxergar correspondências entre a imagem e a realidade. Jülicher, por exemplo, admite que a parábola tenha um duplo sentido intencional (o qual, obviamente, faz dela uma parábola!), mas continua insistindo que ela não se trata de uma alegoria. Ele entende que a parábola está afirmando que Deus não permite que os justos reclamem quando ele aceita os pecadores,<sup>230</sup> o que pressupõe que o pai, o filho mais velho e o pródigo representam, respectivamente: Deus, os justos e os pecadores. Schottroff se recusa a ver Deus representado pelo pai, porém continua vendo a parábola como um ensinamento acerca do perdão divino aos pecados.<sup>231</sup> As pessoas podem dizer que rejeitam as alegorias, porém não conseguirão compreender das parábolas sem determinar a forma como elas refletem a realidade que procuram comunicar. Como já vimos, vejo pouco valor ao considerarmos que a alegoria é um gênero literário, mas as parábolas (com exceção das histórias indiretas simples) de uma forma ou de outra são alegóricas; ou seja, elas refletem, mesmo que de forma imperfeita, uma realidade existente num plano diferente.

Praticamente todos admitem ou supõem as associações diretas dessa parábola com Deus, os pecadores e os "justos".<sup>232</sup> É difícil fugir dessas conexões. Também é justo supor que os detalhes da parábola, de fato, apresentam um propósito — eles não estão lá simplesmente como adereço de vitrine; mas também *não são* representações alegóricas. As especificidades da situação do pródigo não representam realidades teológicas; elas pintam um quadro de degradação e necessidade, especialmente para os ouvintes judeus. A atitude extravagante do pai ao receber o pródigo passa a impressão de um encontro ansiosamente aguardado, mas as atitudes individuais não representam ideias teológicas. Semelhantemente, a descrição da restauração do pródigo com as novas vestes, com o anel, com os calçados e o bezerro cevado que seria servido na festa passa a impressão de alegria e aceitação plena, mas esses itens não representam temas individuais.<sup>233</sup> O ouvinte/leitor nem ao menos tem tempo para fazer esse tipo de associação, pois a história avança em um ritmo muito intenso. As pessoas podem debater de forma justa se a celebração é uma alusão ao banquete messiânico, em função da importância do tema, mas a parábola não nos fornece uma base consistente para pensarmos em uma Escatologia futura. A ênfase está na celebração presente que deve estar



ocorrendo. Se algo puder ser dito, é que, no máximo, a passagem faz uma inferência à Escatologia.

Os problemas surgem quando as pessoas tentam extrair mais teologia do que a parábola consegue justificar. Para K. Bailey e H. Weder, não basta afirmar que o pai reflete a aceitação ávida de Deus aos pecadores que retornam. Para eles o pai é uma projeção *tanto de Deus quanto de Jesus*.<sup>234</sup> Tal qual ocorre com os intérpretes da Era Patrística, eles viam a saída do pai para encontrar o pródigo como uma ilustração da encarnação. Lucas 15, bem como a maior parte da Bíblia, apresenta Deus como um Deus gracioso e que vai ao encontro, o que, certamente, está de acordo com a teologia da encarnação, mas considerar que a parábola comunica isso de forma intencional é colocar sobre ela um peso acima do que ela é capaz de suportar. Qualquer duplicidade de temas exigiria muito por parte dos ouvintes e leitores. Algumas pessoas chegam a considerar que o próprio Jesus é o pródigo que vai para uma terra distante e depois retorna à casa do Pai,<sup>235</sup> mas esta, seguramente, é uma leitura forçada, algo que se fundamenta no desejo do intérprete, e não na história em si.

Igualmente mal orientados estão as pessoas que se ofendem pelo fato de a história<sup>236</sup> não fazer menção à mãe dos irmãos e aquelas que enxergam uma ênfase feminina nas atitudes do pai ou em algum outro aspecto da história.<sup>237</sup> Reclamar da ausência da mãe na história é impor a nossa própria agenda sobre a parábola e desprezar o fato de que as parábolas praticamente não incluem personagens desnecessárias à trama.<sup>238</sup> Que tipo de narcisismo alimentaria em nós o sentimento de que nós, ou nossos pares, deveríamos estar representados em todos os textos? Querer ver o lado feminino representado na "fome",<sup>239</sup> na ênfase que a parábola coloca no alimento (vv. 16,23), ou no beijo do pai<sup>240</sup> são posições indefensáveis a partir do aspecto cultural ou de qualquer outra base. Outros textos falam de Deus em termos femininos, mas esta parábola não apresenta relevância para a causa feminista.

Semelhantemente, os intérpretes têm divergido acerca da existência de uma referência à expiação na história. K. Bailey e outros consideram que a expiação pode ser vista nas ordens do pai que envolveram um alto custo financeiro ou também no bezerro.<sup>241</sup> Uma coisa é enxergarmos a atividade salvífica de Deus como algo que envolveu um alto custo ou exigiu um grande esforço da sua parte e outra completamente diferente considerar que esta parábola tenta refletir a lógica da expiação.



Não vejo justificativa para forçarmos a parábola a esse ponto. Por outro lado, Jiilicher considera significativo o fato de essa parábola não dar lugar a um mediador que morre e enxergar a salvação como dependente somente do caráter de Deus,<sup>242</sup> uma conclusão que excede o propósito da parábola. Não perguntamos onde se encontra a expiação e o mediador na maior parte das parábolas; então, por que deveríamos fazer isso com esta? Não é a tradição que considera que esta parábola é o "evangelho dentro do evangelho"?<sup>243</sup> Esta parábola é, obviamente, uma apresentação contundente da graça salvífica de Deus, mas fazer com que ele carregue o peso de apresentar o evangelho completo é um absurdo. Nem esta, nem qualquer uma das parábolas pode ser considerada com um compêndio completo de teologia, apesar de, muitas vezes, tentarmos fazer com que ela seja exatamente isso.

Será que a parábola é cristológica? Não considero que a cristologia esteja internalizada nesta parábola, mas existem implicações cristológicas. Se Jesus a utilizou para defender o seu convívio com pecadores e a proclamação do perdão a eles, então, indiretamente, ela é uma reivindicação de que Ele é o agente divino para o anúncio do perdão. Se a parábola reflete os temas de restauração e perdão referentes ao jubileu, então pressupõe que Jesus é aquele que anuncia a chegada do jubileu. Jesus não está na parábola, mas o seu contexto traz consigo implicações cristológicas.<sup>244</sup>

Outra área em que surgem questões teológicas é o ensino da parábola acerca do arrependimento. Nela, tal como ocorre com outras partes da Bíblia, pré-concepções acerca da ordem do arrependimento e do perdão normalmente ditam, de maneira injusta, os contornos do debate. A primeira questão diz respeito à confissão e o retorno do príncipe terem mesmo sido atos sinceros de arrependimento ou, como argumenta J. Breech e um número significativo de estudiosos, meramente uma tentativa autocentrada de conseguir alimento, uma "conversão simplesmente motivada pelo estômago".<sup>245</sup> A similaridade da confissão do príncipe no versículo 18 com a confissão de Faraó em Êxodo 10.16 é uma prova suficiente para Bailey de que o arrependimento não é genuíno e que o moço não demonstra nenhum tipo de remorso por isso.<sup>246</sup> Mas será que poderíamos esperar que os ouvintes fizessem essa conexão, especialmente porque "pequei" é a maneira como uma confissão sincera é expressa em muitas das passagens do Antigo Testamento?<sup>247</sup> Bailey e outros parecem



ter sido motivados pelo desejo de enfatizar a iniciativa divina na salvação e diminuir a responsabilidade humana, pois através de uma conexão ilusória com Salmos 23.3 ele procura definir o arrependimento em Lucas 15 como algo feito para o crente, O "arrependimento é a aceitação de ser encontrado".<sup>248</sup> Esse desejo de evitar os esforços humanos "enxerga" ansiedades soteriológicas que não existem nem na parábola de Jesus nem no próprio Jesus.

Embora algumas pessoas, com base em evidências semitas, considerem que a expressão "E, caindo em si" (*eis heauton de elthon*) signifique que o jovem se arrependeu,<sup>249</sup> tudo o que ela, na verdade, significa é que o jovem havia tomado consciência do erro cometido, isto é, "caído em si", exatamente como expressa a tradução Almeida Revista e Corrigida.<sup>250</sup> O arrependimento em si está expresso na confissão que vemos nos versículos 17b-19 e 21. Por outro lado, o "cair em si" deve ser levado a sério, pois é o pré-requisito ou o primeiro passo do arrependimento.<sup>251</sup> A parábola não menciona o arrependimento; fala somente que o pródigo "caiu em si", da sua confissão e do seu regresso. Não há dúvida de que, para qualquer judeu, estes eram aspectos válidos do arrependimento, mesmo que não abranjam todos os passos envolvidos. A confissão e a mudança do pródigo devem ser encaradas como genuínas.<sup>252</sup> Lucas, certamente, considera que o arrependimento dele foi sincero, do contrário não teria estruturado o capítulo da forma que o fez. A celebração da volta do filho perdido nessa parábola forma um paralelismo com a alegria do achamento da ovelha e da dracma que também estavam perdidas, e essas duas últimas parábolas estão explicitamente ligadas ao tema do arrependimento.

Esta parábola é diferente das outras duas. Nas outras as ovelhas e a dracma não fazem nada, contudo a alegria do reencontro reflete o júbilo celestial diante do arrependimento de uma pessoa. Nesta parábola o pródigo age primeiro. É verdade que as ações do pai ocorrem antes que o filho tivesse tempo para confessar e que as ações do pai são determinadas pelo seu caráter, e não pelo caráter do filho.<sup>253</sup> Como já vimos, estamos diante de uma parábola que reflete a graça ilimitada de Deus, mas também é verdade que nesta parábola o pai não vai em busca do filho perdido. É o retorno do filho que leva o pai a sair ao seu encontro.

A que conclusão deveríamos chegar acerca do arrependimento a partir dessas parábolas? Será que deveríamos concluir que o arrependi-



mento não passa da nossa aceitação de termos sido encontrados, como defendeu Bailey? Será que deveríamos pensar que as duas primeiras parábolas deste capítulo refletem a soberania divina e que a última reflete a responsabilidade humana?<sup>254</sup> Será que deveríamos nos preocupar com a *ordo salutis* da parábola, ou seja, com a sua ordem de salvação e com o fato de o agir de Deus ser ou não dependente da resposta humana que o antecede?<sup>255</sup> A meu ver, perguntas desse tipo extrapolam a capacidade didática da parábola e deixam de lado a história em si para fins de embates teológicos. As duas primeiras parábolas não retratam o arrependimento, mas a alegria diante da *recuperação* da pessoa que se arrepende. Tampouco a parábola do Filho Pródigo retrata a teologia completa do arrependimento. Certos aspectos do arrependimento estão presentes, mas não se pode extrair dela uma imagem precisa do arrependimento, da mesma forma que também não se pode extrair diretrizes gerais acerca das questões de herança. Novamente, a questão é a forma como a analogia funciona e o objetivo da analogia é contrastar a atitude de júbilo do pai, com o menosprezo expresso pelo filho mais velho. Podemos nos concentrar no significado teológico dos três atos: o "cair em si," o "confessar" e o "retornar", que são bastante explícitos, só que o objetivo da parábola não é desenvolver uma teologia do arrependimento, nem estabelecer uma representação da *ordo salutis*.

Ainda outros, como os intérpretes patrísticos anteriores a eles, buscam referências teológicas por trás dos dois filhos, o mais velho representando os judeus ou cristãos judeus, e o mais jovem representando os gentios ou cristãos gentios.<sup>256</sup> Certamente, nenhuma dessas referências funciona para a parábola contada por Jesus,<sup>257</sup> bem como não é do feitio de Lucas. Como muitos indicam, o filho pródigo não reflete a situação dos gentios, pois ele *sai* da casa do pai.<sup>258</sup> Não há base para ver nada mais na referência *analógica* dos dois filhos além dos pecadores que se aproximam de Jesus e aqueles que menosprezam tais pessoas.

De maneira similar, algumas pessoas veem a comunidade de Lucas retratada pela parábola de forma que a história descreve o conflito entre essa comunidade e a sinagoga ou entre as pessoas mais conservadoras da comunidade de Lucas que questionavam a aceitação de gentios e às pessoas que estavam abertas a aceitá-las.<sup>259</sup> Certamente Lucas desejava ensinar os seus leitores a respeito das atitudes de autojustificação, mas nada neste capítulo proporciona qualquer tipo de evidência que denote



que ele estaria descrevendo a sua comunidade. Essas conclusões não passam de suposições rasas.

8. *Qual é o objetivo da parábola?* A partir da análise que vimos até aqui, deve estar claro que precisamos falar não simplesmente acerca do objetivo dessa parábola, mas dos seus *objetivos*. A pergunta "qual das três personagens é a figura central?" é desnecessária, pois a parábola necessita das três para atingir os seus objetivos.<sup>260</sup> Apesar das histórias convencionais a respeito de dois filhos nos levarem a uma ênfase no contraste entre ambos, o contraste real, neste caso, ocorre entre o pai e o filho mais velho. O primeiro objetivo da parábola é enfatizar a compaixão<sup>261</sup> — um dos quatro aspectos mais importantes da mensagem e da obra de Jesus — e o amor incondicional do pai, que reflete, analogicamente, a atitude de Deus. O versículo 20 ressalta que o pródigo não voltou para casa simplesmente: ele retornou para os braços do pai. A avidez em recuperar e restaurar o filho problemático é descrita de forma marcante e terna. A parábola é uma demonstração narrativa da graça com a qual Deus estende os braços em busca do pecador.<sup>262</sup> Jesus não precisava apresentar a ideia de que Deus aceita os pecadores, mas a sua mensagem do Reino enfatizava que *Ele* estava restaurando Israel, que o perdão do fim dos tempos estava sendo oferecido agora e que este era o momento crítico para o arrependimento. O Deus que Jesus representa e proclama é precisamente o Deus perdoador e misericordioso refletido pela parábola. A nossa familiaridade com a mensagem não deve fazer com que deixemos de apreciá-la.

Uma linguagem menos carregada, no sentido emocional, é utilizada para se referir ao pedido do pai ao filho (sem dúvida, em função de não existir nenhum tipo de sentimento de perda), mas o pai, de fato, saiu ao encontro dos dois filhos e se dirigiu de forma apaixonada ao mais velho como "filho" (ou "criança", *teknon*) e reafirmou o seu lugar.<sup>263</sup> Em função dos vários paralelos entre os dois filhos, a parábola trata de dois filhos perdidos, um que desejava ser um servo e o outro que sentia como tal,<sup>264</sup> mas o pai insistiu que ambos eram *filhos* e *irmãos* um do outro. A incapacidade do filho mais velho de perceber a realidade é marcada pela oposição do seu "nunca" e o "sempre" expressado pelo pai.<sup>265</sup> Um contraste igualmente dramático de linguagem é utilizado pelo filho mais velho ("este teu filho", v. 30) e pelo pai ("este teu irmão", v. 32) implica o reconhecimento da relação familiar e da necessidade de se celebrar es-



ses momentos. Se o filho mais velho aceitasse o convite do pai, o retorno teria consequências sociológicas: ele ganharia um irmão.

Um *segundo objetivo* da parábola é o convite para celebrar e se alegrar, que está explícito nos versículos 23,24,32.<sup>266</sup> Algumas pessoas até diriam que a alegria é a motivação central da parábola.<sup>267</sup> Se Deus se alegra com o retorno dos pecadores, será que o povo de Deus poderiam fazer menos que isso? Como mostrou E. Linnemann, em resposta à pergunta feita pelo fariseu acerca de como Jesus poderia se alegrar com pessoas tão pecadoras, Jesus disse: "Os perdidos foram achados. E isso merece ser festejado. Estou tomando parte na festa de Deus. E tu o que estás fazendo?"<sup>268</sup> A exemplo do que ocorre na parábola das Bodas em 14.16-24 esta parábola, na verdade, está dizendo: "Deus está fazendo uma festa, você também vai participar?" O perdão decretado com a proclamação do jubileu feita por Cristo precisa ser celebrado.

A parábola apresenta, ainda, um terceiro objetivo: defender o convívio que Jesus tinha com os pecadores.<sup>269</sup> Se Deus aceita esse tipo de pessoa — não somente de forma geral, mas de modo específico em função da presença do Reino, e se o convívio de Jesus com esse tipo de pecador representa o perdão e a misericórdia de Deus, então as reclamações acerca das suas ações são, claramente, descabidas e denotam uma desconexão com a obra de Deus. Mas existe, ainda, algo que vai além da simples defesa. A parábola, em especial com o seu fim incompleto, funciona como um convite para que os ouvintes tomem a mesma atitude que o pai teve com o filho pródigo diante dos pecadores.<sup>270</sup> A mudança de atitude leva consigo uma força de missão, de forma que, além de aceitar os pecadores, somos também motivados a ir à sua busca.<sup>271</sup>

### ***Adaptação da Parábola***

Nenhuma parábola proporciona mais material para a reflexão teológica do que esta. O seu uso das metáforas e ideias para a distância é instrutivo. O pródigo não pertence ao país distante nem às pessoas com quem se associou naquela terra. Ele está distante de si mesmo, mas tanto ele quanto o seu irmão estão distante do pai, de maneiras diferentes. A maioria de nós também leva uma vida distorcida, desconhecendo tanto a unidade dentro de nós mesmos quanto o relacionamento íntimo e



familiar que deveríamos ter com Deus que nos é oferecido. O fantasma da morte também ronda a parábola. A mensagem da parábola é que tanto os pecadores quanto as pessoas, aparentemente, justas — tanto os não-religiosos quanto os religiosos — têm o seu lugar diante de Deus. Eles podem se sentir em casa na família de Deus. A parábola é mais do que um apanhado de ideias teológicas acerca do caráter de Deus; é um convite para que reconheçamos a nossa indiferença e a nossa falência. Por motivos muito óbvios, o quadro de Rembrandt que retrata o filho pródigo exposto na galeria de artes Zwinger de Dresden é um autorretrato de Rembrandt com a sua namorada Saskia. Os pródigos não são as outras pessoas. Ao mesmo tempo, a parábola é um convite para que voltemos ao nosso "eu" verdadeiro — para que "caiamos em nós" (cf. v. 17), depois voltemos a Deus e desejemos receber o seu abraço. Com essas ideias, a parábola é um terreno fértil para a reflexão acerca da conversão e da reconciliação. A conversão normalmente ocorre em um contexto de crise, mas será que a "fome" ocorre antes da conversão? É possível para uma pessoa "cair em si" antes de chegar ao fundo do poço?<sup>272</sup> O primeiro passo para a conversão e para a re-conversão (pois a conversão é um processo) é o "cair em si." A graça de Deus nos permite que caiamos em nós mesmos; somente quando isso ocorrer conheceremos de fato quem somos e seremos capazes de falar a verdade, verdade sem a qual não podemos viver.

Se as Sagradas Escrituras procuram nos dar uma identidade, o que de fato ela faz, essa parábola representa um texto magnífico acerca da formação da nossa identidade. Ela diz, na verdade, que os homens não são habitantes legítimos de uma terra estranha, que não são nem pródigos, nem escravos. Mas sim que são filhos do pai e que pertencem a ele. O pródigo declara que não é digno da sua própria identidade e que deseja algo inferior, mas ele é muito mais do que um simples forasteiro contratado pelo pai. A graça permite que você seja quem deveria ser, mesmo que não mereça ou que não deseje ser. O filho mais velho desconfia da alegria e enxerga-se a si mesmo como nada mais que um servo, mas o pai insiste que ele também é um "filho".

Os limites, ou a rejeição deles, domina a passagem. O filho mais moço sente que o seu lar impõe limites de proibição sobre a sua vida. O filho mais velho cria um limite ao se recusar a entrar, mas o pai busca anular esse limite autoimposto. O filho mais velho excluiu o irmão, mas



o pai reintroduziu o filho mais moço no convívio familiar. E filho mais velho era ciumento e assumia uma posição de julgamento diante do irmão, além de se sentir lesado, mas o pai afirma que ele é privilegiado, que pertence ao círculo mais íntimo da família e que todas as coisas lhe pertencem.

A parábola tem um tom de alegria que deveria marcar os seguidores do Reino. Se o Reino está presente e o perdão está sendo liberado, mesmo que o mal continue neste mundo, a alegria deveria caracterizar aqueles que reconhecem o que está acontecendo. Os cristãos, às vezes, não são pessoas alegres. Eles têm a fé como algo já conquistado ou se esquecem do que receberam, ou pior ainda, tal qual ocorreu com o filho mais velho que ouviu a música, mas decidiu não se aproximar, eles também ficam desconfiados da alegria. H. Thielicke nos lembra como é triste nos chamarmos cristãos e continuar sendo servos estrangeiros e murmuradores na casa de Deus.<sup>273</sup> A alegria não é um aspecto da fé, tampouco pode ser alcançada pelo riso mais frequente ou pelo volume mais alto da nossa música. Ela precisa surgir a partir da compreensão da misericórdia e do perdão de Deus representados pelo Reino.

Uma das adaptações teológicas mais marcantes dessa parábola é a obra *Exclusion and Embrace* [Exclusão e Abraço] de M. Volfi<sup>274</sup> Volf escreve, a partir da sua experiência como um croata que precisa lutar contra os resultados da guerra com os sérvios e contra a injustiça e a opressão num sentido mais geral. Ele utiliza a história do príncipe e da acolhida que o pai lhe dá para tratar de temas como a distância, a diversidade, a exclusão, pertencimento e o abraço aos nossos inimigos. Ele enxerga, de forma correta, que essa parábola não trata simplesmente das relações com Deus, mas que propõe modelos para aplicarmos tanto às relações humanas bem como à alienação humana. Não podemos falar que estamos voltando para o Pai sem demonstrar a mesma forma de perdão e boa-vontade para abraçar que o Pai demonstrou, Tertuliano, em função do problema de tratar com cristãos que negavam a fé em tempos de perseguição, sustentava que essa parábola jamais deveria ser aplicada aos cristãos.<sup>275</sup> Isto soa parecido com a reclamação do filho mais velho. Se a conversão é um processo, o que certamente é verdade, então Deus sempre está de braços abertos à espera do seus filhos problemáticos ao mesmo tempo em que exigira deles uma prestação de contas por seus atos. A graça não pode ser confinada dentro dos nossos limites.



Como vimos anteriormente, a parábola tem tons fortes de caráter missionário. Se Deus recebe os pecadores de forma tão pronta, então essa mensagem precisa ser compartilhada e as pessoas precisam ser convidadas para retornarem a sua casa.

### ***Leituras Complementares***

Kenneth Bailey, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 13* [Encontrando os Perdidos: Chaves Culturais para Lucas 15] (St. Louis: Concordia, 1992),

, *Jacob and the Prodigal: A Study of the Parable of the Prodigal Son in the Light of the Saga of Jacob* Qacó e o Pródigo: Um Estudo da Parábola do Filho Pródigo à Luz da Saga de Jacó] (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 2003).

, "The Parable of the Prodigal," *Christianity Today* (Revista Cristianismo Contemporâneo] (26 de Outubro de 1998): 32-69 (seção especial sobre as parábolas com contribuições de Kenneth E. Bailey, Miroslav Volf, Bárbara Brown Taylor e Christopher A. Hall).

, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-Cultural das Parábolas de Lucas (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 158-206.

Greg W. Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* [O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Propósito do Evangelho de Lucas] (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 109-151.

David A. Holgate, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son: A Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo: Uma Perspectiva Greco-Romana de Lucas 15.11-32] (JSNTSup 187; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

Arland Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 70-91.



- Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus} (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 128-132.
- John Nolland, *Luke 9-21-18.34* [Lucas 9.21-18.34} (Word Biblical Commentary [Comentário Bíblico da Palavra} 35b; Dallas: Word, 1993), pp. 777-791.
- Wolfgang Pöhlmann, *Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15, 11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993).
- Eckhard Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form, und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (FRLANT 149; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* [Exclusão e Abraço: Uma Exploração Teológica da Identidade, da Diversidade e da Reconciliação} (Nashville: Abingdon Press, 1996), pp. 156-165.
- N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus} (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 125-131.



# **A Parábola do Semeador e o Objetivo das Parábolas**

## **(Mt 13.3-23; Mc 4.3-20; Lc 8.5-15)**

Esta parábola está entre as mais conhecidas, mas ela não é assim tão simples como pensam algumas pessoas. A Parábola do Semeador e o contexto que a rodeia exerce um papel estrutural em todos os três Evangelhos Sinóticos. Ela é a primeira parábola substancial nos três e, fora as parábolas do Joio e do Trigo e da Rede, registradas por Mateus, ela é a única parábola que recebe uma interpretação detalhada.<sup>1</sup> A parábola do Semeador e a do Joio e do Trigo são as únicas duas parábolas que recebem título (Mt 13.18 e 36). A do Semeador é única no sentido de que recebe um lugar de honra em cada um dos Evangelhos, no início das instruções cruciais sobre as parábolas e sobre o Reino (Mt 13.1-52; Mc 4.1-34; Lc 8.1-18). Ela *é a* parábola que trata das parábolas.

Todos os três evangelistas sinóticos posicionam uma explicação do objetivo do ensino passado por Jesus no formato de parábolas entre a parábola e a sua interpretação. Em todos os três, pelo menos, uma porção de Isaías 6.9,10 é citada. Em particular no caso de Mateus e Marcos, a organização da coleção de parábolas é minuciosamente estruturada. Depois do "Semeador" e da sua interpretação Mateus apresenta uma coleção de sete parábolas acerca do Reino (oito se considerarmos 13-52 como uma parábola) e uma análise mais aprofundada acerca do objetivo das parábolas (13.34,35).<sup>2</sup> Marcos junta ao Semeador e à sua interpretação vários ditos relacionados às parábolas em 4.21-25, apresenta outras duas parábolas (a da Semente e do Grão de Mostarda) e conclui a sua seção de parábolas com uma afirmação resumida acerca dos ensinos de Jesus



sobre as parábolas. Lucas não apresenta um discurso sobre as parábolas do Reino, já que nesse contexto ele apresenta somente o Semeador e a sua interpretação. Na verdade, ele segue a mesma linha básica de relato e faz um paralelo com Marcos 4.21-25 ao incluir o que é dito a respeito das parábolas (Lc 8.16-18), mas posiciona as parábolas do Grão de Mostarda e do Fermento em 13.18-21 sem fazer uma conexão com qualquer análise das parábolas. Várias parábolas nessas coleções são, às vezes, classificadas como parábolas sobre "crescimento".

Raramente se levantam dúvidas acerca da autenticidade da parábola do Semeador.<sup>3</sup> Como a interpretação se parece com uma leitura alegórica da parábola, os seguidores de Jülicher rejeitam de forma peremptória qualquer possibilidade de essa interpretação ter sua origem em Jesus e, até pouco tempo, a maioria dos eruditos do Novo Testamento simplesmente acatava essa posição de forma inquestionável. Para alguns, entretanto, a interpretação é ilicitamente reintroduzida quando esses eruditos apresentam as suas próprias explicações acerca da parábola.<sup>4</sup> Se a interpretação for verdadeiramente desconsiderada, restar-nos-á poucos direcionamentos a seguir para a determinação do seu significado, de tal forma que Bultmann e alguns outros ficaram desesperados para encontrar o propósito original.<sup>5</sup> A ambiguidade levou a controvérsias, a uma grande bibliografia a respeito dessa parábola e a uma variedade de pontos de vista.

Entretanto, não são os eruditos a causa dos problemas de compreensão dessa passagem, pois existem dificuldade reais e anomalias no relatos sinóticos. Apesar do seu papel crucial em nos três Sinóticos, esta é uma parábola difícil, especialmente em Marcos.

### ***Classificação da Parábola***

Esta parábola não é como a maioria das outras no sentido de que não é um relato breve e simples, nem apresenta uma trama estruturada. Ela descreve três incidentes de semeadura malsucedida e uma semeadura exitosa, seguidas por um apelo aos ouvintes. As pessoas divergem acerca da classificação dessa parábola. Se a semeadura e a aradura forem vistas como acontecimentos cotidianos, a história é vista como uma similitude.<sup>6</sup> Mas se a semeadura e a aradura forem vistas como um exemplo es-



pecífico e incomum, a história é vista como uma parábola.<sup>7</sup> Para alguns ela se trata, claramente, de uma alegoria ou de uma parábola alegórica.<sup>8</sup> A melhor abordagem seria sua classificação como uma composição de quatro imagens, uma *similitude quádrupla*.<sup>9</sup> São comuns os paralelismos com esse aspecto de composição.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual é o significado da estrutura de Marcos 4, Mateus 13 e Lucas 8? Uma variedade de perguntas relacionadas exigem a nossa atenção. O mais importante: Por que Marcos 4 parece ser uma seção tão desorganizada do texto com Jesus no barco em 4.1 e em 4.36 de volta ao barco ao fim do dia pronto para dispensar a multidão, mas em 4.10 Ele está a sós com os discípulos? E, em especial, qual é a relevância das passagens aparentemente desconexas contidas em Marcos 4.21-25; Lucas 8.16-18, as quais em Mateus, salvo no caso de 13.12, estão colocadas em outros contextos?
2. Como devem ser entendidas as palavras difíceis de 4.10-12? Uma gama de perguntas exige uma análise mais aprofundada: Por que Marcos ou Jesus sugere que as parábolas eram contadas para dificultar a compreensão das coisas? Será que Marcos tem uma teoria acerca das parábolas que as enxerga como obscuridades derivada, em parte, da sua visão acerca do segredo messiânico? Este texto trataria da "dupla predestinação"? Quem são as pessoas "que estão de fora" em Marcos e como se passa "para dentro"? Qual é o significado do uso de Isaías 6.9,10? Qual é o significado de *hina* (que, normalmente, significa "a fim de que") e *mepote* (ou "a fim de que não", ou "talvez") em Marcos 4.12? Qual a intenção do uso de palavras como "parábolas" no plural (Mc 4.10), *mysterion* ("mistérios", v. 11) e *tapanta* ("todas essas coisas", v. 11)? A afirmação de que "mas aos que estão de fora todas essas coisas se dizem por parábolas" é particularmente inquietante porque em nos três Sinóticos Jesus ensina as pessoas sem fazer o uso de parábolas e o seu ensino foi reconhecido como uma mensagem de autoridade, sendo que Mateus



- e Lucas com os Sermões do Monte e da planície representam os exemplos mais claros, porém Marcos 1.15,21,22,38,39 são passagens que também podem ser utilizadas como exemplo.
3. Será que a interpretação pertence, originalmente, à parábola tal qual ela foi contada ou é resultado de uma alegorização feita pela Igreja Primitiva? Será que as correspondências sempre apontam para as obras da Igreja Primitiva? Estaria a interpretação de Jesus ou a de Jeremias correta na indicação dos vários aspectos de interpretação que apontam para uma influência da Igreja Primitiva?<sup>10</sup> De que forma tanto a palavra quanto as pessoas podem ser semeadas (Mc 4.14,15-20)?
  4. Será que alguém faria uma semeadura desta forma? Deveríamos supor que o semeador era uma pessoa desleixada e semeia de forma negligente ou que isso é somente uma descrição do que acontecia na semeadura no mundo antigo?
  5. A analogia trata de Deus que semeia pessoas em Israel ou de Deus que semeia a sua palavra?
  6. Qual é o sentido e o significado dessa parábola e do seu contexto? A ênfase está colocada sobre o semeador, sobre a semente, sobre a terra ou sobre a colheita? Falando mais especificamente, o que ela nos revela a respeito do Reino?
  7. De que maneira o formato redacional de cada evangelista impactou o tom dessa parábola?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

Somente apresentaremos aqui os paralelos que são óbvios. Outras fontes primárias estão incluídas na análise que se segue.

#### *Escritos Canônicos*

<sup>m</sup> Antigo Testamento: Isaías 6.1 -13; 30.8-26; 55.10,11; Jeremias 4.3,4; 5.21; 23.8; 31.27,28; Ezequiel 12.2; 36.9; Oséias 2.22,23.

<sup>m</sup> Novo Testamento: Mateus 7.24-27; Lucas 6.47-49; Mateus 9.35-38; 11.25,26; Lucas 10.21-24; Marcos 7.14; 8.17,18; João 8.43; 9.39; 12.39,40; Atos 28.26-28



*Escritos Judaicos Primitivos*

- \* *4º Esdras* 4.28-32: "Pois o mal pelo qual perguntas foi semeado, mas o tempo da sua colheita ainda não chegou. Portanto, se o que foi semeado não for colhido e se o local onde o mal foi semeado não passar, o campo onde o bem foi semeado não virá. Pois uma semente de maldade foi semeada no coração de Adão desde o princípio e veja quanta impiedade ela produziu até o momento — e ainda produzirá até que chegue o tempo da separação! Considere agora por ti mesmo a quantidade de fruto de impiedade uma só semente de maldade produziu. Quando um número infundável de sementes for semeado, imagine o tamanho da área de separação que será necessária!"
- \* *4º Esdras* 8.41-44: "Pois tal como o agricultor semeia muitas sementes no solo e planta uma grande quantidade de mudas sabendo que nem todas crescerão no tempo certo e nem todas que foram plantadas firmarão a sua raiz; também nem todos aqueles que forem semeados no mundo serão salvos. Respondi... que se a semente do agricultor não crescer, por não ter recebido chuva no tempo certo, ou se estragou pelo excesso de chuva, ela morrerá. Mas as pessoas, que foram formadas pelas tuas mãos e são chamadas de tua imagem por terem sido criadas como Tu, e por quem formaste todas as coisas — será que também as fizeste para serem como a semente do agricultor?"
- <sup>m</sup> *4º Esdras* 9.30-35: "Ouve-me, ó Israel... Pois eu semeei a minha Lei em ti e ela produzirá fruto em ti, e tu haverás de ser glorificado por toda a eternidade. Porém, apesar dos nossos ancestrais terem recebido a Lei, eles não a guardaram e não observaram os seus estatutos; contudo o fruto da Lei não pereceu — pois não era possível que isso ocorresse, porque ele era teu. Entretanto, aqueles que o receberam acabaram perecendo, porque não guardaram o que neles havia sido semeado. Recebe agora a regra geral de que, quando a terra receber a semente, ou o mar receber o barco, ou qualquer prato receber comida ou bebida e ocorrer que o que for semeado, ou lançado {no caso do barco] ou colocado no recipiente [no caso do prato] for destruído, observa que as



coisas que serviam de recipiente permanecerão; só que conosco as coisas não foram assim".

### *Escritos Greco-Romanos*

- \* Sêneca, *Epistolae Morales*, 38 ("Sobre a Conversa em Voz Baixa").2: "As palavras devem ser espalhadas como sementes; não importa quão pequena esta seja, se ela encontrar uma terra boa, libera a sua energia e de algo insignificante ela consegue um crescimento significativo... tanto os preceitos, quanto as sementes apresentam as mesmas qualidades; eles produzem muito, mesmo sendo coisas frágeis".

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>m</sup> *Evangelho de Tomé* 9: Jesus disse: "Vê, o semeador saiu e encheu a sua mão, ele semeou (a semente). Algumas (sementes) caíram na estrada. Os pássaros vieram (e) as comeram. Outras caíram nas pedras e não criaram raiz na terra, nem formaram um broto no céu. E outras caíram em meio aos espinhos. Estes sufocaram as sementes e os vermes lhas consumiram. E outras caíram em boa terra; e ela gerou bons frutos no céu. Estas produziram na base de sessenta para um e cento e vinte para um".
- *I<sup>a</sup> Clemente* 24.5 (como um exemplo de ressurreição): "Tomemos as colheitas: De que forma ocorre a semeadura? 'O semeador sai para lançar cada uma das suas sementes na terra, e elas caem na terra, depois de ficarem expostas ao sol e ressecarem, elas se decompõem; então depois da sua decomposição a grandeza da providência do Mestre as levanta e de um grão surge mais, [a planta] que gera fruto".<sup>11</sup>
- Justino, *Diálogo* 125.1,2 (sobre o significado do nome Israel em um contexto de desconfiança de que os judeus não admitiriam o que sabem): "... mas falo todas as coisas de forma simples e cândida, como disse o meu Senhor: 'Um semeador saiu semear../ { ele resume onde a semente caiu}. Preciso falar, então, na esperança de encontrar uma boa terra em alguma parte..."



### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. <sup>i</sup>Abot 3.18*: "Aquele cuja sabedoria é mais abundante do que suas obras, com que poderíamos comparar? A uma árvore cujos ramos são abundantes, mas que tem raízes frágeis; e o vento ... a arranca... Mas aquele cujas obras são mais abundantes do que a sua sabedoria, com o que pode ser comparado? A uma árvore cujos ramos são poucos, mas cuja raiz é firme; de forma que... ele não pode ser arrancado do seu lugar..."
- *m. 'Abot 5.15*: "Existem quatro tipos de pessoas que se sentam na presença dos sábios: as 'esponjas', os 'funis', os 'coadores' e as 'peneiras'. As 'esponjas' são aquelas que sugam tudo; os 'funis' são aquelas que recebem a informação por um lado e a soltam pelo outro; os 'coadores' são aquelas que deixam passar o vinho e recolhem os resíduos; as 'peneiras' são aquelas que extraem a farinha de trigo grosseiramente moída e somente recolhe a farinha fina". Cf. *t. Sotah 5.9*, que apresenta quatro analogias de homens que têm uma mosca em volta ou dentro da sua taça, cada uma simbolizando uma atitude diferente de uma pessoa diante de uma forma específica de existência, *b. Gittin 90a-b* repete três das quatro analogias.

### ***Comparação dos Relatos***

Como a estrutura da coleção de parábolas de cada evangelista é determinante para a compreensão da parábola, especialmente em Marcos, a estrutura será tratada na explicação da parábola. Se compararmos a redação dos diferentes relatos (sem listar cada um dos detalhes), descobriremos o seguinte.

Mateus e Marcos apresentam Jesus proferindo muitas parábolas a partir de um barco, ao passo que Lucas se refere a *uma* parábola (e não apresenta outras parábolas aqui) e mostra o ensino de Jesus a partir de um barco em Lucas 5.1-3. Mateus diz que Jesus "falava" ao passo que Marcos e Lucas dizem que Ele "ensinava" (algumas consideram essa distinção relevante).

Marcos começa a parábola com um apelo para que as pessoas ouçam e vejam (*akouete, idou* 4.3; a Almeida Revista e Corrigida traduz a primeira palavra como "Ouvi" e omite a segunda); Mateus tem somente



o apelo para que as pessoas vejam (*idou*, 13.3b, a ARC traduz simplesmente como "eis que"). Lucas omite as duas palavras.

Nem Mateus nem Lucas fazem uso da palavra "semente", e Lucas somente a utiliza duas vezes (8.5,11). Mateus se refere às sementes com pronomes plurais na parábola e pronomes singulares na interpretação. Marcos utiliza pronomes singulares para as três primeiras sementes da parábola e, depois, muda para o plural na quarta semente e em todas as referências da interpretação da parábola. Lucas utiliza o singular na parábola e o plural na interpretação, mas nos versículos 14 e 15 utiliza pronomes singulares e plurais (*to de ... peson ... houtoi* \ "aquela que caiu ..., estas são ..."). Será que os pronomes singulares são utilizados porque *sporos* ("semente") é um substantivo coletivo?

Mateus e Lucas estão juntos na divergência com Marcos:

- na redação do texto que descreve o lançamento das sementes à beira do caminho (Mt 13.4; Lc 8.5);
- na expressão "conhecer os mistérios" (Mt 13.11; Lc 8.10; Mc 4.11 não utiliza "conhecer" e apresenta a palavra "mistério" no singular na versão original);
- no uso do provérbio acerca da "medida" em relação ao julgamento dos outros (Mt 7,2; Lc 6.38), ao passo que Marcos 4.24b entende isso com respeito à receptividade às parábolas;
- no uso de *blepein* em lugar de *idein* para expressão o "não ver" (Mt 13.13b; Lc 8.10b);
- na omissão de "para que se não convertam, e lhes sejam perdoados os pecados" (Mc 4.12), embora Mateus inclua uma versão não derivada de Marcos para essa frase quando repete e expande a citação (Mt 13.15); e
- na ênfase no coração (Mt 13.19; Lc 8.12).

Mateus e Marcos estão juntos na divergência com Marcos:

- na descrição da terra rasa entre as rochas, do crescimento e do calor do sol (Mt 13.5,6; Mc 4.5,6), que são omitidas por Lucas e na interpretação correspondente referindo-se à tribulação e à perseguição (Mt 13.21; Mc 4.17), que Lucas reduz à tentação; e
- na descrição da semente lançada entre os espinhos (Mt 13.7; Mc 4.7).



Marcos e Lucas estão juntos na divergência com Mateus:

- no uso de *hina* ("a fim de que", 4.12/8.10b), ao passo que Mateus 13.13 utiliza *hoti* ("porque" ou "que"); e
- na inclusão de três provérbios depois da interpretação da parábola (Mc 4.21-25; Lc 8.16-18). O quarto provérbio de Marcos (4.24b) está no Sermão do Monte/Planície (Mt 7.2; Lc 6.38). Mateus coloca o provérbio acerca "daquele que tem" em 13.12 antes da interpretação da parábola e em 25.29. Ele utiliza os outros provérbios em outros contextos e interpreta-os de forma diferente (Mt 5.15; 7.2 e 10.26). Luca reutiliza alguns desses provérbios em outros contextos também; vide 11.33; 12.2; 19.26.

Depois de citar inicialmente parte de Isaías 6.9 em 13.13, nos versículos 14,15 Mateus cita Isaías 6.9b,10 de forma completa. Somente Mateus especifica que esta é a Parábola do Semeador (13.18) e que "a palavra" é a palavra do Reino (13.19).

Mateus lista a produtividade em ordem decrescente (100, 60, 30), Marcos apresenta uma ordem crescente (30, 60, 100) e Lucas lista somente a produtividade de 100 para um.

Todas essas diferenças são relativamente pequenas, mas continuam sendo fonte de interesse. As relações são suficientemente incomuns, em especial a convergência de Mateus e Lucas contra Marcos, a ponto de U. Luz defender uma redação posterior do texto de Marcos (o "Deutero-Marcos").<sup>12</sup> Em outras palavras, para Luz o texto de Marcos utilizado por Mateus e Lucas não é o Marcos que chegou até nós. De maneira similar, Nolland argumenta que Lucas tinha uma segunda fonte para a parábola ao lado de Marcos (mas não para a interpretação).<sup>13</sup> Essas teorias deveriam nos deixar mais cautelosos acerca da explicação da tradição e da redação dos Evangelhos Sinóticos a partir de suposições simples sobre a anterioridade do texto de Marcos.

O *Evangelho de Tomé* 9 não contém detalhes descritivos e é muito mais enigmático que os relatos sinóticos. Acerca da semente lançada sobre as pedras, em vez de dizer que ela brotou, mas não se desenvolveu por não haver profundidade suficiente no solo, esse texto nos diz que a semente não "lançou sua raiz para baixo, na terra, nem lançou o seu



broto para cima, no céu", algo que não é confirmado nos Sinóticos. O *Evangelho de Tomé* também acrescenta que um verme comeu a semente em meio aos espinhos e que a semente que caiu em terra boa gerou bons frutos que alcançaram o céu. Duas medidas de produtividade são apresentadas: 60 por um e 120 por um.

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Marcos 4 é tem a sua redação estruturada de forma surpreendente. Jesus está se dirigindo à multidão em um barco (4.1,2; cf. 3.9), depois a sós com os discípulos (4.10) e, depois, com os seus discípulos novamente no barco, e somente nesse momento eles se afastam da multidão (vv. 35,36). Fica claro que 4.35,36 está cronologicamente ligado a 4.9, e 4.10-34 representa uma inserção de texto à narrativa. Mateus 13 se mostra, de forma igualmente óbvia, como uma inserção de texto.

As ênfases de redação de cada autor são marcantes, mesmo que aceitemos (como muitos o fazem) que o material de Marcos é oriundo de uma tradição anterior ao Evangelho. *Nos três a ideia dominante é o ouvir*. No relato de Marcos, o verbo *akouein* ("ouvir") aparece treze vezes (4.3, 9 [duas vezes], 12 [duas], 15, 16, 18, 20, 23 [duas], 24, 33). Em Marcos, a parábola começa e termina com uma ênfase no ouvir, formando, assim, uma *inclusio*. A parábola do Semeador é uma parábola que trata do ouvir à mensagem do Reino. Mateus apresenta quinze vezes o verbo *akouein*, mas também utiliza o verbo *sunienai* ("entender") em 13.13, 14, 15, 19, 23, 51. A razão por que Mateus, de alguma forma, cita Isaías 6.9b, 10 de modo redundante nos versículos 14b,15 é, seguramente, para incluir a expressão "compreenda com o coração". Apesar de Marcos perguntar "Vocês realmente compreenderam a mensagem de Jesus?", Mateus pergunta: "Vocês realmente compreenderam a mensagem de Jesus com o coração?" Lucas aperfeiçoou a seção como um todo, como é de costume, mas ela continua apresentando o verbo *akouein* nove vezes. Ele enfatiza que "a palavra" é a palavra de Deus (8.11).

Esta é a única parábola à qual todos os três Sinóticos incluem o adágio "quem tem ouvidos para ouvir que ouça". Essa expressão também aparece em Mateus 11.15; 13.43; Marcos 4.23; 7.16 (na forma de uma variante); Lucas 14.35; Apocalipse 2.7,11,17,29; 3.6,13,22; 13.9. A origem parece ser Ezequiel 3.27.



Três parábolas do Antigo Testamento começam como Marcos, com a advertência para que "se ouça" (Jz 9.7; Is 28.23; Ez 20.47 [21.3]; cf. Iº *Enoque* 37.2). Em outras partes o imperativo "ouça" é utilizado para introduzir porções do texto como em Mateus 15.10; 21.33; Marcos 7.14; 12.29 (ao citar o Shema); Lucas 18.6; Atos 2.22; 7.2; 13.16; 15.13; 22.1; Tiago 2.5.

Em todos os três relatos sinóticos, o tempo aoristo é utilizado para se referir ao que aconteceu com a semente que se perdeu, o qual Lucas, por sua vez, utiliza para descrever a semente produtiva. Mateus e Marcos, entretanto, mudam para o tempo imperfeito ao se referir à semente que deu frutos. Em todos três o tempo presente é utilizado ao longo de toda a interpretação.

Alguns provérbios ligados às parábolas por um evangelista apresentam uma ênfase diferente na redação de outro. O provérbio a respeito da luz em Marcos 4.21; Lucas 8.16 é similar ao de Mateus 5.15, mas em Mateus a luz que não pode ser escondida diz respeito ao discipulado e à evidência das boas obras, ao passo que em Marcos e Lucas as parábolas são a luz que traz a revelação. Lucas repete uma forma desse provérbio em 11.33 em conexão com uma advertência a hipocrisia. O provérbio acerca da "medida" em Marcos 4.24 forma um paralelismo com Mateus 7.2/Lucas 6.38, mas em Mateus e Lucas ele guarda relação com o julgamento feito às outras pessoas, ao passo que em Marcos ela diz respeito à forma como julgamos e, dessa maneira, recebemos a mensagem do Reino. A afirmação de Marcos em 4.25 ("Porque ao que tem, ser-lhe-á dado; e, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado") aparece em Mateus 13.12 (antes da interpretação da Parábola do Semeador e não depois dela), mas também em Mateus 25.29 na conclusão da parábola dos Talentos.

Os três Sinóticos indicam que Jesus ensinava as multidões e depois passava mais instruções em particular para os discípulos, normalmente em resposta às suas perguntas (Mc 7.17-23; 9.28; 10.10; 13.3-36; Mt 13.36; 15.12; 17.10; 17.19; 19.23; Lc 10.23; 11.1; 17.22). Em Marcos, esse ensinamento particular normalmente ocorria em uma casa. O ensino geral para a multidão e o ensino particular adicional para aqueles que respondiam positivamente eram, sem dúvida, um modelo aplicado pelo ministério de Jesus.

Isaías 6.9b não é citado, mas resumido e modificado nesse processo. O hebraico apresenta imperativos em segunda pessoa para "ouvir" e "ver",



e o imperfeito em segunda pessoa para *qal*, que significa "entender" e "perceber" no versículo 9. A LXX modificou "ouvir" e "ver" para a segunda pessoa no futuro do indicativo e utilizou o subjuntivo com uma dupla negativa enfática para traduzir "entender" e "perceber". Ao fazer isso, essa tradução suavizou a ênfase rígida e modificou a responsabilidade de Deus para Israel. Todos os três evangelistas resumem as palavras de Isaías em um formato não derivado da LXX. Eles invertem a ordem de forma que o "ver" vem primeiro, utilizam participípios para "ouvir" e "ver", e utilizam a negação simples. Mateus introduz o provérbio com *hoti*, utiliza a terceira pessoa do plural no indicativo *{hoti blepontes ou blepousin...}* "porque vendo não verão,.."), uma fórmula de cumprimento, e depois apresenta o texto completo da LXX de Isaías 6.9b, 10.<sup>14</sup> Marcos apresenta o provérbio com *hina*, apresenta verbos adicionais em Isaías, utiliza subjuntivos plurais em terceira pessoa *{hina blepontes bleposin kai me idosin...}* "para que vendo eles possam ver e não ver..."), e inclui *mepote epistrepsosin kai aphethe autois* ("para que não se convertam e isto lhes seja perdoado") de Isaías 6.10. O uso de "perdoar" em vez de "sara" está de acordo com a redação que o Targum apresenta para Isaías (bem como o uso das segundas pessoas no plural). Lucas, a exemplo de Marcos, apresenta *hina* e subjuntivos plurais em terceira pessoa, mas tal como faz Mateus, omite os verbos adicionais e Isaías 6.10b. Mateus e Lucas podem ser encarados como menos rígidos que Marcos na apresentação da severidade do tema, mas mantiveram a severidade em boa medida, não se distanciando muito de Marcos.

Ao contrário de Mateus e Lucas, Marcos preserva, no início da parábola (4.3), as duas palavras "ouvir" e "ver" *{akouete e idoïi}* que aparecem na citação de Isaías 6.9,10 e 4.12.

Jeremias 5.21 e Ezequiel 12.2 adotaram as palavras de Isaías 6.9,10 para expressar a dureza de coração e o juízo, e as palavras de Isaías têm um papel importante em outras passagens do Novo Testamento. Isaías 6.10 é aludido em João 9.39 e citado em João 12.40 para descrever o ministério de Jesus e a dureza de coração daqueles que não respondem à sua pregação. Isaías 6.9,10 também é citado em Atos 28.26,27 para descrever a dureza de coração daqueles que rejeitaram a mensagem de Paulo.

Marcos apresenta o tema da dureza de coração em 3.5; 6.52 e 8.17-21. Marcos 8.18 utiliza a linguagem do "ter olhos e não ver e ter ouvidos e não ouvir" de forma similar a Isaías 6.9, mas, na verdade, essa redação é oriunda ou de Jeremias 5.21 ou de Ezequiel 12,2, os quais, por sua vez,



tomaram-na emprestada de Isaías. Dessa vez, entretanto, a linguagem da dureza de coração não é utilizada para se referir aos "de fora", mas aos próprios discípulos de Jesus.

Mateus também apresenta várias passagens que demonstram a resistência à mensagem de Jesus; 11.16-19 (crianças desobedientes em um mercado); 11.20-23 ("ais" sobre cidades impenitentes); 12.1-8 (a colheita de espigas no Sábado: "Mas se vós soubésseis... não condenaríeis os inocentes"); 12.9-14 (o desejo de acusar e, depois, eliminar Jesus por causa da cura no sábado); 12.22-32 (a controvérsia acerca de Belzebu); 12.38-42 (o único sinal concedido seria o de Jonas, e os ninivitas que se arrependeram haveriam de julgar essa geração). Mateus, ao contrário de Marcos e Lucas, abre um parêntese entre os discursos das suas parábolas em que mostra cenas acerca da família de Jesus: 12.46-50 indica que a sua verdadeira família são aqueles fazem a vontade do Pai e 13.53-58 mostra que Jesus — a exemplo de todos os profetas — é rejeitado até pelos seus.

A importância da parábola do Semeador é especialmente evidente em Marcos. Ele apresenta somente duas seções de parábolas, as três do capítulo 4 e a parábola dos Lavradores Maus no capítulo 12. A centralidade do Semeador fica óbvia a partir do versículo 4.13. M. Tolbert defende que as parábolas do capítulo 4 abrem a primeira divisão principal do Evangelho e que a parábola dos Lavradores faz a abertura da segunda. Para ela, essas duas parábolas resumem a visão que o Evangelho apresenta com Jesus sendo o semeador da palavra e o herdeiro da vinha. As duas parábolas, portanto, constituem essa cristologia narrativa básica do Evangelho e resume a mensagem principal de Marcos.<sup>15</sup>

Os temas da parábola são refletidos nas narrativas do Evangelho.<sup>16</sup> As pessoas que se escandalizam pela palavra durante a perseguição (Mt 13-21; Mc 4.17; Lc 8.13) estão representadas em Mateus 11.6; Lucas 7.23; Marcos 6.3; Mateus 15.12; 24.10 e Mateus 26.31; Marcos 14.27. As pessoas iludidas pelas preocupações deste mundo, pelos enganos das riquezas e pelas ambições de outras coisas (Mt 13.22; Mc 4.18-19; Lc 8.14) estão representadas em Mateus 6.19-34; Lucas 12.22-34; pelos relatos do Jovem Rico (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23) e pela parábola das Bodas (Lc 14.15-24).

Mateus 7.24-27; Lucas 6.46-49 (a parábola dos Dois Fundamentos) apresenta a mesma ênfase na importância de "um ouvir que não seja meramente ouvir", mas "um ouvir que nos leva a agir". Verifique a parábola dos Dois Filhos (Mt 21.28-32).



## *Informações Culturais*

Imagens de sementes, de sementeira, da perda das safras e de colheitas abundantes estão entre as metáforas mais comuns para descrever as dificuldades, a prosperidade, a instrução, o juízo e bênção de Deus na vida. E, provavelmente, sempre foi desse jeito, mas isso é particularmente verdadeiro para os escritos do Antigo Testamento, do Novo Testamento e do mundo greco-romano.<sup>17</sup>

O fato de a parábola implicar que a sementeira vem antes ou depois da aradura da terra será analisado adiante.

A quantidade de sementes produzidas tem sido fonte de debates. Será "cem para um" é um número exagerado justamente para significar uma colheita escatológica ou meramente uma "boa colheita"?<sup>18</sup> As evidências são, de certa forma, confusas, especialmente por que algumas pessoas acreditam que a referência é feita à produtividade de cada semente em específico,<sup>19</sup> ao passo que outros consideram que a referência é à produtividade do campo como um todo,<sup>20</sup> Estimativas de produtividade normal registradas no mundo antigo variam de 3,75 a 7,5 para um, quando são considerados os campos,<sup>21</sup> e de 7,5 a 33 para um, quando são consideradas as sementes de forma específica, sendo que também existem relatos de produtividade no patamar de 150 para um.<sup>22</sup> Apesar de haver uma certa incerteza, dois fatores indicam que o texto se refere a uma colheita abundante e não a uma "colheita escatológica". Em primeiro lugar, em Gênesis 26.12 somos informados de que o campo de Isaque produziu a 100 por um, ou seja, uma colheita abundante que representava a bênção de Deus. A intenção aqui não era apresentar uma colheita miraculosa. Em segundo lugar, em outras passagens onde são feitas referências a colheitas no *eschaton*, os números são claramente fenomenais — 1.000 para um, ou mesmo 1.500.000 para um.<sup>23</sup> Parece melhor concluir que estamos lidando com uma alta produtividade de sementes em específico, uma colheita muito próspera, mas não irreal.

Mesmo na Galileia, a Palestina é abençoada com abundância de rochas. Em certas partes, o solo pode parecer bom, mas representa meramente uma fina cobertura para as rochas logo abaixo da superfície. A temperatura do solo é alta, o que faz com que as sementes brotem rápido, mas morram em função da pouca profundidade das raízes.



## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*<sup>24</sup>

Em certo grau, a interpretação da parábola é determinada pelo fato de nos concentrarmos no semeador, na terra, na semente ou na colheita. Dessa forma, surgiram tantas ênfases diferenciadas que se sugeriu que a separação entre os elementos da parábola seria equivalente a fazer a separação da palha em um palheiro. As opções mais significativas são:<sup>25</sup>

1. A parábola fala do milagre de que, apesar da desesperança e fracasso, o transbordar escatológico da plenitude de Deus trará o fim triunfante por Ele prometido.<sup>26</sup> A ênfase desse ponto de vista está colocada no contraste entre o fracasso e o sucesso e entre a graça e a desesperança avassaladora. Essa abordagem escatológica pressupõe que a produtividade da semente é irreal e, normalmente, envolve a rejeição da interpretação canônica, bem como qualquer relevância da citação a Isaías. Outras opções também rejeitam normalmente a interpretação e a relevância da citação a Isaías.
2. A parábola proporciona estímulo aos discípulos, apesar dos seus fracassos.<sup>27</sup>
3. A parábola explica por que Israel rejeitou o Messias.<sup>28</sup>
4. A parábola reflete a experiência de Jesus na sua própria proclamação.<sup>29</sup>
5. A parábola enfatiza a eficácia da palavra proclamada e a certeza de um bom resultado, apesar do insucesso em alguns casos.<sup>30</sup>
6. A semente é compreendida como uma representação do remanescente de Israel. O exílio terminou, pois Deus está semeando o Israel verdadeiro na sua própria terra. Uma ênfase implícita está no papel de Jesus na proclamação das Boas Novas do Reino.<sup>31</sup>
7. Tanto a parábola quanto sua interpretação são uma *midrash* de Isaías 6.9,10. Nessa abordagem, a parábola foi estruturada



tendo-se Isaías 6 em mente, e existe uma unificação entre a parábola, a interpretação e a citação.<sup>32</sup>

8. A parábola se concentra na responsabilidade de ouvir, compreender e responder à mensagem de Jesus.<sup>33</sup>

Essas opções não são mutuamente excludentes, mas as três primeiras, e em especial a primeira, apresentam uma contribuição muito pequena como expressão do objetivo da parábola. Claramente, diante do espaço destinado, a história dá mais importância aos fracassos; Todavia, ao final, coloca a sua ênfase na sementeira bem-sucedida. Qualquer explicação dessa parábola precisa fazer justiça tanto aos fracassos quanto ao sucesso e a forma como estes se relacionam ao ministério de Jesus, mas as chaves para a correta compreensão estão na opção seis, sete e oito. Esta parábola, como veremos, trata da sementeira que Deus faz do seu povo na terra como o cumprimento das suas promessas, o que está diretamente ligado a Isaías 6 e à sua mensagem acerca de como as pessoas ouvem e respondem à mensagem de Deus.

### *A Resolução das Questões*

Como essa parábola e o seu conteúdo em cada um dos Evangelhos estão envolvidos de tal forma e como o relato de Marcos é o mais difícil e mais revelador, será mais fácil abordarmos primeiramente este Evangelho e tratar Mateus e Lucas de forma separada.

#### *1. Qual é o significado da estrutura de Marcos 4, Mateus 13 e Lucas 8?*

A estrutura de Marcos 4 é absolutamente crucial para a compreensão da parábola e do seu propósito. As estruturas de Mateus e Lucas são similares às de Marcos em alguns pontos, mas não apresentam o mesmo grau de precisão. As estruturas desses dois evangelistas serão analisadas na seção que trata do formato de redação. Enquanto vários intérpretes sugerem um quiasmo tetrapartido em Marcos 4.1-34,<sup>34</sup> é mais exato falarmos em um quiasmo de sete partes:<sup>35</sup>

A 4.1,2 Introdução da Narrativa

B 4.3-9 Uma Parábola da Semente (o Semeador)



- C 4.10-12 Declaração Geral acerca do Objetivo das Parábolas
- D 4.13-20 Interpretação do "Semeador"
- C 4.21-25 Declarações Gerais Aplicadas às Parábolas
- B' 4.26-32 Duas Parábolas de Sementes (ou Grãos)
- A 4.33,34 Conclusão Narrativa sobre o Uso das Parábolas

Está claro que este capítulo está engenhosamente organizado e não foi redigido de forma aleatória. Marcos abandona sua sequência da narrativa em 4.9 (onde Jesus estava ensinando a partir de um barco, w. 1,2)<sup>36</sup> e não a retoma até o versículo 4.35 (onde vemos Jesus novamente sobre um barco, agora se despedindo da multidão). Nesse interstício, Marcos insere na sua redação uma análise acerca das parábolas (4.10-34) enquanto Jesus está a sós com os discípulos, pelo menos em 4.13-25.<sup>37</sup> A interpretação do Semeador está no centro do quiasmo e no foco central da seção. Os elementos paralelos do quiasmo não são idênticos, mas cada um deles lança luz sobre o outro. A passagem contida em 4.21-25, claramente, não é — como aparenta à primeira vista — uma reunião de provérbios difusos, mas se mostra como parte central na compreensão do pensamento de Marcos. Esses versículos tanto formam um paralelismo quanto proporcionam um comentário sobre 4.10-12, além de realçar os temas do Semeador. Nada há de oculto que não seja revelado; ou seja, nada do que é colocado nas parábolas existe sem a função de "revelar". *As parábolas ocultam com o objetivo de revelar*. Os versículos 23,24 desafiam as pessoas a ouvir e as advertem a serem cuidadosas na forma como ouvem, tal qual também fazem as parábolas. Os versículos 24,25 proporcionam uma percepção acerca de 4.12, como veremos adiante.

Além disso, Marcos utiliza a técnica da *intercalação*; ou seja, ele faz um parênteses em uma seção antes e depois com informações que proporcionam uma ajuda à nossa compreensão.<sup>38</sup> Três parênteses são evidentes nessa passagem: 3.31-35 (a passagem acerca da família verdadeira de Jesus) e 4.10-12 servem de parênteses para a parábola com a sua ênfase nos *de fora*; 4.1-9 e 13-20 servem de parênteses para 4.10-12 com ênfase no ouvir; e 4.10-12 e 21-25 servem de parênteses para a interpretação, a fim de realçar o "ouvir" e a "resposta" à mensagem. Tanto 3.31-35 quanto 4.10-12 estão voltados para "os de fora", e os de fora, claramente, não fazem parte das multidões que respondiam e se reuniam em torno de Jesus prontos para fazer a vontade de Deus (3.34,35). As pessoas que



se reuniam em torno de Jesus desejosas de seguir a vontade de Deus são uma representação da terra boa na parábola do Semeador. As pessoas de fora eram a mãe e os irmãos de Jesus em 3.31-35, que representam as pessoas que deveriam ter respondido à sua mensagem, mas não o fizeram (cf. 6.1-6). Seguramente, um grupo "de fora" mais amplo está representado em 4.11, porém todos os demais que estiverem incluídos serão aqueles que deveriam ter respondido positivamente e não o fizeram.

2. *Como devem ser entendidas as palavras difíceis de 4.10-12?* O material contido em 4.10-12, com sua adaptação de 6.9,10, foi objeto de um enorme debate, mas continua sendo chave no entendimento dessa parábola. Seria mais fácil ignorarmos esses versículos. A linguagem é difícil e áspera, e parece nos dizer que Jesus contava as parábolas para evitar que as pessoas entendessem a mensagem, para que não se arrependessem e fossem perdoadas — exatamente o contrário de tudo o que se pensa ser correto acerca do uso que Jesus fez das parábolas. Não é de surpreender que esses versículos tenham sido omitidos no manual padronizado de pregação, e entre os eruditos a sua autenticidade como ditos vindos da boca de Jesus é, de fato, frequentemente negada. Os versículos são atribuídos a Marcos ou à sua tradição e encarados como uma tentativa de explicar por que os judeus não vieram a crer. Os evangelistas são culpados por qualquer ideia que as parábolas transmitam, já que se presume que o objetivo de Jesus ao utilizar as parábolas era somente ser claro e convincente.<sup>39</sup> Dan Via chega ao ponto de concluir que Marcos considerava as parábolas como mecanismos inúteis,<sup>40</sup> o que é difícil de imaginar.

Várias explicações buscam suavizar a linguagem ou apresentá-la de modo mais palatável. Jeremias e outros defendem que os versículos 11,12 foram falados por Jesus, mas não nesse contexto e não especificamente acerca das parábolas. Para eles, esses versículos dizem respeito à pregação de Jesus de forma geral e nos ensinam que a presença do Reino foi revelada aos discípulos, mas permanecia obscura para os de fora<sup>41</sup> porque eles não reconheceram a sua missão e não se arrependeram. *Hina* no versículo 12 é compreendido, não como "a fim de que", mas como se fosse *hina plerothe*, "a fim de que [as Escrituras] pudessem ser cumpridas". A dificuldade de *mepote* ("a fim de que... não") é removida ao percebermos a similaridade de Marcos 4.12 com a tradução que o *Targum* apresenta para Isaías 6.10,<sup>42</sup> a qual apresenta a palavra aramaica *dilma*



("a não ser que") e ao se defender que Marcos também quis expressar a ideia de "a não ser que", de forma que a passagem é, na verdade, uma promessa de perdão.<sup>43</sup> Esta solução se mostra como algo fabricado, mas continuamos, ainda, com a impressão de que "fizemos um remendo" no texto. Além disso, se Jesus pudesse ter defendido esse tipo de ideia acerca da revelação aos seus discípulos e concordado em que outros tantos ficassem na escuridão acerca do seu ensino sobre o Reino, por que Ele não poderia também ter tido este tipo de ideia acerca do seu ensino baseado nas parábolas?

T. W. Manson considerava que Marcos 4.12 não passa de absurdo e sustentava que Marcos havia entendido erroneamente a expressão aramaica ambígua *de* como *bina*, quando ela deveria ser compreendida como *boi*, o pronome relativo "quem". A passagem simplesmente descreve a dureza que o povo já tinha, e não era o objetivo do uso das parábolas.<sup>44</sup> Outros apontam para o uso que Mateus faz de *hoti* ("porque"), e não de *hina*, em 13.13 e para o fato de que *bina* pode significar "porque" (por exemplo, Ap 14.13; 22.14).<sup>45</sup> Outros, ainda, defendem o significado "para que" que é também um sentido legítimo de *bina* (por exemplo, Jo 9-2; Gl 5.17).<sup>46</sup> T. Weeden chega a concluir que esses versículos (junto com a maior parte do capítulo 4) pertenciam aos opositores de Marcos,<sup>47</sup> uma posição difícil de ser fundamentada.

Esse texto é formidável, talvez severo, mas será que ele nos parece absurdo por que o lemos de maneira literal e grosseira,<sup>48</sup> e não prestamos atenção suficiente ao seu contexto? Jesus jamais contava parábolas para dificultar o entendimento, embora elas não sejam historietas pudicas e algumas delas apresentem certo ar enigmático. Tampouco Marcos apresenta uma teoria de que elas sejam obscuras e incompreensíveis. Marcos apresenta relativamente pouca extensão de ensino por parte de Jesus, mas um dos seus dois maiores blocos de ensino são as parábolas do capítulo 4. Além disso, Marcos apresenta somente quatro parábolas narrativas — o que não é muito para servir de base para uma teoria e uma delas é compreendida muito bem pelos opositores de Jesus (12.1-12). Além disso, como tem sido mostrado pelo menos desde Crisóstomo,<sup>49</sup> se Jesus quisesse impedir a compreensão, teria sido mais fácil simplesmente ter ficado calado. O mesmo vale para Marcos.

Jesus não escolheu as parábolas por acaso, como um simples meio de comunicação. *As parábolas são instrumentos* proféticos, a linguagem



dos profetas veterotestamentários, que ocorrem especialmente em contextos de juízo e acusação.<sup>50</sup> Posteriormente elas passam a ser instrumentos apocalípticos e, ainda mais tarde, com os rabinos, passam a ser ferramentas exegéticas, mas com Jesus elas são, primariamente, um modo de comunicação profética. As parábolas esclarecem e instruem, mas, normalmente, são portadoras de uma mensagem que as pessoas não querem ouvir. Jesus se apresentava, de modo consciente, como um profeta, um ponto que N. T. Wright enfatizou corretamente,<sup>51</sup> e o uso que Ele fazia das parábolas era um meio adequado e eficaz de apresentar a sua mensagem profética. Mateus 13.34,35 indica precisamente essa ideia ao citar Salmo 78.2 a fim de mostrar que os ensinamentos de Jesus nas parábolas cumprem as palavras do *profeta*: "Abrirei a boca numa parábola; proporei enigmas da antiguidade".<sup>52</sup> Jesus, seguramente, via-se como mais do que um profeta,<sup>53</sup> porém o modelo inicial para a sua compreensão é o do profeta. A exemplo dos profetas do Antigo Testamento, Ele anunciava tanto o juízo quanto a libertação da parte de Deus. Ele se apresentava por intermédio da linguagem dos profetas (por exemplo, Lc 4.18,19; Mc 11.17) e em comparação explícita a eles (por exemplo, Lc 4.25-27), bem como executava atos simbólicos tal qual eles faziam (tanto milagres quanto atos como a "entrada triunfal"). Ao contrário dos profetas, a sua mensagem era de que o tão esperado Reino já estava em operação e, com a proclamação do Reino, Ele fazia um chamado ao arrependimento e à reconstrução da nação sob a sua liderança. A compreensão de Marcos 4.10-12 começa com o reconhecimento do papel de Jesus como profeta.

A passagem de Isaías 6.9,10 também não foi escolhida a esmo. Se considerarmos que Marcos 4.10-12 é uma passagem difícil, o problema com Isaías 6.9-13 será ainda maior. Se Marcos desejava enfatizar que Jesus ensinava para evitar a compreensão, poderia ter utilizado as palavras ainda mais ásperas de Isaías 6, que foram omitidas: "Engorda o coração deste povo, e endurece-lhe os ouvidos, e fecha-lhe os olhos; não venha ele a ver com os seus olhos, e a ouvir com os seus ouvidos, e a entender com o seu coração, e a converter-se, e a ser sarado" (Is 6.10). Essas palavras não refletem meramente o resultado da pregação de Isaías da perspectiva do final da sua vida.<sup>54</sup> Elas são, no mínimo, como defendeu C. F. D. Moule, uma maneira vigorosa de afirmar o inevitável — o fato de que Israel não ouvirá, nem se arrependerá — e uma descrição, em forma de



hipérbole, das condições enfrentadas por Isaías no seu ministério.<sup>55</sup> Contudo, mais do que isso, elas expressam um tema comum dos profetas: Israel está demasiadamente desviado e o juízo já está decretado. A nação recusou-se a aceitar os apelos de Yahweh e o chamado de Isaías pressupõe que o endurecimento já ocorreu e o juízo está a caminho — que são temas recorrentes em Isaías 1—5.<sup>56</sup> Palavras assim tão severas acerca da rebelião de Israel e da certeza do juízo são aspectos corriqueiros nos escritos proféticos.<sup>57</sup> O objetivo não é que Isaías deva, verdadeiramente, fazer o que dizem esses versículos e, como vemos, ele não o faz. A negligência em ouvir e ver já é fato consumado. Mesmo assim, apesar de a nação estar demasiadamente desviada, Isaías repreende o povo para que deixe de ser rebelde e se volte para Deus.<sup>58</sup>

Mesmo que chamemos chamamos Isaías 6.9,10 de ironia,<sup>59</sup> de uma tentativa de provocar o arrependimento por intermédio do choque ou de psicologia inversa,<sup>60</sup> o fato é que essas palavras não devem ser tomadas no sentido literal. O efeito retórico prático é *instar as pessoas a ouvir em um contexto no qual o juízo é certo* e onde existem promessas de que um remanescente se voltará para Deus e receberá a bênção da parte de Yahweh.<sup>61</sup> O leitor ideal desejará fazer parte desse remanescente. Além disso, ao se inverter as imagens em Isaías 6.9> a promessa para o futuro é que os surdos passarão a ouvir e os cegos a enxergar (Is 29-18; 35.5). O uso das palavras de Isaías 6.9,10 por escritores posteriores nos mostra que essa passagem se tornou a representação clássica da recusa ao ouvir.<sup>62</sup>

Apesar da mensagem de juízo e da expectativa de uma resposta negativa por parte das pessoas, a palavra de Deus ainda precisaria ser proclamada. Até mesmo a mensagem áspera de Isaías vai em busca de ouvintes e ganha discípulos (8.16-18). A função dessa linguagem é tanto a de servir como uma advertência acerca do que está ocorrendo — que o juízo é inevitável, que as pessoas não responderam, nem responderão, de forma positiva — quanto de servir como um desafio e um convite às pessoas para que se sensibilizem e ouçam a palavra e se arrependam.<sup>63</sup>

Quatro coisas ficam óbvias: (1) a linguagem severa de Isaías 6.9,10 é um instrumento profético para advertir e desafiar; (2) ela expressa a certeza do juízo vindouro de Deus sobre um povo que deixou de ouvir; (3) as palavras de Isaías 6.9 se tornaram a forma clássica de se expressar a dureza de coração do povo; e, (4) a proclamação ainda nutre a expectativa de que alguns ouvirão e seguirão.



Como o próprio Jesus se identificou como um profeta e como Isaías 6.9,10 é uma forma clássica de expressar o que ocorre com os profetas, a citação se torna compreensível. Ao fazer um paralelo entre si mesmo e Isaías, Jesus tomou essas palavras a respeito da dureza de coração para descrever o seu próprio ministério, tal qual fizeram também Jeremias e Ezequiel. Jesus fez um paralelo intencional entre o seu ministério e o livro de Isaías<sup>64</sup> de forma que existe uma correspondência histórica entre o profeta Isaías e o profeta Jesus.<sup>65</sup>

Além disso, nesse contexto como um todo, Isaías 6.9,10 tem um significado mais amplo do que se percebe normalmente. O paralelo de Marcos 4.10-12 com 3.31-35 e 4.21-25 assinalado pelo "parênteses" que vimos e a localização estratégica desses versículos entre a parábola do Semeador e a sua interpretação nos mostra que a citação de Isaías 6.9,10 é, simultaneamente, *o ponto de partida e o ponto de referência* para a organização desta seção de Marcos.<sup>66</sup> Marcos liga a parábola à citação de Isaías 6.9,10 de forma mais dramática que os demais evangelistas, apesar de esta ligação ter se perdido nas traduções. Marcos começa a parábola com "ouvir, ver" (*akouette, idou*), que ocorrem no versículo 12 da citação de Isaías. Mesmo assim, a citação de Isaías 6.9,10 não é simplesmente um expediente utilizado por Marcos, uma ruptura entre a parábola e a interpretação que talvez se refira, possivelmente, ao ensino de Jesus de forma geral. Tudo indica que *a parábola do Semeador seja baseada nas ideias de Isaías 6.9-13*. É estranho que tantas pessoas ignorem o fato de que Isaías fale acerca do "ouvir" e se refira explicitamente ao remanescente fazendo uso da imagem da "santa semente" (Is 6.13c),<sup>67</sup> uma referência que o Targum interpreta como o retorno dos exilados.<sup>68</sup> Esse conjunto de relações dificilmente seria uma coincidência.

John Bowker defendia que a parábola do Semeador e a sua interpretação deveriam ser compreendidas como uma exposição de Isaías 6.<sup>69</sup> De maneira similar, N. T. Wright sustentava que a parábola retratava Yahweh fazendo uma nova semeadura do Israel verdadeiro, o remanescente santo, na sua própria terra e, no processo, a parábola *opera* por meio da criação da situação onde o "ter ouvidos para ouvir" seja uma marca do remanescente verdadeiro dentre os israelitas. Para Wright, a parábola é uma história da volta do exílio que ocorre dentro da obra do próprio Jesus.<sup>70</sup> Apesar de Wright, às vezes, acabar enxergando coisas demais dentro das parábolas,<sup>71</sup> o seu instinto acerca do Semeador está correto. Ao adaptar Isaías 6, a pará-



bola aponta para o fato de a semente de Deus estar sendo semeada na proclamação do Reino. O envolvimento no Reino dependerá da receptividade que a semente proclamada recebe por parte dos ouvidos e do coração das pessoas. Algumas pessoas se fecham à proclamação, tal qual ocorreu nos dias de Isaías, e colocam a si mesmas fora daquilo que Deus está fazendo. Essa abordagem não pressupõe que Marcos 4.3-20 seja entendido como sendo, originalmente, uma unidade;<sup>72</sup> pressupõe apenas que Isaías 6 seja a origem da ideia que levou à criação da parábola.

Outro ponto se mostra crucial: como E. Lemcio e outros já perceberam, a sequência da parábola (ou revelação), a afirmação da dificuldade de interpretação ou o pedido de explicação, seguidos da interpretação, seguem um modelo apocalíptico-revelacional.<sup>73</sup> Apesar de muitas parábolas não se encaixarem nesse esquema apocalíptico-revelacional, é exatamente este o modelo que encontramos em Marcos 4.3-20. Esse modelo também inclui a ideia de que a verdade na parábola permanecerá oculta para alguns, sendo que 2 Bar. 51.1-6 chega ao ponto de contrastar os justos que *plantaram* a raiz da sabedoria no coração com os culpados que desprezaram a Lei e *fecharam os ouvidos* para que não ouvissem a sabedoria e recebessem a inteligência.<sup>74</sup> Esse último texto oferece um paralelo para a compreensão de *mepote* ("a fim de que não") em Marcos 4.12/Mateus 13.15. Não é Deus que procura se opor à conversão e ao arrependimento, mas as próprias pessoas.<sup>75</sup>

As palavras de Isaías 6.9,10 devem ser entendidas não de forma literal, mas como palavras realmente duras. Elas expressam, por meio de uma hipérbole, o que já aconteceu em função da dureza do coração das pessoas e da sua má-vontade em ouvir a mensagem de Deus. Elas funcionam como uma ironia, uma provocação *que serve para despertar os ouvidos e a obediência*.<sup>76</sup> O uso que Jesus faz da citação e a estruturação da parábola sobre ela têm a mesma função.

Com essa estrutura, muitas das perguntas de Marcos 4.10-12 podem ser reconsideradas. A tentativa de diminuir o impacto de *hina* é desnecessária. Esse vocábulo pode ser uma abreviatura de *hina plerothe* ("a fim de que isto possa se cumprir"), mas se assim for, a intenção será de dizer que o que ocorreu com Isaías está ocorrendo novamente com Jesus. Afirmar que *hina* indica causa ou efeito não é tão errado quanto impróprio, pois, dessa forma, perde-se o impacto das palavras. Jesus faz aqui um paralelo com a resistência obstinada de Israel nos dias de Isaías



para advertir e estimular a atenção dos ouvintes em um contexto de juízo. A sua mensagem do Reino é, em parte, uma mensagem de juízo. A redação de Marcos nos mostra que Ele também busca estimular os ouvintes. Também não há qualquer necessidade de se interpretar *mepote* como se o seu significado fosse "talvez" e sustentasse certa esperança. Há esperança, mas somente se o efeito retórico do choque da citação de Isaías fizer com que as pessoas abram os seus ouvidos à mensagem.

Uma série de perguntas continuam pendentes. Quem seriam as pessoas que ficam "de fora"? Somente Marcos faz uso dessa descrição nesse ponto. A maior parte dos intérpretes pula para a conclusão de que "os de fora" seriam as multidões, ao passo que os discípulos seriam "os de dentro". Isso parece se encaixar com 4.34 num primeiro momento, mas não se enquadra muito bem no contexto geral do Evangelho de Marcos. As multidões que se reuniam em torno de Jesus o ouviam de bom grado; a oposição a ele surge a partir dos líderes religiosos e da sua própria família (observe especialmente as passagens 3.21-32 e 7.6,7).<sup>77</sup> A expressão utilizada por Marcos "os que estavam junto dele com os doze" (Mc 4. IO)<sup>78</sup> deixa claro que a distinção não era entre os discípulos, numa concepção mais restrita, e as multidões. Um grupo maior de seguidores está sendo vislumbrado. "Os que estavam junto dele" é a mesma expressão utilizada em 3.34 para fazer menção aos obedientes. Isso lança por terra uma interpretação antissemita que considera os judeus como os "de fora" e os cristãos como os "de dentro".<sup>79</sup> A expressão "os de dentro" não se refere às multidões em geral — a algum grupo pré-determinado — mas às pessoas como as componentes da família de Jesus e aos líderes religiosos que não estavam prontas a ouvir e fazer a vontade do Pai.<sup>80</sup> É a postura de boa vontade em ouvir e obedecer que determina se estamos "dentro" ou "fora".<sup>81</sup>

Será que Marcos enxerga as parábolas como obscuridades que deixam algumas pessoas propositadamente "de fora"? Esta é a maneira pela qual as "parábolas" em 4.11, normalmente, são compreendidas, mas isso é estranho e vai de encontro a tudo o que sabemos acerca da função que as parábolas têm de demonstrar e esclarecer. Ela também cria dificuldades com 4.33, onde claramente vemos que a função das parábolas é facilitar o "ouvir" ("segundo o que podiam compreender"). Em 3-23, *por meio das parábolas* Jesus "intima", "convida" (*proskalesamenòs*) os seus oponentes a uma mudança de pensamento. J. Bowker sugere que con-



sideremos *en parabolais* ("em parábolas") de 4.11 "não no sentido de 'de forma enigmática', mas de 'na ilustração mais clara possível'", a fim de que não reste "nenhum tipo de ilusão acerca daqueles que deixaram de receber o Reino de Deus ou de entrar nele". Elas deixam clara a natureza e o caráter daqueles que as ouvem.<sup>82</sup> É isso que as parábolas fazem: elas confrontam, ocupam, forçam o raciocínio e promovem a ação, entretanto é demasiadamente limitado entendermos *en parabolais*<sup>83</sup> como "na ilustração mais clara possível". Pelo seu próprio caráter de metáfora, as parábolas apresentam uma qualidade obscurecedora, umas mais do que as outras e, em especial num ambiente de oposição, elas falam de forma indireta o que não pode ser abertamente dito. Elas podem ser misteriosas, mas, quando isso ocorre, o objetivo é estimular o raciocínio.<sup>84</sup> Elas tanto escondem quanto revelam, e dizer que "para os de fora todas as coisas acontecem em parábolas" é dizer o que 4.33 e 3.23 implicam: Jesus, da mesma forma que todo bom profeta, considerava que as parábolas serviam para apelar e facilitar a audição e compreensão dos temas. Quando as parábolas encontravam pessoas receptivas, explicações mais detalhadas eram dadas. Quando não havia uma resposta positiva, a mensagem se perdia.

Marcos não é o único a afirmar que a mensagem de Jesus era oculta para alguns e revelada para outros ou que algumas pessoas se recusavam a ouvir ou ouviam com dificuldade. A revelação de Deus não é simplesmente lançada ao vento e compreendida na pressa. Em Mateus 11.25,26; Lucas 10.21,22 Jesus agradece ao Pai por esconder "estas coisas dos sábios e revelá-las aos pequeninos" (cf. 1 Co 2.6-16). Em Lucas 19.41,42, Jesus chorou diante de Jerusalém porque as coisas pacíficas haviam ficado escondidas dos olhos dela. Em João 6.60, em resposta aos ensinamentos difíceis de Jesus, alguns dos seus discípulos comentaram e perguntaram: "Duro é este discurso; quem o pode ouvir?" Em João 8.43 Jesus pergunta por que as pessoas não compreendem o que Ele diz e responde: "Por não poderdes ouvir a minha palavra", o que, no contexto, claramente significa que aquelas pessoas não estavam dispostas a ouvir. Em João 12.39,40, ao término do ministério público de Jesus, são citadas as passagens de Isaías 53.1 e 6.10 para explicar a incredulidade dos judeus, e logo antes da citação de Isaías 6.10 o evangelista observa: "Por isso, não podiam crer". A linguagem de poder ou não crer guarda uma relação com



Marcos 4.33: "E com muitas parábolas tais lhes dirigia a palavra, segundo o que podiam compreender". Por fim, Lucas cita Isaías 6.9,10 no final de Atos para explicar a falha dos judeus em crer na pregação de Paulo em Roma.

Nenhuma dessas passagens nem Marcos estão tratando de alguma espécie de "endurecimento divino" e, seguramente, não estamos falando de ideias acerca da predestinação. A ênfase está colocada na responsabilidade humana e na boa vontade em ouvir e não reproduzir o modelo da recusa de Israel em ouvir os mensageiros de Deus (cf. 12.1-12).<sup>85</sup> As pessoas se colocam do lado de dentro ou de fora de acordo com a resposta que dão à mensagem e a sua posição *não está* permanentemente determinada. A mesma linguagem da "dureza de coração" e de "ter olhos e não ver" e "ter ouvidos e não ouvir" é utilizada para se referir *aos Doze* em 8.17,18 (cf. 6.52 e também 3.5). A questão é se as pessoas — discípulos ou não — respondem à mensagem ou são culpadas de incorrerem em endurecimento de coração que impede o entendimento. Na verdade, em função do restante do Evangelho de Marcos, a interpretação da Parábola do Semeador parece *tanto ser um alerta aos discípulos quanto uma descrição do ministério de Jesus em geral*.

As parábolas nem sempre são óbvias e autoexplicativas, mas mesmo quando elas são enigmáticas, o seu objetivo é esclarecer. Até mesmo a incerteza da referência feita por ela é parte do apelo e, normalmente, um meio da sua eficácia. Elas jamais têm por objetivo o ofuscamento da mensagem. Não é isso que Marcos quer dizer com a palavra *mysterion* em 4.11. Os "mistérios" no mundo semita não se referem àquilo que é misterioso e desconhecido, mas à revelação, àquilo que seria desconhecido caso Deus não tivesse revelado.<sup>86</sup> Dizer que "A vós vos é dado saber os mistérios do Reino de Deus" é dizer que "a *revelação* de Deus acerca do reino vos foi entregue".<sup>87</sup> (Cf. Mt 13.16,17; Lc 10.23,24.)<sup>88</sup> O conceito do mistério de Deus guarda uma relação inerente com a receptividade que mensagem recebe por parte das pessoas. M. Boucher comenta: "O mistério tem total relação com a nossa boa vontade de receber o ensino ético e escatológico de Jesus".<sup>89</sup> Suas parábolas revelam o Reino de Deus e nos proporcionam ferramentas para a sua compreensão. O teor da revelação se concentra na obra presente do Reino que ocorre no ministério de Jesus,<sup>90</sup> mas também inclui — como atestam outros textos e parábolas — o caráter oculto do Reino e o fato de acharmos a nossa vida ao perdermo-la.



Ainda nos restam coisas a serem ditas acerca do significado dessa parábola e dessa porção como um todo do livro, mas já deve estar claro que a citação de Isaías 6.9,10 é a chave para a compreensão e é, na verdade, a origem da parábola.

3, *Ser d que a interpretação pertence, originalmente, à parábola tal qual ela foi contada ou é resultado de uma alegorização feita pela Igreja Primitiva?* Desde que Jülicher lançou a sua obra, grande parte dos estudiosos do Novo Testamento rejeita a interpretação da parábola como uma alegorização feita pela Igreja Primitiva. Várias hipóteses levaram a essa conclusão: o menosprezo às alegorias; a suposição de que as parábolas não necessitam de explicação; o fato de o *Evangelho de Tomé* não apresentar a interpretação; a inconsistência de a semente ser, ao mesmo tempo, a palavra e as pessoas (Mc 4.14 e 15-20); a falta de semitismos na interpretação; e a convicção de que o vocabulário da interpretação era o vocabulário utilizado pela Igreja Primitiva. Muitos, desde então, simplesmente consideram que Jeremias não deixou dúvida de que a linguagem da interpretação — ao contrário do vocabulário utilizado no corpo de texto da parábola — é mesmo o da Igreja Primitiva. Nos dias de hoje, entretanto, uma mudança significativa claramente já ocorreu. Muitos, agora, argumentam que a interpretação canônica é autêntica ou, no mínimo, é "possivelmente autêntica". Incluídos nesse número estão os quatro comentários mais significativos recentemente lançados sobre Mateus e vários outros sobre os demais Evangelhos.<sup>91</sup> Os comentários de U. Luz são marcantes: "Juntamente com outros, considero que a parábola quádrupla da semente tinha exatamente o significado expresso na interpretação apresentada em Marcos 4.13-20. No início ela era uma 'parábola sobre parábolas', ou uma meditação sobre os vários ouvintes da proclamação de Jesus. A interpretação se encaixa exatamente com o caráter original de uma parábola quádrupla".<sup>92</sup>

Essa mudança é o resultado de vários desenvolvimentos. Embora tenham sido necessários tempo e esforços, as teorias de Jülicher acerca das parábolas e das alegorias acabaram caindo em descrédito. As parábolas — sejam elas do Antigo Testamento sejam oriundas dos escritos judaicos ou gregos — normalmente apresentam uma explicação. Os formatos das parábolas variam bastante e nem todas apresentam uma interpretação detalhada, porém muitas, de fato, apresentam! As alegorias não são vistas como um gênero separado por algumas pessoas, mas,



de qualquer forma, passaram a ser consideradas uma forma válida de expressão.<sup>93</sup> De modo crescente, o *Evangelho de Tomé* está sendo visto como oriundo do século II e, portanto, de certa forma, também dependente dos Evangelhos canônicos, o que torna fraca a reivindicação de que possua uma versão anterior dessa parábola.<sup>94</sup> A tensão de a semente ser, simultaneamente, a palavra e as pessoas é vista como algo natural<sup>95</sup>, e a lista aparentemente impressionante de provas linguísticas de Jeremias, quando analisada com mais detalhe, também se mostra bastante confusa. Também contribuiu para essa mudança o reconhecimento do papel de Isaías 6 e do modelo apocalíptico-revelacional anteriormente mencionado, o qual mostra como Marcos 4.3-20 funciona como uma unidade.

Algumas pessoas exageram o tema da colheita escatológica na parábola e a contrastam com as preocupações parenéticas da interpretação,<sup>96</sup> mas, independentemente do que seja dito, a interpretação se encaixa com o corpo da parábola. Até que ponto essa parábola é escatológica é uma questão controvertida, no entanto qualquer interpretação que se concentre apenas na semente que cresceu perfeitamente despreza a parte principal da narrativa. Até mesmo Jülicher admitia que a parábola estava estruturada para a interpretação, chegando ao ponto de admitir que ambas remontavam a Jesus, mas, ao final, concluindo que a parábola foi aumentada quando a interpretação foi acrescentada.<sup>97</sup> Vários estudiosos admitem que a parábola não é compreensível sem a interpretação, mesmo quando eles a rejeitam,<sup>98</sup> e outros reconhecem que a interpretação está próxima do propósito da parábola.<sup>99</sup>

Apesar de algumas parábolas serem deixadas sem interpretação, vimos que no Antigo Testamento, no judaísmo e no mundo greco-romano tanto as explicações quanto as interpretações são, normalmente, explícitas, mesmo quando estas se apresentam na forma de uma simples frase curta, uma *nimshal*, para esclarecer o tema da parábola. Quem duvidar disso simplesmente não leu esses escritos ou se torna culpado de uma negação cega daquilo que é óbvio: as correspondências estão no cerne exato do argumento analógico.<sup>100</sup> As identificações dos temas de uma parábola são, às vezes, implícitas porque a analogia é óbvia. Identificações alegóricas expandidas tal como vemos no Semeador são menos frequentes, em especial no Novo Testamento, mas continuam sendo muito comuns nas parábolas da antiguidade, tal como uma análise das seções de fontes primárias deste livro poderão demonstrar.<sup>101</sup> Às vezes, as iden-



tificações utilizam especificamente expressões como "este/a é" ou "estes/as são". Se os sonhos e visões no Antigo Testamento apresentam correspondência ponto a ponto, se *lEn.* 89.10—90.39 pode ter uma história "zoomórfica" elaborada do mundo, se *lQpHab* 12.2-10 pode interpretar Habacuque 2.17 alegoricamente,<sup>102</sup> se os provérbios e as parábolas judaicas anteriores e posteriores e as "alegorias" cristãs primitivas podem ter uma explicação ponto a ponto,<sup>103</sup> com que base poderíamos afirmar que o mesmo não acontece com as parábolas de Jesus? Na verdade, o que vemos nesta parábola não é uma parábola, mas quatro similitudes e, se alguma das imagens da semente e da terra fosse apresentada e explicada por si mesma, ninguém se espantaria. Temos quatro imagens em formato de parábola que foram juntadas para mostrar o contraste entre duas formas de "ouvir", uma bem-sucedida e uma malfadada.<sup>104</sup> O Semeador, a exemplo de muitas parábolas, precisava de uma explicação e a interpretação apresentada não é suspeita simplesmente por ser uma interpretação ou por conter aspectos "alegóricos". Ao mesmo tempo, deveríamos notar que dois dos aspectos mais relevantes para a vida da Igreja não são explicados na interpretação, a saber; a identidade do semeador e o significado do fruto.<sup>105</sup> Isso dificilmente se enquadraria como algo originário da Igreja. Além disso, nem Mateus nem Lucas apresentam qualquer explicação acerca da variação da produtividade.<sup>106</sup>

A outra base mais comumente utilizada para se rejeitar a interpretação tem sido o argumento linguístico de Jeremias de que a interpretação é a linguagem da Igreja Primitiva, mas este é outro caso em que a ladainha das minúcias se mostra como uma ilusão, que é adotada por alguns sem a devida análise. Jeremias considerou particularmente ofensiva a expressão *ho logos* ("a palavra") utilizada como uma expressão técnica para o evangelho, a qual, segundo ele, ocorre nos adágios de Jesus somente na interpretação dessa parábola, mas é Jeremias — não Marcos — que interpreta *ho logos* desta maneira. Na verdade, os evangelistas não consideram *ho logos*, de forma alguma uma expressão técnica.<sup>107</sup> Além disso, seria justo provocarmos tanta celeuma com a expressão absoluta *ho logos*? Seria ela tão diferente de expressões como "minhas palavras", "estas palavras" ou "a Palavra de Deus"?<sup>108</sup> *Logos* e *ho logos* (ou o termo *dobbar* do hebraico ou aramaico) são maneiras típicas de se referir a uma mensagem, um discurso ou a um ensinamento, especialmente quando se trata de uma mensagem profética.<sup>109</sup> Que outra palavra Marcos deveria



ter utilizado para se referir aos ensinamentos de Jesus? A estilização de redação obviamente ocorreu, mas *ho logos* não demonstra que a interpretação seja uma formulação da Igreja Primitiva.

Muitas das palavras que Jeremias lista ocorrem de forma muito rara no Novo Testamento, como atestam as próprias notas de rodapé do seu trabalho, e estas dificilmente poderiam ser consideradas palavras de *uso comum* no linguajar da Igreja Primitiva.<sup>110</sup> Por exemplo, ele indica paralelos com "receberam a palavra com alegria", mas essa expressão ocorre somente em 1 Tessalonicenses 1.6, que utiliza *dechesthai* para "receber" (tal como ocorre em Lucas), e não *lambanein*, como em Mateus e Marcos.<sup>111</sup> *Speirein* ("semear") com o sentido de "pregar" ocorre somente em 1 Coríntios 9.11. Jeremias encontra paralelos para *riza* ("raiz") como sendo uma metáfora para a instabilidade interior somente em Efésios 3.17 e Colossenses 2.7, apesar de o texto das duas epístolas utilizar um particípio. Só que essa metáfora é comum tanto no Antigo Testamento quanto em outras literaturas, e a sua origem não pode ser atribuída à Igreja Primitiva.<sup>112</sup> *Proskairos* ("temporário") ocorre em outras partes do Novo Testamento somente em 2 Coríntios 4.18 e Hebreus 11.25, e nenhuma delas em um contexto de receptividade à palavra. Outros exemplos poderiam ser apresentados, mas estes já são suficientes para mostrarmos que a lista de Jeremias, na verdade, não prova nada. A sua reclamação de que a escatologia da parábola foi modificada para fins exortativos pela Igreja desconsidera o fato de que este campo metafórico tem sido utilizado para fins parenéticos há séculos. A linguagem da interpretação se encaixa com o tema e contexto do ministério de Jesus de forma tão fácil quanto se encaixariam no contexto da pregação da Igreja Primitiva.<sup>113</sup>

Os adágios de Jesus foram estilizados tanto na tradição oral, quanto na redação aplicada pelos evangelistas, mas a interpretação continua se encaixando com a parábola e apresenta um forte apelo de que foi, em algum formato, a explicação que o próprio Jesus deu aos seus discípulos.

4. *Será que alguém faria uma semeadura desta forma? Deveríamos supor que o semeador era uma pessoa desleixada e semeia de forma negligente ou que isso é somente uma descrição do que acontecia na semeadura no mundo antigo?* Já se gastou mais tinta do que o necessário nessa questão, mas é preciso dedicarmos um pouco de atenção a ela porque os atos do semeador parecem estranhos, pelo menos, a partir das práticas agrícolas modernas.



J. Jeremias defendeu que a parábola trata de um procedimento normal que presumia que a semeadura antecedia a aradura e que nenhuma semente era desperdiçada ou lançada de forma desleixada.<sup>114</sup> K. D. White apresentou evidências de que a aradura antecedia a semeadura.<sup>115</sup> Jeremias respondeu com uma análise mais categorizada ao afirmar que a semeadura é feita com mais frequência antes da aradura, salvo no caso da semeadura tardia, na qual, ocasionalmente, a aradura é feita tanto antes quanto depois da semeadura. Jeremias agarrou-se à afirmação de que, em qualquer caso, depois da semeadura a semente é arada para dentro do solo.<sup>116</sup>

As evidências mostram que a aradura ocorria tanto antes quanto imediatamente depois da semeadura.<sup>117</sup> A aradura antes da semeadura era recomendada, mas nem sempre realizada. Independentemente do tipo de preparo que a terra recebia antes da semeadura, a aradura se seguia de imediato, a fim de que a semente fosse enterrada.<sup>118</sup> Não sabemos se a aradura vinha antes nesse caso e a parábola não coloca muita ênfase nesse aspecto. As parábolas não nos fornecem detalhes desnecessários, nem faz parte da sua ênfase o fato de o semeador fazer o seu trabalho de forma desleixada ou descuidada, nem mesmo quando se trata do caminho, onde a semente, evidentemente, não cresceria,<sup>119</sup> e não se poderia tirar conclusões teológicas acerca desses detalhes. O importante é que o Semeador lançou a sua semente e obteve vários resultados. Um agricultor não semearia de modo intencional em um caminho; entretanto, ocasionalmente, algumas sementes podem cair *ao longo dele*.<sup>120</sup> O fato de algumas sementes terem caído junto aos espinhos poderia significar que a semente foi semeada no meio de espinheiros ressecados do ano anterior que serão arados para baixo da terra, ou poderia simplesmente ser uma forma breve de se expressar que a semente foi semeada em um campo arado onde os espinhos posteriormente crescerão.<sup>121</sup> Nenhuma tentativa foi feita para explicar o motivo por que os pássaros comeram somente as sementes que caíram à beira do caminho, e não as semeadas no campo, mas se, como indicam as evidências, a pessoa que arava vinha logo após a que semeava, a semente no campo teria sido coberta antes de os pássaros poderem tê-la alcançado.<sup>122</sup> No fim das contas, entretanto, essas perguntas não são importantes para a compreensão da parábola.<sup>123</sup>

Tampouco deveríamos concluir, como fazem alguns comentaristas, que 3/4 das sementes eram desperdiçadas. Existe um equilíbrio



entre três circunstâncias de perda e três níveis de sucesso e uma ênfase considerável é colocada no perigo da perda, mas a quantidade de semente em cada caso não é especificada. Marcos utiliza o singular *ho* e *auto* (o pronome relativo neutro e o pronome pessoal neutro, respectivamente) para especificar a semente improdutiva (4.4-6), mas utiliza o plural em 4.8 para se referir à semente produtiva. Aparentemente a mudança para o plural, no caso de Marcos, a maior quantidade de sementes produtivas.<sup>124</sup> Entretanto, Marcos utiliza o plural ao longo de toda a interpretação, Mateus utiliza o plural na parábola e o singular na interpretação, e Lucas apresenta o singular ao longo de toda a parábola (inclusive 8,8) e o plural na interpretação. Em nenhum dos relatos, entretanto, existe qualquer indicativo de que o agricultor esteja frustrado com as perdas.<sup>125</sup> A imagem é um retrato realista das práticas agrícolas da antiguidade onde ocorriam perdas incidentais, particularmente quando se fala da Palestina, com o seu solo pouco espesso e recoberto de espinhos, mas onde colheitas abundantes também ocorrem.

5. *A analogia trata de Deus que semeia pessoas em Israel ou de Deus que semeia a sua palavra?* A verdadeira questão aqui é em que medida o contexto veterotestamentário — e qual contexto veterotestamentário — determina o significado da parábola. Alguns sugerem que a semente é uma metáfora fixa que se refere à Palavra de Deus e que as pessoas não precisavam de uma explicação para isso,<sup>126</sup> mas este não é o caso. Outros defendem que os ouvintes não conheceriam o propósito da metáfora da semente enquanto este não fosse explicado.<sup>127</sup> Não está claro o quanto os ouvintes teriam ficado na escuridão, mas, certamente, não havia qualquer uso fixo da metáfora. Como vimos anteriormente, o "semear" era utilizado de forma metafórica para se referir à instrução nos mundos greco-romano e judaico. A ocorrência da expressão *logos spermatikos* ("palavra/princípio gerador") reforça a tese de que esta era uma metáfora comum para algumas pessoas. A semeadura poderia ser utilizada como uma metáfora para "o espalhar" ou "o distribuir" (por exemplo, Zc 10.9), porém ela é mais frequentemente utilizada para se referir a depósitos para crescimento futuro, "investimento", seja com respeito a filhos seja a entidades positivas ou negativas. Ela também era utilizada para se referir à palavra de Deus (ou à Lei), aos segredos de Deus, aos ensinamentos humanos, à bondade, à paz, à justiça e à caridade,<sup>128</sup> mas



também para se referir ao semear de problemas, maldade e engano.<sup>129</sup> Obviamente, em algumas parábolas do Novo Testamento a semente é uma metáfora para o Reino.

A metáfora de Deus semeando (ou plantando) pessoas<sup>130</sup> é frequentemente utilizada no Antigo Testamento para se referir a Deus trazendo a prosperidade para o povo e, em especial, à restauração de Israel após o exílio.<sup>131</sup> G. Lohfink enfatiza esse contexto de Deus semeando pessoas para gerar a restauração dos exilados a fim de argumentar contra a ênfase de que a parábola fala do semear da palavra feito por Deus. Ao contar a parábola, Jesus estaria, portanto, ilustrando a semeadura da comunidade do fim dos tempos.<sup>132</sup> Precisamos admitir que é muito mais fácil demonstrar no Antigo Testamento que a semeadura de Deus é uma metáfora para a restauração dos exilados do que para a proclamação da Palavra. Talvez o texto mais forte seja Oséias 2.21-23: "...e estes responderão a Jezreel (Jezreel significa 'Deus semeia ], E semeá-la-ei para mim na terra...",<sup>133</sup> mas outras passagens expressam a mesma ideia. Observe as seguintes:

2 Rs 19.30; Is 37.31: O remanescente de Judá tornará a lançar raízes para baixo e dará fruto para cima.

Is 27.6: Jacó lançará raízes e encherá de fruto a face do mundo.

Is 43.5: "Trarei a tua semente desde o Oriente."

Is 60.21: "E todos os do teu povo serão justos, para sempre herdarão a terra; serão renovos por mim plantados."

Jr 24.5-7: "...assim conhecerei aos de Judá levados em cativeiro., e plantá-los-ei... e dar-lhes-ei coração para que me conheçam, porque eu sou o Senhor."

Jr 31.27-28: "Eis que dias vêm, diz o Senhor, em que semearei a casa de Israel e a casa de Judá com a semente de homens..."

Cf. Ez 36.9; Os 14.5; *1º Enoque* 62.8; *4º Esdras* 8.41-44; *2 Baruque* 70.2.

J. Liebenburg, entretanto, argumenta que Lohfink não faz justiça a três falhas na parábola e insiste que a metáfora é o "semear via pregação". Liebenburg admite que haja pouca evidência no Antigo Testamento para a imagem de Deus semeando a sua palavra. A maioria das pessoas somente cita Isaías 55.10-11, mas esse texto fala da Palavra de Deus como sendo como uma chuva que concede a semente ao semeador, e não



de Deus semeando a sua palavra. O único outro texto relevante é Isaías 5.24 ("assim será a sua raiz, como podridão, e a sua flor se esvaecerá como pó; porquanto rejeitaram a lei do Senhor dos Exércitos e desprezaram a palavra do Santo de Israel")-<sup>134</sup> O que, para Liebenburg, define que a parábola trata mesmo da pregação de Jesus é a estrutura da parábola, suas metáforas convencionais e o contexto (em especial, Mc 4.3,9), que enfatiza o "ouvir". Seguramente, para o evangelista a imagem é a de Jesus, como agente de Deus, semeando a Palavra de Deus.

Entretanto, o desmembramento da sementeira escatológica de pessoas por parte de Deus e da sementeira que Ele faz da sua palavra só acaba por nos criar uma falsa antítese. Uma sementeira escatológica de pessoas pressupõe pessoas que ouvem e respondem de forma obediente à Palavra de Deus ou são capacitadas por Deus para responder a Ele, como fica explícito em Jeremias 24.5-7 e 31.31-34. Isaías 6 é o *único* texto que reúne a preocupação com ouvir a Palavra de Deus com a ideia do remanescente como sendo uma semente santa. Se estivermos corretos quanto a Isaías 6 ser o molde no qual a parábola foi formada, então, não há necessidade de colocar uma divisão entre o "semear de pessoas" e o "semear da Palavra" por parte de Deus. É por intermédio do semear da palavra que o povo do final dos tempos será plantado.<sup>135</sup>

6, *Qual é o sentido e o significado dessa parábola e do seu contexto? A ênfase está colocada sobre o semeador, sobre a semente, sobre a terra ou sobre a colheita? Focando mais especificamente, o que ela nos revela a respeito do Reino?* A esta altura, o sentido e o significado dessa parábola devem estar claros. Apesar do título dado por Mateus a essa parábola, a ênfase não recai sobre o semeador, que não é identificado em nenhuma das interpretações.<sup>136</sup> Tanto a semente quanto a colheita são importantes, mas elas não estão no centro da mensagem. Outros obstáculos ao crescimento (tal como a estiagem ou as doenças) não são mencionados e a causa do fracasso não está na semente. A única variável que determina o sucesso ou o fracasso está na terra sobre a qual a semente cai.<sup>137</sup> Além disso, qualquer interpretação válida precisa fazer justiça — não somente à colheita — mas à ênfase colocada no triplo fracasso, um fracasso que ocorre em estágios cada vez mais avançados no processo de crescimento. Apesar da popularidade da interpretação centrada na colheita escatológica, essa explicação é demasiadamente restrita e distorcida.<sup>138</sup> A ênfase precisa recair sobre a receptividade e as condições do solo, É impossível determinar-



mos o que os ouvintes originais de Jesus teriam compreendido porque não sabemos quais foram os outros comentários feitos ou quais outras informações foram passadas em conexão com a parábola. Se a atenção fosse direcionada à proclamação do Reino,<sup>139</sup> as pessoas podem ter entendido a parábola como uma referência à resposta das pessoas à mensagem. Alguns, em função da familiaridade com a imagem do ensinamento como um "semear", provavelmente entenderam assim. O desafio para que as pessoas que têm ouvidos ouçam serviria de pista para que a ênfase estivesse na receptividade à palavra, mas alguns, sem refletir, inclusive os discípulos, podem não ter compreendido essa intenção. Mesmo que as pessoas soubessem que a parábola se tratava do ouvir à Palavra de Deus, não teriam visto sua importância enquanto a conexão com Isaías 6 não estivesse explícita.

A parábola é uma descrição de várias respostas ao "ouvir" a Palavra de Deus e, seguramente, retrata as reações que Jesus encontrou no seu próprio ministério.<sup>140</sup> Perguntar se ela retrata Deus ou Jesus semeando é fazer uma falsa distinção. Se considerarmos as palavras de Jesus ou a redação dada por cada um dos evangelistas, a suposição é que Jesus seja o agente comunicador das palavras de Deus. A parábola adverte contra o ouvir superficial, mas ela também alimenta a expectativa do ouvir real e produtivo. O ouvir real é um ouvir que leva à obediência, e não deveríamos esquecer que o verbo hebraico correspondente a "ouvir" (*sarna'*) é frequentemente traduzido como "obedecer".<sup>141</sup>

Em resposta a outras perguntas acerca da parábola feitas por pessoas prontas a obedecer, Jesus apontou para o tema da dureza de coração e para equivalências entre o seu ministério e o de Isaías. Nenhuma outra interpretação chega a ser, no mínimo, atraente. Como observou U. Luz, a interpretação moderna dessa parábola como sendo uma parábola de contraste que corresponde à teologia da graça oriunda da Reforma e que ajuda as pessoas a fugir da desesperança não corresponde ao que ela transmite.<sup>142</sup> A reclamação de que a terra é passiva e somente um agricultor tolo exortaria o seu solo<sup>143</sup> é descabida e pressupõe uma identidade entre a parábola e a realidade em vez de considerar que uma parábola sustenta um argumento baseado em uma analogia. Nem todas as partes da analogia apresentam uma correspondência no mundo real.

Os evangelistas — Marcos em especial — salientavam a ideia do ouvir, da receptividade à mensagem, como sua principal preocupação. A



parábola e o seu contexto ecoam as ressonâncias do linguajar tradicional acerca da dureza de coração para que estas sirvam de desafio e advertência acerca da forma como as pessoas estavam reagindo à mensagem de Jesus pela qual Deus está executando o seu trabalho de semear a restauração.<sup>144</sup> A verdadeira intenção de Marcos, que está bastante alinhada com a intenção de Jesus, é clara quando entendemos a forma como a passagem funciona como um todo. O versículo 3, com o seu apelo para que as pessoas ouçam, é uma intimação para que prestemos atenção. O final da parábola — "quem tem ouvidos para ouvir que ouça" — incita o ouvinte a prestar total atenção à mensagem, a penetrar nas profundezas da história e compreender o que está, realmente, sendo dito. Os versículos 10-12 descrevem o que acontecia tipicamente — observe os imperfeitos (*ieroton*, "eles estavam perguntando"; *elegen*, "ele estava dizendo").<sup>145</sup> Quando as pessoas respondiam à mensagem das parábolas ao aderirem ao grupo de Jesus e procurando saber mais, elas recebiam mais revelação e explicação acerca do Reino; quanto àquelas que permaneciam no nível superficial, nenhuma outra revelação lhes era transmitida. Elas eram deixadas somente com parábolas que não cumpriam o seu objetivo de esclarecer. A falta de receptividade impedia o progresso delas.

A ênfase na receptividade da mensagem é verificada em 4,21-25 e na afirmação resumida de Marcos em 4.33,34. Os versículos 21-25 mostram que a mensagem de Deus está "oculta" nas parábolas para que possa ser esclarecida.<sup>146</sup> As parábolas ocultam para que possam revelar<sup>147</sup> — ou, como observou Kierkegaard, elas iludem a pessoa rumo à verdade.<sup>148</sup> É justo afirmar que o versículo 22 expressa a intenção da seção como um todo acerca das parábolas: nada está escondido nas parábolas, salvo para que seja trazido às claras.

No versículo 23, as pessoas são estimuladas a penetrar na mensagem e ouvi-la de fato, e os versículos 24,25 alertam que as pessoas precisam ser cuidadosas acerca da forma como ouvem, pois ela determinará o seu destino. Com a medida que elas medirem lhes será acrescentado e a pessoa que já tem receberá ainda mais, ao passo que a pessoa que não tem perderá até mesmo o que tem. Esse tratamento aparentemente injusto quando visto da superfície descreve com exatidão o que os versículos 10-12 tratam, o processo do ouvir. A forma como as pessoas respondem às parábolas determina se uma revelação adicional lhes será concedida. Aquelas que respondem com um ouvir honesto recebem uma revelação



adicional. Já aquelas que respondem com um ouvir superficial verão que até mesmo o que elas ouvirem acabará não surtindo nenhum efeito.<sup>149</sup> As parábolas têm a intenção de ir ao encontro das pessoas no seu nível e atraí-las para uma mensagem mais profunda. Algumas apelam, algumas iluminam, algumas desafiam e algumas são compostas de argumentos afiados e decisivos dirigidos a um público normalmente desatento, recalcitrante e de raciocínio lento, com o objetivo de levar as pessoas à ação. Mas todas buscam obter uma reação por parte deste público e todas são, em algum nível, reveladoras.

A afirmativa resumida contida em Marcos 4.33,34 indica que Jesus estava falando por meio de parábolas *segundo o que podiam compreender*. A partir desses dois versículos fica claro que Marcos considerava que as parábolas tinham por objetivo capacitar as pessoas a compreender, não o contrário, mas também que o ouvir às parábolas era somente o primeiro estágio do entendimento.<sup>150</sup>

Para todos os três evangelistas, esta é a parábola que nos ajuda a compreender o Reino,<sup>151</sup> e ela fala de três temas significativos. Em primeiro lugar, o Reino é um reino da palavra;<sup>152</sup> ele envolve a proclamação a respeito de Deus e dos seus propósitos e ações. A linguagem cria um mundo e a proclamação do Reino torna possível uma nova realidade. É exatamente isso que está acontecendo com a pregação de Jesus. O Reino estava se tornando uma realidade. Em segundo lugar, o Reino apresenta um desafio à percepção e à reorientação da vida. As pessoas precisam ouvir e responder com um estilo de vida que "gere frutos", ou seja, um estilo de vida marcado pela obediência a Deus conforme é revelado na mensagem de Jesus. Em terceiro lugar, o Reino está, no momento presente, em ação e *parcialmente* estabelecido à medida que as pessoas respondem com uma fé obediente e passam a habitar o mundo criado pela proclamação. *Ao "semeiar" esse tipo de pessoa, Deus está cumprindo a promessa de restaurar Israel.* A ênfase verdadeira está na geração de fruto. O único ouvir válido é o ouvir que produz. Tudo o mais está sujeito à acusação feita em Isaías 6.9,10.

As parábolas são destinadas tanto a pessoas quanto à nação, e em parte alguma isso fica mais claro do que no caso do Semeador e das outras parábolas encontradas em Marcos 4. Obviamente, o Semeador aborda a responsabilidade que a pessoa tem em ouvir. Mas, pelo menos de modo implícito, ela adverte a nação para que repita a falha cometi-



da por Israel nos dias de Isaías, e também proclama que Deus está em ação no ministério de restauração de Israel implementado por Jesus. O Semeador é uma parábola estrutural que considera que o Reino está presente e em ação, uma parábola que, praticamente, intercede a favor do ouvir responsável e produtivo.

7. *De que maneira o formato redacional de cada evangelista influenciou o tom dessa parábola?* O formato redacional de Marcos já foi analisado. A parábola funciona de forma similar em Mateus e Lucas para enfatizar o ouvir atento, mas não é tão incisiva quanto em Marcos. O formato redacional de Mateus (independentemente da questão da originalidade) é expresso com tanta força quanto o de Marcos, ao passo que a redação implementada por Lucas é mais branda. As diferenças dos três relatos na composição da parábola, na sua interpretação e o material intermediário a respeito do objetivo das parábolas é, praticamente, insignificante. Lucas, como lhe é de costume, aperfeiçoou esse material, mas o significado e a função permanecem essencialmente os mesmos em nos três relatos. Mateus e Marcos dão ênfase à perseguição por causa da palavra, provavelmente refletindo a experiência da Igreja Primitiva, mas os esforços para enxergar aspectos específicos da vida e da teologia da igreja refletidos nas diferenças de redação, na melhor das hipóteses, são suposições.<sup>153</sup>

Os relatos de Mateus e Lucas são mais brandos do que o de Marcos 4,10-12. Isso fica evidente no uso que Mateus faz de *boti* em vez de *hina* e na omissão de Marcos 4.12c ("para que se não convertam, e lhes sejam perdoados os pecados") em 13.13, apesar de ele incluir uma forma diferente dessa expressão na sua citação de Isaías 6.9,10 em 13.15, Lucas utiliza *hina*, mas não inclui, de forma alguma, Marcos 4.12c. Poderíamos considerar que a repetição da passiva divina *dedotai* ("dado") em Mateus 13.11 incentiva o ensino da predestinação (Marcos e Lucas a apresentam somente uma vez).<sup>154</sup> Mas isso pressupõe que a passagem fala algo acerca da predestinação, apesar de ela não perguntar *o motivo* por que o conhecimento dos mistérios do Reino foi dado a alguns e não a outros. A ênfase nos três relatos não está na predestinação,<sup>155</sup> mas na revelação e na forma como respondemos a ela. Isso não significa que estamos subestimando a soberania de Deus ou o envolvimento dEle na capacitação das pessoas para ouvir à mensagem, mas somente que *esse* contexto como um



tudo e, em especial, a alusão a Isaías 6 desloca a ênfase para a responsabilidade humana.<sup>156</sup>

Com respeito à *redação de Mateus*, não é verdade que esse evangelista enxergava as parábolas como uma forma de castigo em vez de uma forma de ensino, uma conclusão a que muitos chegam, em parte, porque Mateus não utiliza *didaskhein* ("ensinar"), e que Marcos utiliza duas vezes em 4.1,2.<sup>157</sup> Para Mateus, a rejeição de Jesus por parte de Israel é um fato consumado, não algo causado pelas parábolas.<sup>158</sup> As parábolas também não são meramente uma condenação da dureza de coração; elas procuram atrair a atenção das pessoas para a sua mensagem. A força das declarações negativas de 13.10-15 é, de certa forma, surpreendente, e, sem dúvida, resultado do arranjo temático de Mateus, mas não é verdade que até esse ponto da narrativa as multidões eram vistas somente de forma positiva. Várias passagens indicam que algumas pessoas viviam na ilusão ou que "esta geração" não estava disposta a receber a mensagem de Jesus (8.12, 21,22; 10.34-39; 11.16-24; 12.38-42). O capítulo da parábola reflete essa indisposição em ouvir, mas também procura persuadir as pessoas a ouvir tanto por intermédio de afirmações positivas acerca do valor do Reino quanto por declarações negativas acerca do juízo.

O arranjo que Mateus deu a esse material enfatiza não somente o ouvir, mas também o compreender. Ele utiliza o verbo *synienai* ("compreender") cinco vezes em conexão com a parábola (13.13,14,15,19,23) e, a seguir, ao final do discurso das parábolas, Jesus pergunta aos discípulos se eles compreenderam essas coisas (13.51). Para Mateus, o ouvir verdadeiro significa compreender de um modo que transforme a nossa identidade e seja evidente em nossa obediência.

A influência teológica de Mateus se mostra mais ativa na estruturação que ele dá para o seu discurso em parábolas (13.1-52). O teor dos discursos inclui muito mais do que Marcos e Lucas, e têm o seguinte formato:

|          |                                                                                                            |
|----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13.1-3a  | Contexto                                                                                                   |
| 13.3b-9  | Parábola do Semeador                                                                                       |
| 13.10-17 | O objetivo das parábolas, que é mais extenso em Mateus e se concentra no cumprimento presente nos w. 16,17 |
| 13.18-23 | Interpretação do Semeador                                                                                  |
| 13.24-30 | Parábola do Joio e do Trigo                                                                                |



|          |                                             |
|----------|---------------------------------------------|
| 13.31-33 | Parábolas do Grão de Mostarda e do Fermento |
| 13.34-35 | O uso das parábolas                         |
| 13.36-43 | Interpretação do Joio e do Trigo            |
| 13.44-46 | Parábolas do Tesouro Escondido e da Pérola  |
| 13.47-50 | Parábola da Rede                            |
| 13.51-52 | Tesouros Novos e Velhos                     |

Disso tudo, Marcos apresenta somente o Semeador e o Grão de Mostarda, e somente ele incluiu a parábola da Semente. Lucas apresenta somente o Semeador, o Grão de Mostarda e a parábola do Fermento, mas colocou a do Grão de Mostarda e a do Fermento em um contexto diferente, depois da cura de uma mulher aprisionada por Satanás (13.18-21). Observe que Mateus apresente três grupos de "parábolas gêmeas" no capítulo 13: a parábola do Joio e do Trigo e a da Rede, a do Grão de Mostarda e a do Fermento, e a do Tesouro Escondido e da Pérola de Grande Valor.

Algumas pessoas dividem a seção de parábolas de Mateus em duas partes similares (vv. 1-35 e 36-52). Cada seção apresenta quatro parábolas (se 13.52 for uma parábola), uma descrição do contexto (vv. 1-3a e 36a), um excursus contendo uma interpretação detalhada (vv. 10-23 e 36b-43), e uma conclusão apropriada (vv. 34,35 e 51,52).<sup>159</sup> A principal deficiência dessa abordagem é que a parábola do Joio e do Trigo e a sua interpretação são colocadas em duas seções diferentes. Uma divisão tripartida se mostra mais convincente: versículos 1-23, 24-43 e 44-52. Cada seção apresenta, pelo menos, uma parábola (vv. 1-9, 24-33 e 44-48), uma afirmação acerca das parábolas (vv. 10-17, 34,35 e 51,52) e uma interpretação de uma parábola (vv. 18-23, 36-43 e 49,50).<sup>160</sup>

Ao reunir essas oito parábolas, Mateus descreve vários aspectos do Reino, cujo resumo precisará aguardar a análise das parábolas restantes. Contudo, a esta altura, já parece óbvia a posição de Mateus de que o Reino envolve uma proclamação que precisa ser recebida e vivenciada. A proclamação é uma afirmação a respeito da realidade que precisa ser criada e ter a permissão para ser uma força moldadora das ações das pessoas. Mateus também diria que a chegada do Reino não elimina o mal, mas, um dia, envolverá uma separação entre justos e injustos; que o Reino parece desanimadoramente frágil e oculto, mas que terá um impacto avassalador, e que o Reino é mais valioso que tudo o mais e incorpora tanto o novo quanto as boas coisas velhas.



Mateus não somente descreve o caráter do Reino; ele também se concentra na rejeição de Israel à mensagem de Jesus. Enquanto Marcos apresenta a passagem fazendo um contraste entre o círculo exterior da família de Jesus e a sua verdadeira família antes da sua seção de parábolas e Lucas apresenta essa passagem depois do material paralelo, somente Mateus estrutura a sua seção de parábolas *antes de tudo*, deixando a passagem acerca da família de Jesus do lado de fora (12.46-50) *e depois*, com uma passagem acerca da família e da cidade de Jesus ficando ofendidas com as suas obras (13.53-58). Em Mateus, essa segunda passagem registra a última vez em que Jesus ensinou "na sinagoga deles" (13.54). Esse discurso *não marca* a rejeição de Israel à mensagem, nem a opção que Jesus faz pelos discípulos em detrimento de Israel.<sup>161</sup> O tema da rejeição já está em voga desde o início do capítulo 11, especialmente a partir do versículo 16. As passagens estruturais acerca da resposta à mensagem de Jesus ajudam as parábolas a cumprir a sua função. A intenção de Mateus é de que as parábolas advirtam os leitores a não repetir a falha de Israel em não responder à mensagem do Reino, bem como ajudar as pessoas a compreenderem por que Israel rejeitou a mensagem de Jesus: pela dureza do seu coração, pela obra do Maligno, em função das preocupações mundanas e do dinheiro e pela aparente insignificância deste Reino recém-inaugurado.<sup>162</sup> Mateus também coloca aqui uma ênfase no privilégio dos discípulos que veem e ouvem coisas que muitas pessoas desejaram ver e ouvir (13.16,17; Lc 10.23,24).<sup>163</sup> O objetivo não é exaltar os discípulos, mas marcar o significado escatológico da pregação de Jesus.

A redação de Lucas vai muito além da simples organização e, à semelhança de Mateus, o arranjo que ele implementou ao material é o método utilizado para realçar a análise. Ele não apresenta Jesus ensinando em um barco aparentemente para evitar uma redundância com 5.3.<sup>164</sup> Tal qual Mateus e Marcos, Lucas separa a parábola e a sua interpretação da análise do objetivo das parábolas e da citação de Isaías 6.9- Sua abordagem segue a seguinte linha:

- 8.4 Contexto (diferente dos outros relatos)
- 8.5-8 Parábola do Semeador
- 8.9,10 O objetivo das parábolas
- 8.11-15 Interpretação do Semeador



8.16-18 Adágios relacionados à luz e ao ouvir

8.19-21 A família são aqueles que ouvem e praticam a Palavra de Deus (essa passagem *antecede* a parábola do Semeador em Mateus e Marcos)

Lucas não enfatiza que Jesus analisava o objetivo das parábolas e a interpretação do Semeador *em ambiente privado*. Além da ênfase no Reino na declaração sobre o objetivo das parábolas (8.10), ele coloca a parábola em um contexto da pregação de Jesus acerca do Reino (8.1). Ele afirma, de modo explícito, que a semente é a Palavra de Deus e enfatiza o desafio a que se ouça a palavra ao informar que Jesus "clamava" às pessoas dizendo: "Quem tem ouvidos para ouvir, que ouça". Ele também acrescenta a necessidade de se agarrar com firmeza à palavra com perseverança (8.15), um tema que posteriormente volta à tona.<sup>165</sup>

### *Adaptação da Parábola*

Esta parábola e a sua interpretação são importantes porque elas apresentam a abordagem mais extensa acerca da receptividade à Palavra de Deus. O Reino é um reino da Palavra e a parábola trata da receptividade à Palavra. Ser um discípulo do Reino significa ouvir e permanecer concentrado na mensagem do Reino de tal forma que o discípulo passa a ser definido por ela.<sup>166</sup> A chave para a formação espiritual é a disposição em ouvir, a prática da disciplina no ouvir e a resposta apropriada à Palavra recebida.

O teor da mensagem não é tratado na parábola, mas pressupõe-se que o Reino está presente e traz novidade e potencialidade, exatamente como um agricultor deposita algo novo e com potencial ao enterrar as suas sementes. Essa novidade pode ser perdida, subestimada ou recebida, mas se for recebida ela gera o seu efeito. Algumas pessoas a receberão e a implementarão de forma bem-sucedida. A mensagem funciona como uma promessa a respeito de quem Deus é, do que Ele está fazendo e do que Ele fará por intermédio dos atos de Jesus. O semear na proclamação de Jesus é a restauração de Israel e o estabelecimento do Reino de Deus, mas a parábola também é uma advertência aos ouvintes para que não errem da mesma forma que Israel errou com Isaías, afinal eles estão diante de alguém que é maior que Isaías. Essa mensagem precisa de algo que vá muito além de



uma atenção fortuita ou temporária; mas demanda um comprometimento total do nosso ser. Ela é um tipo de atenção que não partilha o palco com a riqueza e as preocupações da vida. Os fracassos precisam receber atenção da nossa parte, mas a parábola não diz respeito a eles, nem presume que o fracasso seja mais comum do que o sucesso. Ela é uma advertência contra o fracasso em ouvir a palavra e gerar fruto a partir dela.

A palavra que proclamamos não é a mesma palavra que Jesus proclamou e a nossa época não é a sua época. Ele proclamava o Reino presente e futuro com uma advertência e uma promessa a Israel. Esses aspectos continuam presentes para nós, mas foram alterados à luz da morte e ressurreição de Jesus. A Palavra continua enfatizando a revelação de Deus que se tornou conhecida por intermédio de Jesus, e a dinâmica do ouvir, da receptividade, da dureza de coração e da produtividade continua a mesma.

A parábola dá ênfase tanto à receptividade quanto à geração de fruto. Duas das três sementeiras que falharam descrevem as pessoas que responderam *positivamente* à mensagem. Eles chegam a ouvir a mensagem com alegria, mas a sua atenção não vai além da superficialidade. Não basta recebermos o Reino com alegria — e esta é uma mensagem que a Igreja moderna precisa desesperadamente ouvir. A fé que é temporária e improdutiva não é fé verdadeira. A maior parte dos pastores ficaria muito contente se as pessoas recebessem a Palavra com alegria e fizessem declarações acerca da sua nova fé, só que essa parábola afirma que as pessoas podem receber a palavra com alegria e continuar sendo culpadas de estar com o coração endurecido. Todo ouvir que não resulte em um viver produtivo em relação ao Pai não é um ouvir válido. Como observou C. Keener: "As únicas conversões que contam no Reino são aquelas confirmadas por uma vida de discipulado".<sup>167</sup> O medo de que uma preocupação com um viver produtivo leve ao legalismo somente mostra o quanto as pessoas entenderam mal a mensagem de Cristo.<sup>168</sup> Mas será que um ouvir a princípio receptivo que, eventualmente, se mostre inócuo, suscita a questão da segurança eterna? As pessoas ficam inquietas demais com a questão da segurança eterna em função de uma má compreensão da fé. Essa parábola não trata da questão da segurança eterna; ela levanta a questão do ouvir inadequado e improdutivo. As igrejas não devem ser cúmplices ao permitir que as pessoas considerem que uma resposta inicial desacompanhada de um viver produtivo represente uma fé salvífica.



A parábola do Semeador é escatológica porque personifica a atividade de Deus a semear o seu povo restaurado por intermédio da pregação de Jesus. Sugerir que a parábola ensine como lidar com o desespero ou que ela mostre que o milagre da atividade divina<sup>169</sup> está no fracasso ou no cotidiano é desprezar a ênfase no ouvir. Essa parábola trata do ouvir que leva a um viver produtivo, e a adaptação da parábola significará a capacitação das pessoas a passarem de um mero "ouvir" da palavra — mesmo que isso ocorra com alegria — a um ouvir que as envolva por completo. As pessoas pensam que podem ter a aparência de um imponente carvalho, sem que tenham lançado raízes firmes. Quando elas se dão conta do esforço necessário para lançar essas raízes abaixo, contentam-se, normalmente, em ser meros arbustos espinhosos.

### ***"Leituras Complementares***

- Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable: A Literary Study* {A Parábola Misteriosa: Um Estudo Literário] (CBQMS 6; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1977), pp. 42-85.
- John W. Bowker, "Mystery and Parable: Mark iv.1-20" [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20] JTS 25 (1974): 300-317.
- W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus] (3 vols.; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 2:373-406.
- Craig A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* [Ver mas não Perceber: Isaías 6.9-10 na Interpretação Primitiva Judaica e Cristã] (JSOTSup 64; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989).
- Greg Fay, "Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4.1-34" [Introdução à Incompreensão: A Estrutura Literária de Marcos 4.1-34], CBQ 51 (1989): 65-81.
- R. T. France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos] (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 181-207.



- Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (2<sup>a</sup> edição; tradução de S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Soas, 1963), pp. 77-79, 149-151.
- Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé] (Berlim: Walter de Gruyter, 2001), pp. 350-414.
- Ulrich Luz, *Matthew 8—20: A Commentary* [Mateus 8—20: Um Comentário] (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), pp. 228-251.
- C. F. D. Moule, "Mark 4.1-20 Yet Once More" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais] in *Neotestamentica et Semítica: Studies in Honor of Matthew Black* [Neotestamentica et Semítica: Estudo em Honra de Mathew Black (ed. E. E. Ellis e Max Wilcox; Edimburgo: T & T. Clark, 1969), pp. 95-113.
- Klyne Snodgrass, "A Hermeneutics of Hearing Informed by the Parables with Special Reference to Mark 4" [Uma Hermenêutica do Ouvir segundo as Parábolas com Ênfase Especial em Marcos 4], BBR 14 (2004): 59-79-
- N. T. *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus], vol 2 de *Christian Origins and the Question of God* [Origens Cristãs e a Questão de Deus] (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 230-239.



# **As Parábolas do Reino Presente em Mateus 13, Marcos 4 e Lucas 13**

Qualquer número de parábolas poderia ser classificado como sendo parábolas do Reino presente e, de certa forma, todas as parábolas pressupõem que o Reino de Deus estivesse presente nas atividades de Jesus, mesmo onde o Reino não estivesse explicitamente visível. Obviamente, parábolas como a do Semeador ou as parábolas sobre Israel são parábolas do Reino presente e devem ser incluídas como parábolas do Reino em qualquer visão holística dos ensinamentos de Jesus. As parábolas abordadas neste capítulo são aquelas que Mateus e Marcos colocaram depois do Semeador para enfatizar o Reino presente. Lucas coloca as suas duas parábolas dessa coleção em um lugar diferente,<sup>1</sup> mas ao fazer isso ele enfatiza, da sua própria maneira, a presença do Reino. A expressão "Reino presente" não significa que o fim do mundo estivesse presente; mas simplesmente que as promessas das Escrituras veterotestamentárias, em especial os profetas, haviam iniciado com as palavras e ações de Jesus.

## **A PARÁBOLA DA SEMENTE (Mc 4.26-29)**

Esta parábola ocorre somente em Marcos e é uma das trezes passagens do Evangelho de Marcos que B. H. Streeter lista como não constantes em Mateus ou Lucas.<sup>2</sup> Ela é a única parábola de Marcos que não está registrada em Mateus, Lucas ou Tomé (embora o *Evangelho de Tomé* 21



pareça ser uma adaptação mais curta dela).<sup>3</sup> Os intérpretes têm sugerido que Mateus e Lucas omitiram essa parábola porque ela era enigmática e, particularmente, não muito útil, além de ir de encontro à ênfase de Lucas nas ações e na produtividade. Alguns sugerem que Mateus não a omitiu, mas a expandiu na forma da parábola do Joio e do Trigo, uma sugestão que encontra pouca fundamentação.<sup>4</sup> O motivo por que esta parábola é omitida não pode ser demonstrado.<sup>5</sup>

### ***Classificação da Parábola***

Este é um bom exemplo de uma similitude. Ela é uma comparação expandida que retrata um evento que se repete, usando predominantemente o tempo presente,<sup>6</sup> em função de uma analogia. A parábola não apresenta um enredo desenvolvido.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual a relação desta parábola com as parábolas do Semeador e a do Grão de Mostarda?
2. Será que a representação do homem é determinante? Será que ele deveria ser descrito como uma pessoa ociosa entre a sementeira e a colheita? Qual o significado da sua falta de conhecimento acerca do crescimento da semente?
3. Qual é o significado da palavra *automate* ("por si mesma")?
4. Existe alguma alusão às figuras de colheita apresentadas em Joel 3.13 (Hb 4.13) e, se houver, com que intenção? Será que a colheita se refere ao Juízo Final ou, como sugerem alguns, à época do ministério do próprio Jesus ou dos seus discípulos?<sup>7</sup>
5. A ênfase da parábola está colocada sobre o homem, sobre a semente ou sobre a colheita? Os aspectos deste relato devem ser identificados de forma que o homem se refira a Deus, a Jesus ou aos seus discípulos; os estágios de crescimento se refiram a períodos de tempo específicos; o dormir e acordar se refiram à morte e à ressurreição; e a colheita se refira ao Juízo?
6. A que ideia errada a parábola visa corrigir e qual ideia a parábola procura promover?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Joel 3 (Hebreus 4): 13
- Novo Testamento: cf. 1 Coríntios 3.6,7; Tiago 5.7,8; Apocalipse 14.14-19

### *Escritos Greco-Romanos*

- <sup>m</sup> Epíteto, *Diatr.* 4.8.38-40,43 utiliza imagens da botânica para ilustrar o desenvolvimento humano e reclama que alguns florescem rápido demais. "Permite que... colhamos quando for vontade da natureza... que a raiz cresça, a seguir, que forme a primeira junta, depois a segunda e, depois, a terceira e, então, por fim, o fruto forçosamente mostrará a sua verdadeira natureza, mesmo contra a minha vontade."

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>m</sup> *1 Clem.* 23.4,5: "Ó homens tolos, comparai-vos a uma árvore: considerai a videira, primeiro ela lança as suas folhas, depois vem o botão, depois a flor, depois a uvas verdes e, por último, o cacho maduro. Vede como o fruto da árvore amadurece rápido. Em verdade, a vontade dele há de se cumprir de forma rápida e súbita..." Praticamente a mesma redação é encontrada em *2 Clem.* 11.3.
- <sup>m</sup> *Evangelho de Tomé* 21: "Que possa haver um homem de entendimento entre vós! Depois de maduro o fruto, ele veio rapidamente com a sua foice em punho {e} o colheu".

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *b. Megillah* 14b: "Além disso, ó Judá, há uma colheita indicada para ti, na qual eu removeria o cativo do meu povo". De maneira similar *b. 'Arakin* 33a.



- *Midr. Ps. 8.1* utiliza a linguagem do juízo de Joel 3(4):12-13 com a sua menção a um lagar para explicar as palavras "pisotear o lagar" (*gittith*) Ps. 8.1. A colheita é compreendida como sendo a queda de Babilônia, mas em seguida encontramos este comentário: "Na Escritura, encontrareis a redenção descrita em quatro metáforas: como a coleta da uva; como uma colheita [novamente em referência a J1 4.13]; como uma mulher grávida; e como condimentos". *Midr. Ps. 8.8* interpreta Joel 3(4):13 como uma referência ao juízo de Deus sobre as nações. *Song Rab. 8.19* é similar.

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

O conectivo de narrativa "e disse-lhes" (*kai elegen*) é um mecanismo estilístico próprio de Marcos (que muitos atribuem à sua fonte). Ocorre sete vezes na sua seção de parábolas (4.1-34) e dez outras vezes no seu Evangelho. Marcos teria empregado esse conectivo no texto das parábolas como uma forma de fazer a ligação entre os adágios recebidos.

A introdução "Assim o reino de Deus é semelhante a ..." (*houtos estin he basileia tou theou hos*) ocorre em nenhuma outra parte, e nenhuma outra parábola começa com *houtos... hos? Houtos* ("Assim, portanto") ocorre com mais frequência no final das parábolas, na explicação (*nimshal*),<sup>9</sup> e pode ser e é usada em qualquer lugar, não em referência ao que a antecede, mas ao que a sucede. Possivelmente o tom seja de algo como "é como quando..."<sup>10</sup> É crucial decidirmos se "assim" liga a parábola de qualquer forma determinativa aos adágios precedentes, especialmente ao conteúdo da parábola do Semeador. Não acredito que isso ocorra, em particular porque "assim" é precedido por "e [ele] disse-lhes" (*kai elegen*), o que parece distanciar a oração que se segue de qualquer ligação lógica com a que a antecede. A ligação das parábolas aqui não passa do fato de todas as três utilizarem o crescimento das sementes como ilustrações do Reino.

Marcos faz a ligação do Reino somente com esta parábola e com a do Grão de Mostarda de forma explícita. (Mc 4.11 liga a parábola do Semeador ao Reino por implicação.)<sup>11</sup>

Poucas evidências apontam para a redação de Marcos, talvez com exceção de "logo" ou "imediatamente" (*euthys*)<sup>2</sup>



O versículo 26 apresenta o homem, a semente e a terra, e o restante da parábola desenvolve esses três aspectos. A parábola se concentra:

- nas ações do homem nos versículos 26b e 27a (17 palavras);
- no processo de crescimento nos versículos 27b-29a (38 palavras, das quais 10 descrevem a atividade da semente e o desconhecimento do homem a esse respeito, v. 27b, 28 descrevem a terra e o seu efeito, vv. 28, 29a); e
- nas ações do homem ocasionadas pela prontidão na colheita nos versículos 29b-c (10 palavras).<sup>13</sup>

A parábola retrata duas vezes o processo de crescimento, uma por parte da atividade da semente (a germinação e o crescimento) e outra por parte da terra (sendo que a frutificação é detalhada como "a erva, a espiga, o grão cheio na espiga, depois o fruto amadurecido e a ceifa").

Se esta for uma parábola de contraste, o contraste se dá entre a atividade do homem ao semear e colher e a atividade da semente durante o processo de crescimento. Alguns sugerem que o contraste se dá entre a atividade da semente e a inatividade do homem durante o crescimento<sup>14</sup> ou entre as duas atitudes do homem ao trabalhar e não trabalhar.<sup>15</sup> Entretanto, a parábola não enfatiza a inatividade do homem. Será que a menção do seu dormir e despertar indica que ele não fez nada mais, ou será que ela nos fala da passagem do tempo? Fico com a segunda opção.

Observe o paralelismo entre o dormir e o despertar nos versículos 27 e 38.

### ***Informações Culturais***

Não há necessidade de mencionar muita coisa aqui, salvo o fato de que no judaísmo o dia começa ao pôr-do-sol, o que explica a ordem "noite e dia" no versículo 27. Confira em Ester 4.16; Isaías 34.10.

### ***Explicação da Parábola***

Esta parábola deve ser classificada como uma das mais enigmáticas, apesar do seu objetivo geral ser claro o suficiente. Praticamente todos



concordam que a ênfase da parábola está colocada sobre o Reino presente, mas a forma como ela funciona gera incômodo entre os comentaristas. Por outro lado, essa parábola tem muito o que ensinar acerca da interpretação das parábolas e, se for levada em consideração, pode exigir mudanças na forma como as parábolas são vistas.

Como é evidente em outras passagens, o título dado à parábola interfere na forma como ela é lida.<sup>16</sup> O título tradicional, a "Semente que Cresceu em Secreto", tem a vantagem de enfatizar a semente e o seu crescimento, mas a ideia do segredo não está no texto. Outros títulos sugeridos não são tão atraentes e normalmente estão condicionados a leituras questionáveis da parábola. Dentre os títulos sugeridos temos: o "Marido Paciente",<sup>17</sup> "A Terra Autoproducente",<sup>18</sup> o "Semeador Despreocupado"<sup>19</sup> e o "Agricultor Descrente".<sup>20</sup> Mas chegamos à ênfase da parábola simplesmente por chamá-la de "Parábola da Semente".

A autenticidade desta parábola é raramente questionada.<sup>21</sup> Alguns sugerem a existência de uma coleção de parábolas da semente anterior a esta adaptação de Marcos,<sup>22</sup> mas, embora essa sugestão seja plausível, isso não pode ser provado. Algumas pessoas se sentem tentadas a excluir a introdução do versículo 26,<sup>23</sup> e algumas questionam a autenticidade da referência à ceifa no versículo 29.<sup>24</sup> Essas sugestões são baseadas mais na forma como esses elementos se encaixam com suposições prévias acerca do Reino do que em fatos concretos. Na prática, a ceifa é uma consequência do processo de crescimento, pois é chegado o momento de maturação do fruto. A maioria das pessoas aceita a unidade da parábola na forma como Marcos a apresenta e encontram pouca evidência de uma modificação influenciada pelo estilo de redação de Marcos.<sup>25</sup>

Marcos apresenta a parábola sem uma indicação do público ouvinte e nenhum indício deste público é encontrado desde a referência aos discípulos em 4.10. Os versículos 33,34 indicam, entretanto, que as parábolas nos versículos 26-32 foram contadas às multidões e, embora isso seja, talvez, uma surpresa, é esse público que deveríamos pressupor.

### *Principais Opções de Interpretação*<sup>26</sup>

A alegorização medieval considerava que esta parábola se referia a Cristo implantando a divina semente no coração humano, sendo que o



crescimento representaria o desenvolvimento da obra de Cristo e a ceifa seria um indicativo do juízo.<sup>27</sup>

A interpretação liberal mais antiga considerava que a parábola descrevia a evolução gradual do Reino de Deus na sociedade humana.<sup>28</sup>

Algumas pessoas consideram que a ceifa se refere ao final apocalíptico dos tempos. A ênfase estaria, então, em um fim iminente ou no nosso comportamento diante da demora.<sup>29</sup>

Essa parábola também é compreendida como uma referência à posição imediata de Jesus como aquele que está em um campo pronto para ser colhido. A semente e o crescimento mostram a atividade antecipada de Deus ao longo da história.<sup>30</sup>

Alguns consideram que a parábola foi contada para aplacar a impaciência dos discípulos ou dos zelotes que não estavam satisfeitos com o andamento das coisas no ministério de Jesus.<sup>31</sup>

A parábola é frequentemente compreendida como uma representação de que o Reino de Deus é um evento miraculoso, e não o resultado da atividade humana.<sup>32</sup>

Um pequeno número considera que a parábola enfatiza que o tempo nos foi dado.<sup>33</sup>

Alguns enxergam a semente como a Palavra, e como resultado o proclamador está livre de preocupações já que o poder é inerente à Palavra e cumprirá o seu objetivo.<sup>34</sup>

A maioria dessas opções não são mutuamente excludentes. As interpretações divergem em função de diferenças acerca de qual deva ser o aspecto principal da história. Se considerarmos que a semente está no centro, entenderemos que a parábola trata ou da confiança na proclamação da Palavra ou da certeza acerca da colheita. Se nos concentrarmos no semeador, o significado será procurado na inatividade do homem ou na sua inatividade na época da ceifa. Obviamente o determinante aqui será uma decisão acerca de quem o homem da parábola representa. Se nos concentrarmos na terra, o significado será encontrado no fato de o homem não produzir o crescimento. Se o crescimento em si for enfatizado, então, o desenvolvimento do Reino passa à dianteira. Entretanto, o isolamento de um aspecto nos leva à distorção e todos os elementos precisam ser levados em consideração. Como já vimos em outras parábolas, uma introdução do tipo "o reino é semelhante a um homem" precisa ser compreendida em termos de o Reino ser semelhante *a todo o processo* narrado pela parábola,<sup>35</sup>



## *A Resolução das Questões*

1. *Qual a relação desta parábola com as parábolas do Semeador e a do Grão de Mostarda?* Diversos eruditos consideram que esta parábola forma um par com a do Grão de Mostarda e tem por objetivo passar uma mensagem similar. Alguns vêem a similaridade no contraste entre o início singelo e a abundância da colheita.<sup>36</sup> G. Caird considera que a parábola do Grão de Mostarda nos dá uma pista para uma interpretação escatológica percebida, a qual supõe que o clímax da parábola não está em um evento apocalíptico no fim da história, mas no sucesso da missão mundial da igreja.<sup>37</sup> Outros, por sua vez, apontam para a conexão com o Semeador e vêem essa parábola como uma repetição dos seus temas, de forma que a ênfase, então, estaria no poder da Palavra e do discipulado que disso resulta.<sup>38</sup> É muito clara a existência de uma ligação entre as três parábolas de Marcos 4 na medida em que todas falam de sementes, do semear e da terra (*ge*), mas isso não significa que todas têm a mesma mensagem ou operam da mesma maneira. Além disso, Mateus e Lucas, obviamente, juntaram a parábola do Grão de Mostarda com a do Fermento, e não com a da Semente. Em vez de forçarmos essa parábola a se conformar a uma das outras, cada uma delas deve ser compreendida por si mesma. Eu sugeriria, entretanto, que todas as três tratam do mesmo problema: Por que as coisas têm a aparência atual se o Reino, na verdade, já está presente? Fora isso, não existe uma relação direta com as outras parábolas e elas não nos fornecem a chave para a interpretação desta.

2. *Será que a representação do homem é determinante? Será que ele deveria ser descrito como uma pessoa ociosa entre a sementeira e a colheita? Qual o significado da sua falta de conhecimento acerca do crescimento da semente?* Esta similitude, bem como todas as parábolas, apresenta a sua argumentação de forma ordenada. O homem semeia, dorme e desperta, e usa a foice. Os intérpretes normalmente concluem, a partir disso, que a ênfase está na inatividade do homem. Os agricultores fazem muito mais do que lançar a semente. Eles lavram o solo, capinam, irrigam e protegem as plantas. Tudo isso se faz necessário para que haja a ceifa. Em função da omissão dessas tarefas na história, muitas pessoas chegaram a vários tipos de conclusões: que a parábola é irrealista, que o agricultor é incompetente ou preguiçoso e que a ênfase da parábola estaria na sua inatividade. A partir dessas suposições, algumas pessoas passaram a considerar que a parábola



ensina a passividade, uma indiferença pomposa de forma que os superativistas aprendam a esperar em Deus, a esperar com uma atitude despreocupada, ou a tirar tempo para dormir e descansar, ou até mesmo que as pessoas que ouvem a Palavra não necessitam de mais nenhum tipo de alimento ou cuidado da parte de Jesus.<sup>39</sup> Estas conclusões, evidentemente, estão fora de cogitação e não passam no teste da comparação com os outros ensinamentos de Jesus não mencionados nas parábolas. Não podemos supor que o agricultor ficou inativo, pois o comentário acerca do "dormir e levantar de noite ou de dia" é mais bem compreendido como uma marcação da passagem do tempo.<sup>40</sup> A incapacidade do homem em ajudar no crescimento é um pressuposto da narrativa, mas não o seu tema. A concentração na inatividade do homem — que não é mencionada — significa determinar erroneamente o sentido da parábola a partir de algo que não consta dela.<sup>41</sup> As implicações da falta de ênfase na atividade do homem precisa ser tratada adiante.

O fato de o homem desconhecer a forma como o crescimento ocorreu reforça o fato de que o processo de crescimento não dependia dele e ia além do seu entendimento e, apesar disso poder ter suas implicações, não faz parte do cerne da parábola. As tentativas de se ligar o desconhecimento do homem com o desconhecimento de Jesus acerca da época da *parousia* (Mc 13.32) ou à cegueira dos discípulos em Marcos são injustificadas.<sup>42</sup> A figurado homem não é o aspecto determinante da parábola.

3. *Qual é o significado da palavra automate ("por si mesma")?* *Automate* é um termo utilizado para aquilo que acontece de forma espontânea, tal como o crescimento durante um ano sabático (Lv 25.5,11) ou à abertura espontânea de uma porta (At 12.IO).<sup>43</sup> Claramente, o termo aqui não se refere ao crescimento sabático, pois o homem lança a semente.<sup>44</sup> Refere-se àquilo que cresce ou acontece sem a intervenção humana. Ele não necessariamente significa "algo efetuado por Deus" ou designa que tal acontecimento foi "milagroso",<sup>43</sup> tampouco a palavra é, necessariamente, um termo escatológico. Contudo, *automate* é uma palavra-chave — talvez a palavra chave — para a compreensão da parábola. A terra "automática" produz o crescimento. Apesar de a passividade do homem não ser enfatizada, esta palavra reforça o fato de o crescimento ocorrer independentemente da intervenção humana.

A parábola não está ensinando como os homens devam agir; mas como as coisas funcionam no Reino. Tal como a semeadura inicia um



processo aparentemente espontâneo, também o Reino é semelhante a um processo de crescimento que culminará, automaticamente, na colheita. É justo concluirmos que o Reino não depende do esforço humano, mas esta não é uma conclusão que muitos, no primeiro século, teriam contestado.<sup>46</sup>

4. *Existe alguma alusão às figuras de colheita apresentadas em Joel 3.13 (Hb 4.13) e, se houver, com que intenção? Serd que a colheita se refere ao Juízo Final ou, como sugerem alguns, ã época do ministério do próprio Jesus ou dos seus discípulos?* Alguns procuram evitar qualquer alusão a Joel ou a vêem como algo presente apenas em uma segunda expansão, porque a referência ali é a uma ceifa na forma de juízo sobre as nações, ao passo que aqui a ceifa é vista como algo positivo.<sup>47</sup> Várias pessoas argumentam, de forma legítima, que a alusão a Joel pode ser somente um uso evocativo da linguagem da ceifa sem qualquer intenção de demonstrar a mesma coisa.<sup>48</sup> Como indicamos anteriormente, a imagem da ceifa é praticamente exigida pelos estágios detalhados do crescimento. Seria estranho listarmos esses estágios e deixarmos de lado a ceifa. Não existe nenhuma razão objetiva para desconsiderar a linguagem do "uso da foice", que é, *de fato*, uma alusão a Joel. A foice e a linguagem da ceifa descrevem o Juízo Final em Apocalipse 14.14-20 e a alusão a Joel 3.13 ali é certa em função da presença da linguagem utilizada por Joel de "descer e pisotear a colheita que já enchia o lagar". Penso que não podemos fugir dessa ligação entre Joel 3(4); 13 e Marcos 4.29, como podemos ver em uma comparação entre as passagens:

|               |                                                                                                                            |
|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Joel 4.13     | <i>silhü magal ki basal qasâr</i><br>"Lançai a foice, porque já está madura a seara"                                       |
| LXX Joel 4.13 | <i>exaposteilate drepana hoti paresteken trygetos</i><br>"Lançai foices porque a colheita está aqui"                       |
| Marcos 4.29b  | <i>euthys apostei lei to drepanon hoti paresteken ho therismos</i><br>"mete-lhe logo a foice, porque está chegada a ceifa" |

O fato de Marcos ter sido influenciado pela LXX ou fazer uma alusão ao texto hebraico pode ser objeto de debate,<sup>49</sup> mas a alusão ao texto é nítida. Outras referências fazendo uso das imagens da ceifa e da foice também apontam para o juízo.<sup>50</sup>



Jesus utilizou a imagem da ceifa para se referir ao seu próprio ministério (Mt 9-37-38; Lc 10.2; Jo 4.35) e ao juízo futuro (Mt 13.30,39). Alguns, dentre eles talvez C. H. Dodd seja o mais notável, consideram que aqui Ele esteja se referindo à colheita que está ocorrendo no seu próprio ministério.<sup>51</sup> Isso parece improvável porque a citação de Joel aponta mais naturalmente para o Juízo Final, por que *hotan* ("quando") parece indicar o futuro,<sup>52</sup> e porque o objetivo da parábola é explicar porque a chegada do Reino não é mais óbvia, o que não se encaixaria caso a intenção fosse apontar para uma colheita bem-sucedida no presente. De forma especial, este passa a ser o caso se a parábola apresentar qualquer tom estimulando a paciência.<sup>53</sup> O objetivo da alusão, portanto, é apontar para o Juízo Final.

5. *A ênfase da parábola está colocada sobre o homem, sobre a semente ou sobre a colheita? Os aspectos deste relato devem ser identificados de forma que o homem se refira a Deus, a Jesus ou aos seus discípulos; os estágios de crescimento se refiram a períodos de tempo específicos; o dormir e acordar se refiram à morte e à ressurreição; e a colheita se refira ao juízo?* Apesar de as ideias de Jilicher e de alegações de rejeição das alegorias, os estudiosos continuam alegorizando os textos. Essa parábola já foi alegorizada em várias direções, chegando até mesmo a ideias absurdas. Para C. H. Dodd, Deus é aquele que semeia na sua graça preveniente, os estágios de crescimento se referem à era do Antigo Testamento e a ceifa aponta para a crise no ministério de Jesus.<sup>54</sup> Para outros a semente é identificada com a palavra e a semeadura com o ministério de João Batista, de Jesus e dos discípulos.<sup>55</sup> Alguns entendem o semeador como sendo Jesus e o "dormir e despertar" como uma referência à morte e ressurreição de Cristo, chegando a considerar a semeadura no solo como uma referência ao sacrifício do Filho do Homem.<sup>56</sup> Outros consideram que o Semeador pode ser Deus, os discípulos, ou ambos.<sup>57</sup> O desconhecimento do homem é compreendido tanto como uma referência ao desconhecimento de Cristo acerca do tempo da *parousia* (13-32) quanto como uma referência à cegueira dos discípulos.<sup>58</sup> Os estágios de crescimento são considerados com uma alusão ao crescimento das massas ao redor de Jesus ou ao tempo do ministério de Jesus, o tempo do ministério da igreja e a *parousia*?<sup>9</sup>

Esse tipo de identificação nos coloca rapidamente em maus lençóis. O desconhecimento do homem dificilmente se enquadraria com o que



Marcos diria acerca de Deus ou de Jesus, e a parábola não se refere à necessidade de os discípulos proclamarem o Reino e esperarem em Deus. As conclusões tiradas a partir desse tipo de identificação simplesmente não funcionam. Será que Deus ou Jesus não estariam envolvidos ou interessados no crescimento do Reino?<sup>60</sup> Em função da dificuldade gerada pelas identificações, R. Guelich defendeu que o semeador dos versículos 26,27 e o ceifador divino do versículo 29 não eram a mesma pessoa, uma diferenciação postulada há muito tempo por alegoristas medievais.<sup>61</sup>

Estas abordagens são um misto de alegorização com teologização. Por intermédio das analogias, procuramos as correspondências; e se o cérebro tem dificuldade em encontrá-las, ele as cria. Além disso, as pessoas procuram fazer com que cada parábola represente um quadro teológico completo, um quadro que se encaixe com as suas próprias suposições teológicas. Só que as parábolas não nos fornecem representações completas, tampouco quadros completos acerca de pressupostos teológicos. Até aqui devemos saber que nem todas as parábolas funcionam da mesma forma e que cada uma delas precisa ser tratada na sua especificidade. Algumas apresentam múltiplas correspondências e outras não. Algumas utilizam metáforas já consagradas, só que as metáforas sempre podem ser utilizadas de maneiras diferentes. A determinação de onde uma imagem apresenta uma correlação direta (tal como a tempestade com o juízo de Deus na parábola dos Dois Fundamentos ou a vinha com o relacionamento de Deus com o seu povo) e onde ela não tem (tal como o homem desta parábola) é crucial para uma interpretação correta. Apesar de nenhuma "fórmula de abordagem" resolver os nossos problemas, parece claro que as similitudes, as narrativas indiretas simples e as parábolas do tipo "qual de vós" não funcionam com base na identificação com referenciais exteriores, ao passo que as parábolas narrativas mais extensas dependem do reconhecimento de tais referenciais. Todos esses formatos de parábolas são analogias, mas as similitudes são mais ordenadas no cumprimento da sua tarefa. O homem dessa parábola não representa ninguém,<sup>62</sup> e o entendimento da analogia não exige a identificação do homem, da mesma forma que a parábola do Fermento também não exige a identificação da mulher em Mateus 13.33; Lucas 13.21 (ou outras personagens nas similitudes). A analogia não se dá com um aspecto (tal como o homem), mas com o processo como um todo. As imagens podem despertar ressonâncias, como a ceifa o faz com Juízo Final, mas



os aspectos individuais "não representam coisa alguma". Não podemos defender de forma legítima que o tema predominante seja a semente ou a ceifa, pois para se chegar à mensagem exige-se a consideração do processo completo. O Reino é semelhante a um fazendeiro que semeia, segue a sua vida e a terra "automaticamente" produz uma planta e os seus frutos, depois vem a colheita.

6. *A que ideia errada a parábola visa corrigir e qual ideia a parábola procura promover?* Existe um consenso geral de que as "parábolas acerca do crescimento" (a do Semeador, a da Semente e a do Grão de Mostarda, a do Fermento, e a do Joio e do Trigo) respondem a perguntas e desafios à proclamação do Reino feita por Jesus.<sup>63</sup> Para o anúncio que Jesus fez da salvação e da presença do Reino (por exemplo, Mt 12.28; Mc L 15;4.11) a resposta óbvia estaria onde? Poderia Jesus ser aquele que viria se as expectativas acerca do Reino e da redenção de Israel não se concretizassem? Como poderia esse pregador itinerante e o seu pequeno grupo de discípulos ser o Reino? Algumas pessoas consideram que Jesus está se referindo às ideias do Reino e aos desejos ativistas dos zelotes e fariseus,<sup>64</sup> mas apesar de esta parábola poder ser aplicada a esse tipo de concepção errônea, esta não parece ter sido a sua origem. Se as pessoas esperavam a libertação do jugo romano, a remoção do mal, o estabelecimento da justiça e a bênção material (como por exemplo, *Pss. Sol.* 17—18), essas coisas não estavam acontecendo em escala satisfatória, mas um tema da parábola é que a vinda do Reino é mais completa do que isso. A partir da parábola as pessoas teriam que ampliar o seu entendimento acerca do Reino que abrisse espaço para o seu caráter não tão óbvio, bem como para certo intervalo de tempo que proporcionasse o seu estabelecimento completo.

A importância dessa parábola é, normalmente, desprezada para fins de compreensão do ensino escatológico de Jesus. No capítulo sobre as parábolas da escatologia futura a visão geral do ensino escatológico de Jesus indicará a expectativa que Jesus tinha de um intervalo entre os eventos da sua vida e os eventos do final dos tempos. É óbvio que esta parábola, cuja autenticidade dificilmente é questionada, assume essa visão no sentido de que prenuncia certo espaço de tempo entre a aparição presente de Jesus e a aparição do Reino no final dos tempos. O Reino envolve a passagem do tempo.<sup>65</sup> Não ficamos com nenhuma pista acerca de quanto tempo isso poderá durar, mas essa parábola deveria, no míni-



mo, refrear qualquer ênfase exagerada em uma chegada súbita do Reino. Esta e outras parábolas supõem, pelo menos, dois estágios no Reino, um tempo de sementeira e crescimento e um tempo de ceifa ou colheita.<sup>66</sup>

A ideia promovida pela parábola inclui, no mínimo, três itens: a presença do Reino, um tema mais presumido do que explicitamente ensinado, o que, por si só, é um fato significativo; um intervalo de tempo para o seu crescimento; e a certeza da colheita. A sementeira ocorreu no ministério de Jesus, um tema expressado pelo uso do tempo aoristo (do grego). O crescimento e a colheita são ambos enfatizados pelo uso do tempo presente, a quantidade de espaço que lhes foi dedicada e, no caso da ceifa, o uso da palavra "logo". *O ministério de Jesus inaugurou uma sequência de ações que levavam à plenitude do Reino de Deus de forma tão certa como a sementeira desencadeia um processo espontâneo que culmina com a colheita*. Mesmo que esteja oculto (cf. 4.22) e não seja reconhecido, o Reino está presente e será plenamente revelado no tempo de Deus.<sup>67</sup> A mensagem não é simplesmente que o Reino está a caminho, já que a maioria dos judeus tinha essa expectativa, mas a parábola afirma que o processo do Reino já está em andamento com o ensino e com a obra de Jesus, bem como que a gloriosa revelação do Reino tem o seu início, e está diretamente ligada àquilo que Ele está fazendo.<sup>68</sup>

Os intérpretes normalmente se esquivam diante da ideia do crescimento do Reino em função da antiga ideia evolucionária do progresso da humanidade em direção ao Reino final e porque o judaísmo e Jesus, em outras partes, não ensinam nada a respeito de um Reino em desenvolvimento.<sup>69</sup> Entretanto, mesmo que rejeitemos corretamente qualquer ideia acerca de uma linha contínua, de desenvolvimento evolutivo, esta parábola, a do Grão de Mostarda e a do Fermento, definitivamente, continuam concentradas no tema do crescimento. O Reino proclamado por Jesus necessariamente envolve crescimento, mesmo que o seu ensino não detalhe a forma como esse crescimento ocorre. Na verdade, a parábola diz: "O que você enxerga não é tudo o que vai acontecer antes da vinda do Reino, que é certa".<sup>70</sup>

A parábola não se refere àquilo que os seres humanos poderiam ou deveriam fazer. A "terra automática" produz o crescimento. O Reino é de Deus e os homens não compreendem nem causam o seu processo,<sup>71</sup> mas esse processo é tão inevitável quanto é inevitável que uma semente cresça e produza frutos para a colheita. A parábola,



então, assume um tom otimista; apesar das aparências, as pessoas podem ficar confiantes de que aquilo que teve o seu início com Jesus continuará até a plena concretização do Reino. Embora não sejam mencionadas no texto, a paciência e o ânimo são resultantes da compreensão dessa parábola.<sup>72</sup>

### ***Adaptação da Parábola***

Nem todas as parábolas representam uma lição prática marcante, e os intérpretes precisam se contentar em deixar com que a parábola cumpra o seu objetivo sem que seja forçada a nada mais. Esta parábola não instrui as pessoas acerca do que elas devem ou não fazer e, portanto, não se deve buscar nelas temas como obras de justiça nem se deve enxergá-las de uma perspectiva psicológica como, por exemplo, afirmando-se que abordam o problema das pessoas viciadas em trabalho,<sup>73</sup> tampouco devem ser vistas como um incentivo à passividade. Ela também não deve ser espiritualizada a fim de que se torne uma hipótese desenvolvimentista da vida espiritual, nem fala a respeito do poder da pregação.<sup>74</sup> As pessoas precisam se lembrar de que esta é uma parábola do Reino. As reivindicações acerca da presença do Reino não são mais enfáticas nos nossos dias do que o foram no passado. As pessoas podem continuar tendo a certeza de que, apesar das aparências, o processo do Reino já foi iniciado e alcançará o seu objetivo. Apesar de as pessoas seguirem as suas rotinas diárias, o Reino continua presente e em ação, e a ceifa de Deus, juntamente com o seu juízo, decerto virão. Os seres humanos não têm qualquer participação na chegada do Reino; eles são servos do Reino, não a sua causa. A parábola ilustra as atitudes apropriadas diante do Reino e da sua colheita escatológica: a paciência — ele virá quando o tempo de Deus estiver amadurecido, confiança apesar das aparências porque Deus é aquele que age e consolo ao saber que tudo está nas mãos de Deus. Essas atitudes não estão explícitas na parábola, mas são deduções lógicas daquilo que ela ensina.

### ***Leituras Complementares***

Aloysius M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (O



- Reino Oculto: Um Estudo Crítico-Redacional das Referências ao Reino de Deus no Evangelho de Marcos] (Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of America, 1972), pp. 106-122.
- Nils, Dahl, "Parables of Growth" [Parábolas Temáticas sobre o Crescimento] in *Jesus in the Memory of the Early Church* {Jesus na Memória da Igreja Primitiva] (Minneapolis: Augsburg, 1976), pp. 141-166.
- C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino] (Londres: Nisbet, 1936), pp. 176-180.
- Jacques Dupont, "Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule (Mc 4.26-29)", in *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kíimmel zum 70. Geburtstag* (ed. E. Earle Ellis e Erich Grässer; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 96-108.
- Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* [Marcos: Um Comentário à sua Apologia da Cruz] (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 219-226.
- Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] (Macon, Ga.: Smyth Sc Helwys, 1999), pp. 100-122.
- Eckhard Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 119-171.

## **O Joio E O TRIGO**

(Mt 13.24-30, 36-43)

Esta parábola é uma das três únicas que recebem uma interpretação detalhada e, junto com a do Semeador, é a única que recebeu um título. A interpretação alegórica detalhada nos versículos 36-43 é dada em resposta ao pedido que os discípulos fazem por uma explicação. A interpretação termina, tal como ocorre com algumas parábolas e outros provérbios,<sup>75</sup> com um chamado para que o ouvinte preste atenção ao que foi dito, o que reforça a importância da parábola para Mateus e serve com um alerta para que a sua mensagem



seja levada a sério. A parábola está separada da sua interpretação pela parábola do Grão de Mostarda, pela do Fermento e por uma breve declaração acerca do objetivo das parábolas. As diferenças entre a parábola e a sua interpretação em Mateus fazem desta uma das parábolas mais difíceis.

## ***Classificação da Parábola***

Esta é uma parábola narrativa duplamente indireta. Ela apresenta um enredo desenvolvido e é introduzida por uma declaração explícita de que o Reino é semelhante ao processo narrado por ela.

## ***Questões que Exigem Atenção***

1. Teria esta parábola derivado de outra parábola anterior e mais curta, semelhante à parábola da Rede ou da parábola da Semente?
2. Qual a relação entre o *Evangelho de Tomé 57* e a parábola de Mateus?
3. Seria esta uma história realista sobre a vida agrícola, ou os seus vários aspectos não passam de alegorias artificialmente inventadas?
4. A parábola trata do caráter misto da Igreja, como normalmente se considera? Não seria ela a respeito da natureza mista das pessoas que, inerentemente, inclui tanto o bem quanto o mal?
5. Esta parábola estaria refletindo um conflito entre a igreja de Mateus e a sinagoga?
6. Será que esta parábola tem alguma relação com a postura de não-retaliação de Jesus ou com o seu convívio com os publicanos e pecadores? Quem ou o que é simbolizado pela semente que é plantada pelo inimigo?
7. Esta parábola responde a qual pergunta?
8. Será que "Senhor" (v. 27), *kyrie*, que também pode ser traduzido como "mestre", tem um significado cristológico?



9. Será que a parábola e a sua interpretação provêm originalmente de Jesus, ou será que uma delas, ou ambas, é criação de Mateus ou da sua tradição?
10. Qual é a relação entre o Reino dos céus (v. 24), o mundo (v. 38), o Reino do Filho do Homem (v. 41) e o Reino do Pai (v. 43)? Será que "o reino do Filho do Homem" é uma referência à Igreja? Será que esta parábola nos fala acerca da relação entre o Reino, a Igreja e o mundo?
11. O que esta parábola nos ensina?

## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

- <sup>9</sup> Antigo Testamento: Daniel 3.6; 12.3; Sofonias 1.3; Malaquias 4.1,2 (no hebraico 3.19,20)
- Novo Testamento: Mateus 15.12,13; 24.30,31; 25.31-33; 1 Coríntios 4.5

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Wis 4.3: Os filhos dos ímpios são descritos como sementes ilegítimas.
- 1QS 3.19-23 descreve os espíritos da verdade e do engano que habitam na humanidade. "Da fonte da luz fluem as gerações da verdade e das nascentes da escuridão, as gerações do engano. E na mão do Príncipe das Luzes está o domínio *\mmsli\* sobre todos os filhos da justiça; eles trilham um caminho de luz. E na mão do Anjo das Trevas está o domínio completo sobre todos os filhos do engano; estes trilham caminhos de escuridão. Do Anjo da Escuridão flui a corrupção de todos os filhos da justiça... e suas obras ofensivas estão sob o seu domínio conforme os mistérios de Deus, até o seu momento {ou "fim", *qsó\,,*."
- 1Qs 4.15-26 descreve as duas divisões (os filhos da verdade/da luz e os filhos do engano/das trevas) que Deus fez entre os seres humanos até o último momento (*qs*), o momento da visitação, no qual Ele obliterará a injustiça.



- 1QM 1.8,9: "E [os filhos da justiça] resplandecerão em todos os confins da terra, e continuarão resplandecendo até o final de todos os períodos de escuridão; e no tempo de Deus, a magnífica grandeza de Deus resplandecerá por toda a eternidade, para que todos os filhos da luz tenham paz e bênção, glória e alegria, e para que sejam muitos os seus dias.
- Fílon, *Prov.* 2.35-36 analisa a demora do castigo divino,
- Fílon, *Leg.* 3.106 afirma que Deus não castiga imediatamente os pecadores, mas lhes dá tempo para se arrependerem.
- *Pss. Sol.* 17.21-32: Espera-se que o Messias "... purifique Jerusalém dos gentios... expulse os pecadores do meio da herança; esmague a arrogância dos pecadores...; destrua as nações que não têm lei...; diante da sua advertência as nações fugirão da sua presença; e ele condenará os pecadores por causa do pensamento dos seus corações. Ele reunirá um povo santo que será guiado na justiça... Ele não tolerará que os injustos nem ao menos repousem no meio deste povo... o forasteiro e o estrangeiro não viverão mais perto dele... Não haverá injustiça entre eles nos seus dias, pois todos serão santos e o seu rei será o Senhor Messias".
- 4º *Esdras* 4.28-32: "Pois o mal pelo qual perguntas foi semeado, mas o tempo da sua colheita ainda não chegou". Portanto, se o que foi semeado não for colhido e se o local onde o mal foi semeado não passar, o campo onde o bem foi semeado não virá. Pois uma semente de maldade foi semeada no coração de Adão desde o princípio e veja quanta impiedade ela produziu até o momento — e ainda produzirá até que chegue o tempo da separação!
- 2º *Bar* 70.2: "Vede, os dias estão chegando e isto há de acontecer quando o tempo do mundo estiver amadurecido e for chegada a hora da ceifa da semente dos bons e dos maus..."
- *X Ab.* A 10-14: Esta passagem descreve o arcanjo Miguel levando Abraão em uma carruagem por cima de toda a terra de forma que ele pôde ver tudo o que nela acontecia. Quando ele viu os pecadores ele chamou sobre eles a destruição, até que uma voz do céu o fez parar por causa da sua falta de misericórdia. Deus não deseja destruir, mas posterga a morte a fim de que as pessoas possam se arrepender. Abraão obteve permissão para testemunhar o processo de julgamento no qual os anjos conduzem as almas para



o juízo e executam as decisões. Abraão orou pelas almas que ele destruiu anteriormente e elas foram restauradas.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- Hermas, *Sim.* 5.2.1-10 registra uma parábola na qual um homem tinha uma vinha em um campo e um servo que era responsável por cercar a vinha. Quando o servo completou a cerca, começou a retirar toda erva daninha. O seu senhor ficou tão contente a ponto de reunir o servo com os seus filhos para uma grande festa. Depois de uma extensa análise acerca da dificuldade de se interpretar esta parábola e de pedidos de explicação (5.3,4), não muito diferente do que ocorre na separação da parábola e sua interpretação em Mateus, 5.5.1-5 nos apresenta uma interpretação detalhada de cada um dos elementos da história. O campo é o mundo, o Senhor do campo é o Criador, o servo é o Filho de Deus, as vinhas são as pessoas que Ele plantou, as cercas são os anjos que ajudam as pessoas, as ervas daninhas são as iniquidades dos servos de Deus e a comida da festa são os mandamentos. Esta parábola pode ter sido influenciada pela parábola do Joio e do Trigo de Mateus.
- *Evangelho de Tomé* 57: "Jesus disse: O reino do Pai é semelhante a um homem que tinha [boa] semente. Veio o seu inimigo à noite (e) semeou uma erva daninha no meio da boa semente. O homem não permitiu que a erva daninha fosse arrancada. Ele disse: "Não faças isto para que ao arrancardes [literalmente "para que ao arrancarmos} a erva daninha não aconteça de arrancardes junto o trigo. Pois no dia da ceifa a erva daninha haverá de aparecer; e ela será arrancada e lançada ao fogo".

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. KiVayim*: "O trigo e a erva daninha não são considerados Espécies Diferentes". Cf. as leis contrárias à semeadura de um campo com dois tipos de sementes em Levítico 19 19 e Deuteronômio 22.9.



- *m. Terumot* 2.6: uma oferta alçada é válida mesmo quando for feita a partir do pior entre dois tipos de vegetais que não sejam considerados espécies diferentes, "salvo quando o joio cresça no lugar do trigo, pois este não é alimento."
- *b. Baba Mesi'a* 83b: R. Eleazar prendeu alguns ladrões judeus para os romanos. "Por isso R. Joshua, filho de Karhah, enviou-lhe uma mensagem: 'Vinagre, filho do vinho! Por quanto tempo ainda entregarás o povo do nosso Deus para a morte!' E recebeu a resposta: Tu retiro os espinhos da vinha'. Depois do que R. Joshua replicou: 'Deixa o dono da vinha [Deus] vir e retirar por si mesmo os espinhos'".
- *Gen Rab.* 28.8: "Pois toda carne corrompeu os seus caminhos, etc. (Gn 6.12). R Juliano [Lulianus] b. Tiberius disse em nome de R. Isaac: até mesmo a terra agiu de forma lasciva; o trigo foi semeado e produziu um pseudotrigo, pois o pseudotrigo que hoje vemos veio da era do dilúvio". Existe aqui um jogo de palavras entre "agiu de forma lasciva" (*zanah*) e "pseudotrigo" (*zonin*), a *zizania* da parábola. Este jogo de palavras aparece também em *y. KiVayim* 1.3.
- *Num. Rab.* 1.4: "Israel é comparado a um monte de trigo. Tal como as medidas do trigo são contadas quando são carregadas para o celeiro... Israel também será enumerado em todas as ocasiões... A palha e o restolho, entretanto, não são numerados nem medidos. Assim, os pagãos são semelhantes à palha e ao restolho, como é dito: *Fazei deles... como o restolho diante do vento* (SI 83.14),... *Todas as nações são como nada diante dele* (Is 40.17)". Esta passagem apresenta um paralelo em *Pesiqta Rabbati* 10.3,4.
- *Num. Rab.* 4.1: "O Santo, bendito seja o seu nome, disse: Tu és precioso aos meus olhos, porque não enumerei a nenhuma das nações do mundo, mas a ti enumerei'. Isso pode ser ilustrado por uma parábola. Um rei tinha vários silos, todos continham uma grande quantidade de resíduos e estavam cheios de capim de centeio. Ele, conseqüentemente, não estava a par da quantidade armazenada em cada um deles. Entretanto, ele tinha um silo específico que considerava ser de primeira qualidade. E ele disse a um dos membros da sua casa: 'Aqueles silos estão cheios de resíduos e estão cheios de capim de centeio. Portanto, não



dêem muita importância à quantidade neles armazenada. Entretanto, com relação a este, verifiquem quantos *kors*, quantas sacas e quantos *modii* ele contém'. Assim, 'o rei' é o supremo Rei dos reis, o Santo, bendito seja o seu nome; o silo é Israel — *Ah! Malhada minha, e trigo da minha eira!* (Is 21.10)... O Santo, bendito seja o seu nome, então, disse a Moisés: 'Os adoradores de ídolos são os grãos sem valor' ... (Is 33.12). Portanto, não dêem muita importância ao número deles. Israel, entretanto, é povo justo; é composto por trigo digno de estocagem..."

» *Song Rab.* 7.3.3: Uma parábola demonstra que Israel é o trigo plantado por Deus (Jr 32.41) e as nações não são nada: "O feno, a palha e o restolho estavam discutindo entre si, sendo que cada um deles dizia que a terra havia sido semeada por sua causa. O trigo disse a eles: 'Esperem até que chegue o tempo da separação, e veremos por causa de quem o campo foi semeado'. Chegado aquele tempo, todos foram trazidos para o local da separação e o fazendeiro começou a limpeza do trigo. A palha era espalhada ao vento; o feno foi tomado e jogado na terra; o restolho foi levado ao fogo; o trigo foi colocado em um monte para ser beijado por todos os que por ali passavam, que diziam: Beijai o cereal (cf. SI 2.12). Assim, ouve-se das nações alguns declararem: 'Nós somos Israel e por nossa causa o mundo foi criado', e outros dizem: Espere até o dia em que o Santo, bendito seja o seu nome, venha e veremos por causa de quem o mundo foi criado'; e, portanto, está escrito: Porque eis que aquele dia vem ardendo como forno, etc. (Ml 3.19)". Esta passagem apresenta um paralelo em *Gen. Rab.* 83.5 e *Pesiqta Rabbati* 10.4.<sup>76</sup>

## ***Comparação dos Relatos***

O relato do *Evangelho de Tomé* é, obviamente, abreviado, não importa qual seja a sua origem. A semeadura da boa semente no campo é meramente uma suposição. A expressão de Mateus "dormindo os homens" é "à noite" no *Evangelho de Tomé*, e a partida do inimigo é presumida. Vários itens de Mateus são omitidos no *Evangelho de Tomé*: a sequência de crescimento da semente, as perguntas



dos servos, a primeira resposta do proprietário ao explicar a origem das ervas daninhas, a ordem para que se deixe as duas espécies de plantas crescerem juntas, as orientações para os ceifadores e a colocação do trigo em um celeiro. Mas a pergunta dos servos para saber se poderiam ou não arrancar o joio é incorporada. O *Evangelho de Tomé* não apresenta nenhum tipo de interpretação para a parábola.

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

A seção de Mateus na qual esta parábola aparece (9.35—16.20) fala longamente a respeito da missão de Jesus e da sua frequente rejeição. Confira, particularmente, em 12.33-37, mas a imagem da ceifa em 9.37,38 é utilizada para se referir ao ministério de Jesus, e não à consumação dos tempos.

Esta parábola vem na sequência da do Semeador e da sua interpretação, e antecede as parábolas do Grão de Mostarda e do Fermento. Juntas, essas parábolas apresentam uma visão do Reino como algo presente, mas para a nossa surpresa o mal também continua presente, e a presença do Reino ainda não é visivelmente avassaladora.

Duas outras parábolas começam da mesma forma que esta ("o Reino dos céus pode comparar-se a...", no aoristo passivo de *homoion* e na declinação dativa): Mateus 18.23 e 22.2. O aoristo passivo é, provavelmente, um indicativo da presença do Reino.<sup>77</sup> O futuro passivo de *homoion* e a forma dativa introduzem as parábolas em Mateus 7.24,26; 25.1. A forma ativa de *homoion* e a dativa introduzem as parábolas em Mateus 11.16; Marcos 4.30; Lucas 7.31; 13.18,20. Observe também "é comparado a" (*homoia estin* ou *homoios estin*) em Mateus 11.16; 13-31; Lucas 13.19; 13.33; Lucas 13.21; 13-44,45,47,52; 20.1; Lucas 6.47,48,49; 7.31,32; 13\*18,19,21. Essa linguagem é similar à introdução às parábolas rabínicas.

Depois da introdução no versículo 24a, a parábola apresenta quatro atos: a boa semeadura (v. 24b), a má semeadura (v. 25), o crescimento (v. 26), a primeira pergunta seguida da sua resposta (vv. 27,28a), a segunda pergunta seguida da sua resposta, sendo que a segunda consiste de orientações para ações presentes e uma explicação para ações futuras



(vv. 28b-30). A interpretação consiste de três partes: uma introdução narrativa (v. 36), uma lista identificando sete itens da parábola (vv. 37-39) e uma explicação apocalíptica (vv. 40-43). Vários itens da parábola não são mencionados na interpretação: o sono, a partida do inimigo, o fruto, os servos e as suas perguntas, e, por mais surpreendente que possa parecer, a resposta do proprietário para que tanto o joio quanto o trigo fossem deixados crescer juntos, que parece ser a ideia central da parábola. A lista de sete itens, a princípio, simplesmente prepara o cenário para a ênfase real da interpretação, a metáfora da ceifa ou colheita, que recebe muito mais atenção na interpretação do que na parábola em si. Sob qualquer ângulo, a interpretação vai além da parábola e modifica a ênfase ao realçar "fim/consumação (*synteleia*) do mundo" (cf. 13.39,40),<sup>78</sup> uma descrição mais detalhada dos anjos reunindo "tudo o que causa escândalo" e "os que cometem iniquidade" e atirando-os na "fornalha de fogo", bem como uma descrição dos justos resplandecendo como o sol (que não apresenta qualquer paralelo na parábola).

O verbo *syllego* (traduzido como "colher/arrancar"), que aparece nos versículos 28,29,30,40 e 41, recebe um lugar de destaque.

Vários temas desta parábola aparecem em outras partes do Evangelho de Mateus, especialmente a ênfase no "bom" e no "mau" colocados lado a lado<sup>79</sup> e a expressão "choro e ranger de dentes", referindo-se ao espanto diante do Juízo.<sup>80</sup>

Os adágios de João Batista em Mateus 3.12; Lucas 3.17 são semelhantes: "aquele que vem" guardará o seu trigo no celeiro e queimará a palha com um fogo que nunca se apagará.

Os temas e as ideias desta parábola apresentam um paralelo em outras parábolas de Jesus. Essas parábolas mostram que temas agrícolas foram retrabalhados em várias direções para demonstrar aspectos do seu ensino sobre o Reino. Os elementos em comum com a parábola do Semeador e a sua interpretação incluem o Reino, a semente feita por uma pessoa, o bem, a produção de fruto, o Maligno/Diabo e um apelo à atenção das pessoas. Juntamente com a parábola da Semente (Mc 4.26-29), esta parábola compartilha de pontos como o Reino, o homem, a sementeira (Mt: *speiranti kalon sperma*\ Mc: *bale ton sporon*), o adormecer, o broto, o fruto (Mt: *karpon epoiesen*\ Mc: *karpophorei*), a folha ou lâmina do capim, o trigo (ou grão: *sitos*) e a ceifa. A exemplo da parábola da figueira de Lucas (13.6-9), esta



parábola também menciona frutos e apresenta um diálogo entre um servo e um proprietário. As duas parábolas afirmam que nenhuma ação imediata deve ser tomada, que a lavoura deve ser deixada (*aphie-mi*) como está até o momento da colheita ou que a planta deva ser deixada (*aphiemi*) intocada por tempo suficiente para que dê os seus frutos. Ambas também apresentam o tema do juízo. A parábola da Rede de Mateus (13.47-50) é tão semelhante à interpretação do Joio e do Trigo que elas são normalmente vistas como parábolas gêmeas, posição que ignora as suas diferenças, mesmo assim percebemos os seus elementos em comum: o Reino do céu, o "reunir", o bem, "Assim será na consumação dos séculos", os anjos auxiliando no juízo, o mal, os justos, e "e lançá-los-ão na fornalha de fogo; ali, haverá pranto e ranger de dentes". A interpretação do Joio e do Trigo e da parábola da Rede engloba as parábolas gêmeas do Tesouro escondido e da Pérola com o tema do juízo escatológico.

Esta parábola junto com a do Semeador e a da Rede são as únicas parábolas que recebem uma explicação detalhada e item a item.<sup>81</sup> Para o restante das parábolas, Mateus se satisfaz em nos apresentar uma explicação curta ("Assim é ../") ou em deixar a parábola sem qualquer tipo de comentário. No caso do Semeador, a explicação de cada tipo de solo é independente das outras, ao passo que com as outras duas parábolas os aspectos funcionam em conjunto para formar uma explicação. As interpretações são apresentadas somente aos discípulos de Jesus. A estruturação e a atenção dada às parábolas do Semeador e do Joio e do Trigo sugerem que na mente de Mateus essas duas são as parábolas mais reveladoras acerca da natureza do Reino.

## ***Informações Culturais***

A maior parte das informações sobre o contexto cultural será abordada na seção que trata do aspecto realístico ou não da parábola que se segue.

Quase todos os comentaristas consideram que *zizania* ("erva daninha" ou "joio") deve ser identificada como *lolium temulentum*, um tipo incômodo de capim que se assemelha muito ao trigo, especialmente antes da maturação da planta e que pode ser o portador de um fungo veneno-



so. Caso ele seja colhido e moído junto com o trigo, a farinha resultante ficará comprometida.<sup>82</sup>

G. Dalman observou que na Palestina, uma semana antes de surgirem as espigas, as folhas das ervas daninhas já estão com cerca de dois a três milímetros e o trigo com cerca de quatro a cinco. A época das espigas, as raízes de ambos estão totalmente desenvolvidas e entrelaçadas. Dalman também relatou a observação de uma variedade de métodos entre os agricultores palestinos para lidar com as ervas daninhas.<sup>83</sup>

### *Explicação da Parábola*

Esta é uma parábola difícil, tornada ainda mais difícil pelo desacordo fundamental entre os estudiosos em questões básicas como a Hermenêutica, o método crítico e a prática eclesial. Muitos dos problemas aqui, bem como em outras partes, são causados pela tentativa de se extrair mais teologia ou instruções do que a parábola é capaz de fornecer de forma segura.

#### *Opções de Interpretação*

Historicamente, essa parábola tem ocupado um papel importante nos debates a respeito da resposta cristã ao mal, especialmente o mal que ocorre dentro da própria Igreja.<sup>84</sup> Hipólito relata que Calisto justificava atitudes negligentes diante das pessoas que se envolviam em pecado ao dizer "deixemos que o joio cresça em meio ao trigo" (Mt 13.30).<sup>85</sup> Agostinho utilizava essa parábola para rebater os donatistas (que insistiam em uma Igreja pura e não contaminada pelas pessoas que haviam negado a fé durante tempos de perseguição), mas os donatistas insistiam que a parábola era irrelevante para o debate, já que o campo no qual o joio crescia era o mundo, e não a Igreja (v. 38).<sup>86</sup> Posteriormente, para nossa tristeza, esse debate se concentrou em torno do tema da permissibilidade ou não de se exterminar os hereges.<sup>87</sup>

Esta parábola é tão difícil que algumas chegam às raias do desespero na tentativa de recuperar a intenção real de Jesus.<sup>88</sup> Apesar da dificuldade, as opções de interpretação são bastante limitadas.<sup>89</sup>



A parábola pode ser vista como uma referência à Igreja como um *corpuspremixtum* composto pelo bem e pelo mal. Normalmente, ela tem sido interpretada como instruções à igreja acerca de como tratar com os hereges dentro do seu próprio corpo.

De modo surpreendente, similar é a abordagem crítica moderna que entende a parábola como a forma encontrada por Mateus para tratar do problema da sua comunidade mista, a fim de advertir os seus leitores cristãos para que se separassem do judaísmo ou para adverti-los contra a tentativa de purificar a Igreja dos malfeitores. Tanto a abordagem crítica tradicional quanto a moderna consideram que a parábola seja um chamado à paciência ou um alerta acerca do juízo sobre a Igreja. Nenhuma delas leva em consideração o contexto do Jesus histórico, a primeira porque se preocupa principalmente com a Eclesiologia, e a segunda em função de suposições acerca de Mateus e seus procedimentos.

Uma abordagem menos comum defende que a parábola se refere ao conflito entre o bem e o mal dentro dos seres humanos.

Algumas pessoas consideram que a parábola (com ou sem a interpretação) é a explicação de Jesus acerca do motivo porque o Reino proclamado não atendeu às expectativas de glória imediata nutridas pelos judeus.

### *A Resolução das Questões*

1. *Teria esta parábola derivado de outra parábola anterior e mais curta, semelhante à parábola da Rede ou da parábola da Semente?* Hans Weder é um exemplo típico das pessoas que argumentam a favor da existência de uma versão original e mais curta para esta parábola. Nas suas estimativas, a parábola é originária de Jesus, mas estava restrita somente ao versículo 24b (sem *kalon*, "boa"), o 26 e o 30b. Esse relato se mostra paralelo ao da parábola da Rede (13.47,48).<sup>90</sup> A suposição não é somente de que as parábolas do Joio e do Trigo e a da Rede sejam "gêmeas", mas também que sejam gêmeas idênticas. Até mesmo as parábolas normalmente consideradas gêmeas, tais como a do Tesouro Escondido e a da Pérola Perdida, não se enquadram nesse perfil. Se o formato reconstruído omitir o versículo 30a (o mandamento para se deixar com que as duas plantas cresçam juntas), esta forma encurtada não passa de uma parábola de juízo. E mesmo que uma parábola assim se enquadrasse facilmente



nos ensinamentos de Jesus, a reconstrução não nos inspira confiança.<sup>91</sup> Além do mais, o mandamento para se deixar o Joio e o Trigo crescerem juntos, que muitos veriam como o elemento-chave, encaixa-se com o ensino de Jesus de que o juízo está sendo temporariamente adiado, conforme vemos em outras partes das Sagradas Escrituras, como é o caso da parábola da Figueira (Lc 13.6-9).

Uma sugestão mais comum é que esta parábola seja uma reestruturação da parábola da Semente (Mc 4.26-29).<sup>92</sup> Se aceitarmos que Mateus utilizou Marcos, então Mateus incluiu a maior parte do relato de Marcos, normalmente na mesma ordem. Porém, Mateus se desvia de Marcos 4.21-19, o material contido entre a interpretação da parábola do Semeador e a parábola do Grão de Mostarda, Mateus utiliza Marcos 4.21-25 em outros lugares do seu Evangelho, mas tanto ele quanto Lucas omitem a parábola da Semente. Estaria essa parábola ausente dos manuscritos de Marcos?<sup>93</sup> Será que a passagem era considerada demasiadamente passiva e desconsiderava a responsabilidade humana?<sup>94</sup> Essa singularidade e as palavras comuns entre a parábola do Joio e do Trigo de Marcos e Mateus, levaram à sugestão de que Mateus reescreveu a parábola de Marcos para que ela atendesse aos seus próprios objetivos. Entretanto, os paralelismos entre as duas parábolas não são tão evidentes. Termos gregos diferentes são utilizados para o processo de semeadura e para a frutificação. Com exceção dos estágios de crescimento e a ocorrência do verbo "dormir," existe muito pouco para sustentar esta posição. O fato de Jesus ter contado várias parábolas acerca de temas comuns é óbvio, temas como a abertura de contas, o achamento de algo valioso e várias práticas agrícolas. Sendo este o caso, existe pouca necessidade de tentar explicar uma parábola agrícola como sendo originada a partir de outra.<sup>95</sup>

2. *Qual a relação entre o Evangelho de Tomé 57 e a parábola de Mateus?* Apesar de algumas pessoas advogarem aqui a independência do *Evangelho de Tomé*,<sup>96</sup> esta é uma das passagens mais simples de sustentar a sua dependência da tradição sinótica. Mesmo aqueles que são, normalmente, propensos a enxergar o *Evangelho de Tomé* como um escrito independente admitem que, neste caso, ele possui mesmo uma redação tardia.<sup>97</sup> A história abreviada nele contida pressupõe os servos e a sua pergunta acerca da eliminação ou não do joio do meio da plantação e omite o mandamento para que se deixe o trigo e o joio crescerem juntos. Isso não prova uma dependência direta do *Evangelho de Tomé* aos escritos



de Mateus, mas, de fato, demonstra sua dependência de uma forma mais extensa da parábola semelhante à registrada em Mateus.<sup>98</sup> É seguro que não existe qualquer justificativa para se pensar que o relato de Mateus é derivado do de Tomé.

3. *Seria esta uma história realista sobre a vida agrícola, ou os seus vários aspectos não passam de alegorias artificialmente inventadas?* A partir de Jíilicher, as pessoas que levantam objeções à autenticidade da parábola normalmente argumentam que vários aspectos da parábola não são realistas e são, na verdade, moldados por uma realidade alegórica. Os traços a seguir são considerados irrealistas e alegóricos:

- O homem não estaria semeando o campo por si mesmo, mas a narrativa representa Jesus semeando o evangelho.
- O texto implica que outros dormiam, mas o proprietário das terras não, o que aponta para o cuidado contínuo do Senhor ressuscitado.
- A ação do inimigo é improvável, mas o proprietário, sem qualquer tipo de evidência, sabe que a culpa deve ser colocada em um inimigo. Isso é um indicativo da influência do mal sobre a igreja.
- Os servos não ficariam surpresos com a erva daninha no campo; mas, sim, se elas não tivessem aparecido. Esse detalhe somente ocorre para que a parábola possa fazer sentido.
- A erva daninha seria distinguida com antecedência, e a prática normal era a de retirar o joio numa etapa anterior do processo de crescimento. Porém, a incapacidade de se distinguir uma planta da outra e a presença tanto do joio quanto do trigo apontam para o caráter misto da Igreja.
- Os servos do homem teriam feito a colheita e não outro grupo de pessoas, só que este segundo grupo é necessário para que a ênfase seja colocada na atuação dos anjos no dia do Juízo.
- As ervas daninhas não teriam sido transformadas em fardos, mas sim deixadas no campo para serem queimadas.<sup>99</sup>

Às vezes, as parábolas apresentam aspectos irrealistas, e a acusação de falta de realismo não deve ser, necessariamente, uma ameaça à sua autenticidade. As parábolas são mesmo pseudorealistas. Além disso, as pa-



rábolas são, normalmente, estruturadas em cima da realidade que ilustram. Porém, se nesta parábola existe uma falta de correspondência com a realidade, ela ocorrem em proporção tão pequena que mal seria percebida. A maior parte dos sete itens listados acima não passam de cortina de fumaça e são resultado de uma leitura forçada do texto. As parábolas são curtas, até mesmo enigmáticas e, normalmente, deixam detalhes de lado. É comum apresentarem só aquilo que é para dar sentido à história. Observe que Lucas 14.22 simplesmente pressupõe que o servo executou as ordens do seu senhor. O fato de a parábola de Mateus afirmar "Um homem semeou boa semente no seu campo", não necessariamente significa que o homem fez por si mesmo o trabalho, da mesma forma que "um certo rei que celebrou as bodas de seu filho" (Mt 22.2) também não significa que o homem tenha feito sozinho todos os preparativos para a festa. Além disso, enquanto Mateus enxerga Jesus como o semeador, em 10.5 os discípulos são enviados com a mesma missão; logo, é difícil acomodarmos essa acusação de falta de correspondência com a realidade relativa à afirmação que diz: "Um homem semeou".

O texto também não diz que todos dormiram, menos o homem. É claro que 13.25 simplesmente significa "enquanto as pessoas dormiam", ou seja, à noite, e não guarda relação com uma suposta vigília permanente do Senhor. Este parece ser um caso no qual estudiosos estão alegorizando algo que, segundo a intenção original, não deveria ser alegorizado.

A ação do inimigo não é um acontecimento diário. No entanto, sabe-se que sabotagens em plantações acontecem por parte de inimigos. *Sib. Or* 1.396 descreve a punição e o exílio dos hebreus que foram massacrados e que tiveram o joio misturado ao seu trigo. Os romanos editaram leis proibindo esse tipo de ato, o que somente prova que isso era um problema.<sup>100</sup> Juvenal reclama daqueles que sabotaram os campos enviando gado para comer as plantações e afirma que seria quase impossível contar o número de pessoas que lamentavam essas maldades e o número de campos vendidos em função disso.<sup>101</sup>

Tanto a surpresa dos servos quanto a conclusão a que o senhor chegou presumem algo não explícito na parábola: havia muito mais joio do que trigo. Essa suposição é, novamente, típica da brevidade das parábolas. O número de ervas daninhas resultante dessa sabotagem excederia em muito uma ocorrência normal dela, e se a questão ficasse resumida



apenas ao capim naturalmente surgido na lavoura, nem a pergunta dos servos tampouco a conclusão do mestre teriam surgido.

Os dois últimos itens da lista acima também não são perturbadores. O fato de trabalhadores diurnos serem contratados para fazer a ceifa é o que se poderia esperar, tal qual o que ocorreu na parábola da dos Trabalhadores da Vinha (Mt 20.1-16; cf. 9.38; Tg 5.4). O fato de as ervas daninhas serem transformadas em fardos para a queima não deve nos causar espanto, apesar de Dalman nos relatar uma variedade de práticas na Palestina contemporânea para lidar com o capim.<sup>102</sup> A parábola pressupõe que eles eram juntados em fardos para serem usados como combustível, assim como ocorria com outros fragmentos de produtos agrícolas na Palestina da antiguidade.<sup>103</sup>

Um pouco mais difícil — a menos que sejamos produtores de trigo da Palestina — é a decisão acerca da facilidade da distinção e da remoção da erva daninha do meio do trigo num estágio precoce do crescimento da planta. Muitos admitem que ervas daninhas e trigo são quase indistinguíveis no estágio inicial,<sup>104</sup> o que é compreensível se existe apenas uma diferença de um milímetro ou dois no tamanho das lâminas das plantas. Tanto quanto se pode determinar, a prática normal seria limpar a lavoura o quanto antes possível, o que fica implícito na pergunta dos servos. A decisão de não limpar só pode estar baseada no número excessivo de ervas daninhas e no fato de que, nesse estágio do crescimento, as raízes das duas plantas estariam entrelaçadas. Mesmo num estado bem inicial, uma quantidade de erva daninha que pudesse ser identificada como obra de um inimigo não seria removida com facilidade sem que houvesse dano ao trigo.

Portanto, a acusação de que a parábola é cobertura fantasiosa para a alegoria retratada não tem fundamentação. As circunstâncias da parábola não são comuns, mas se encaixam ao contexto do século XXI.<sup>105</sup>

4. *A parábola trata do caráter misto da Igreja, como normalmente se considera?*<sup>106</sup> Não seria ela a respeito da natureza mista das pessoas que, inerentemente, inclui tanto o bem quanto o mal? Um posicionamento a esse respeito é crucial, acerca de estarmos ouvindo a pregação de Jesus para Israel ou à reformulação/criação de Mateus destinada à sua própria comunidade. Precisamos decidir se essa parábola é um relato racional de parte da pregação de Jesus a Israel ou uma profecia dEle acerca de uma situação futura que ocorreria na Igreja (a suposição implícita dos Pais



da Igreja), ou ainda uma mensagem codificada de Mateus que refletia a situação da sua comunidade, caso ele estivesse, verdadeiramente, escrevendo para uma comunidade. É preciso muito cuidado para uma leitura estereoscópica. Os evangelistas procuram nos falar a respeito de Jesus, mas eles, certamente, também visam a influenciar a igreja.

Dos muitos que afirmam que a parábola trata do caráter misto da igreja, J. Roloff assume uma posição típica ao argumentar que praticamente tudo em Mateus nos fala a respeito da sua comunidade. Os discípulos são transparentes para as comunidades de Mateus e as parábolas são a manifestação mais imediata da autocompreensão eclesial de Mateus. Nas parábolas Mateus faz uma descrição muito explícita da sua comunidade: o que ela era, de onde vinha e o Deus esperava dela.<sup>107</sup> Essa abordagem fica implícita em vários estudos, como também fica implícito o fato de Jesus estar profetizando acerca da Igreja ou se a parábola foi reformulada ou criada por Mateus. O fato de a parábola ser uma profecia acerca do futuro da Igreja não é algo impossível, mas é improvável. Nada no texto sugere que Jesus estava profetizando ou tinha em mente a Igreja e, como consequência, a maioria das pessoas que consideram que esta parábola está se referindo à Igreja deriva essa ideia de Mateus.

As pessoas que enxergam a parábola como uma descrição da igreja como uma comunidade mista de bem e mal normalmente argumentam que ela desestimula uma atitude acusatória e qualquer tentativa de se arrancar o mal da igreja e estimula a paciência até que Deus julgue ao final. Nessa abordagem, Mateus é visto como alguém que rejeita qualquer tentativa de se chegar a uma igreja pura. D. Patte chega a ponto de declarar que não podemos ser discípulos enquanto a nossa vocação for vista como a vocação negativa da luta contra o mal.<sup>108</sup> Alguns consideram que a mensagem é dirigida aos líderes da comunidade de Mateus a fim de alertá-los contra o controle pessoal das questões no caso de membros dissidentes.<sup>109</sup> A parábola, então, defenderia a paciência e a tolerância do mal na comunidade.

O apoio para essa posição — além do fato de a igreja sempre ter sido uma mistura de bem e mal — é evidenciado em passagens que rejeitam o julgamento (5.21,22; 7.1-5), em outras passagens que pressupõem a presença do bem e do mal conjugados (13.47,48; 22.10) e pelo fato de que na parábola o joio é semeado em um campo onde a boa



semente já estava presente (o mal seria semeado na comunidade, e não a comunidade no mundo maligno).

Apesar de ser, inicialmente, atraente e aceitável para muitos, não demora muito para verificarmos os problemas dessa posição. O fato de a semente maligna ter sido semeado depois da boa suscita questões acerca da cronologia da parábola, mas indica a ocorrência de respostas mais negativas à mensagem de Jesus, não necessariamente à Igreja. A ideia de passividade com relação ao mal não se encaixa bem nem na lógica, nem no contexto de Mateus. Tanto U. Luz quanto H. Hendrickx ficam constrangidos em argumentar contra a passividade que observam na parábola de Mateus, Hendrickx chega a defender que precisamos "atacar o joio".<sup>110</sup> Apesar de o Evangelho de Mateus proibir a emissão de juízo, também cria uma tensão já que outras passagens também insistem que as diferenças entre as plantas boas e as más pode ser reconhecida e que os falsos profetas — por mais enganosos que possam ser — podem ser reconhecidos (7.15-20; 12.33-37; 15.13,14; cf. 3.7-12). O fato de Mateus ter sugerido a passividade diante do mal é difícil de se conceber. Por duas vezes ele relata o ensino radical de Jesus de que a parte do corpo que gera o pecado deve ser arrancada (5.29,30; 18.8,9). Além disso, Mateus registra instruções para lidarmos com o pecado na comunidade que incluem tanto o confronto quanto a exclusão da pessoa que não se arrepende (18.15-17). Se também percebermos os alertas de Mateus acerca do juízo que virá sobre todos (inclusive os cristãos), de forma alguma veremos passividade na sua postura.<sup>111</sup> O outro fato óbvio é que a interpretação da parábola diz explicitamente que "o campo é o mundo" (13-38) e não a Igreja, um fato que não é levado em consideração por quem considera que Mateus estava se referindo a uma comunidade mista.<sup>112</sup> Apesar da popularidade da posição da igreja mista, é melhor concluirmos, como fizeram Davies e Allison, que a parábola e a sua interpretação não se referem a alguma situação ocorrida na comunidade de Mateus — nem à oposição ao seu Evangelho, tampouco ao caráter dos seus membros. Nenhuma dessas ideias é exposta na interpretação, que seria, seguramente, o lugar onde Mateus explicaria a sua mensagem. Eles, de modo correto, aconselham que "em vez de fazermos aparecer como que por magia algum tipo de *Sitz im Leben* de Mateus, o texto em si e o seu contexto literário deveriam servir de chave para a nossa interpretação".<sup>113</sup> A parábola não trata do caráter misto da igreja, mas do fato



de que os justos e os pecadores coexistem no mundo — mesmo diante da presença do Reino.<sup>114</sup> A igreja apresenta, na verdade, um caráter misto, infelizmente, mas essa parábola de Mateus não trata desse tema.

A sugestão de que a parábola ou a sua interpretação tratam da mistura de bem e mal no interior do ser humano não apresenta base suficiente para se sustentar.<sup>115</sup> O fato de os seres humanos apresentarem tanto impulsos benignos quanto malignos é inconteste, mas nem Jesus nem Mateus estão tratando desse assunto nessa passagem. Afirmar que não devemos arrancar o mal de dentro de nós mesmos não faz o menor sentido.

5. *Esta parábola estaria refletindo um conflito entre a igreja de Mateus e a Sinagoga?* Jack Kingsbury entende a pergunta dos servos acerca de retirar o joio (v. 28) como uma implicação de que a igreja de Mateus estaria seriamente empenhada com a questão de se forçar uma separação formal e irrevogável entre ela e o restante do Judaísmo. A parábola, então, nos alerta contra esta separação para que a missão cristã não seja afetada.<sup>116</sup> Para que essa proposição funcione, Kingsbury entende que o campo é Israel e a interpretação fica à parte da parábola, constituindo-se uma narrativa independente que, na verdade, não seria a explicação da parábola.

Um posicionamento com relação à comunidade de Mateus e a sinagoga é terrivelmente difícil e, de igual modo, é difícil determinar se pistas desse atrito ficam evidentes nessa parábola. Dois pontos servem para defesa dessa conclusão. O material de fonte primária anteriormente apresentado nos mostra que, pelo menos a partir da época de Wis 4.3 (150 a.C.), os ímpios eram vistos como plantas ilegítimas e que escritos rabínicos posteriores contrastam Israel como o trigo com as outras nações como as ervas daninhas.<sup>117</sup> É fácil imaginarmos os debates entre os judeus e os cristãos a respeito de quem era, de fato, o trigo verdadeiro. O paralelismo com Mateus 15.12-14 é mais consistente, pois implica que os fariseus podem ser plantas ilegítimas que serão arrancadas (*ekrizoun*) pelo Pai, este mesmo verbo grego é utilizado em 13.29, e nos dois lugares ocorre uma metáfora para o juízo divino.<sup>118</sup>

O problema é que a parábola em 15.12-14 não expressa a mesma mensagem. A parábola ordena que os servos deixem (*aphienai*) que tanto o trigo quanto as ervas daninhas cresçam juntos até o momento da ceifa e, só depois, as ervas daninhas são juntadas, e não arrancadas. Em 15.12-14 os discípulos recebem uma ordem para deixar (*aphienai*) os fariseus já



que eles eram guias cegos. Se a parábola sugere um conflito entre a Igreja e o judaísmo, está sugerindo que a Igreja não se separe da sinagoga, ao passo que 15.12-14 afirma o inverso.<sup>119</sup> Não posso eliminar a possibilidade de que a passagem se refira a um conflito entre Igreja e judaísmo, mas não tenho base consistente para recomendar essa posição.

6. *Será que esta parábola tem alguma relação com a postura de não-retaliação de Jesus ou com o seu convívio com os publicanos e pecadores? Quem ou o que é simbolizado pela semente que é plantada pelo inimigo?* PHEME Parkins sugere que a parábola promove o princípio da não-retaliação,<sup>120</sup> mas pouca coisa na parábola sugere que esta fosse a intenção e será preciso que ela presuma que o proprietário conhecia a identidade do inimigo. Mais comum é a posição de que esta parábola é a apologia de Jesus para reunir uma comunidade mista de justos e de pessoas reputadas como ímpias.<sup>121</sup> Objeções poderiam vir a partir das expectativas dos judeus (dos fariseus e dos essênios) de que o Messias arrebanharia uma comunidade pura, dos círculos influenciados por João Batista, ou dentre os próprios discípulos de Jesus. Essa abordagem enfatiza o convite aberto e incondicional de Jesus, a sua "visão humana e mais tolerante acerca do Reino",<sup>122</sup> e a sua rejeição ao separatismo. O ministério de Jesus é o tempo da sementeira, da proclamação, onde não se procuraria remover os ímpios, segundo este argumento.

É certo que o convívio de Jesus com publicanos e pecadores trouxe crítica e, claramente, tanto os bons quanto os ruins existiam entre os discípulos de Jesus. Judas e os discípulos que eram seguidores provisórios saltam rapidamente à nossa mente. A avidez dos discípulos em condenar é, de igual modo, óbvia.<sup>123</sup> Mas, apesar desse tipo de crítica poder estar relacionado à parábola (vide próxima seção), a parábola não tem a intenção de defender a associação de Jesus com publicanos e pecadores. Jesus não se referiria àqueles que Ele via como seguidores legítimos como fruto da semente lançada pelo inimigo. Chamá-los de "erva daninha" (ou "joio") é uma atitude típica de fariseus ou outros puristas da religião judaica. A parábola também não sugere que somente no Juízo serão revelados aqueles que verdadeiramente formam o joio. O joio é óbvio como joio; somente a sua remoção foi adiada até o dia do Juízo.

Uma dificuldade adicional com essa abordagem é o fato de ela enxergar Jesus unicamente como aquele que convida as pessoas para entra-



rem sem fazer nenhum tipo de exigência a elas. As condições propostas ao jovem rico (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23), as afirmações clássicas sobre o discipulado (Mt 16.24-26; Mc 8.34-37; Lc 9.23-25), bem como o Sermão do Monte refutam prontamente essa ideia.

7. *Esta parábola responde a qual pergunta?* Toda explicação de uma parábola pressupõe a existência de uma pergunta implícita à qual a parábola responde. Se a pergunta implícita à qual Jesus estava respondendo pudesse ser determinada, então o caminho da interpretação seria muito mais fácil. A determinação da pergunta implícita é uma questão de ajuste entre os fatos da parábola e aquilo que pode ser demonstrado a partir do contexto de Jesus dentro do judaísmo. Nas linhas acima já rejeitei a possibilidade de que a pergunta implícita por trás dessa parábola seja uma destas:

- O que a Igreja deveria fazer com as pessoas más que a compõem?
- A igreja deveria se separar da sinagoga?

ou

- Por que Jesus aceita pessoas impuras dentro da sua comunidade?

Tal qual ocorre com a parábola do Grão de Mostarda e do Fermento, esta parábola trata do mistério do Reino, o fato de que o Reino está presente, mas de uma forma que foge às nossas expectativas. A pergunta implícita por dessas três parábolas é: "Será possível que a obra de Jesus e do seu grupo pequeno sejam realmente o Reino enquanto tanta coisa continua errada?"<sup>124</sup> Falando de maneira mais precisa, nesta parábola a pergunta é: "Como isto pode ser o Reino se o mal continua presente?" E várias outras perguntas também estão contidas nela: Por que tantas pessoas em Israel rejeitaram a mensagem de Jesus (que também é o tema do Semeador)? Por que os romanos continuam entre nós? Por que a separação entre os justos e os ímpios não está acontecendo? Por que o Juízo não está acontecendo?

A expectativa de que o Messias separaria o trigo da palha e estabelecería uma comunidade pura é inquestionável. As pessoas esperavam



que na vinda do Messias, os romanos — e todos os outros inimigos — seriam expulsos.<sup>125</sup> João Batista tinha expectativa de que o Messias trouxesse consigo o Juízo, e ao ver que isso não estava acontecendo, enviou mensageiros até Jesus para perguntar se Ele era mesmo "aquele que haveria de vir" (cf. Mt 3.10-12; 11.3). Possivelmente mais instrutiva é a passagem de *Pss. Sol.* 17.21-32 que expressa a expectativa de que o Messias purifique Jerusalém dos gentios, que expulse os pecadores, reúna para si um povo santo e seja intolerante com os ímpios. Tanto os zelotes, quanto os fariseus e a comunidade de Qumran teriam concordado com o que diz esta passagem. Nenhum desses atos messiânicos estava ocorrendo no ministério de Jesus, contudo Ele seguia proclamando a presença do Reino. A parábola se enquadra bem como uma resposta a perguntas acerca da forma como o Reino poderia estar presente mesmo que nenhuma dessas expectativas estivesse sendo atendida. A parábola é, portanto, direcionada à dúvida que surgia acerca da falha de Jesus em purificar Israel e criar uma comunidade pura.<sup>126</sup>

8. *Será que "Senhor" (v. 27), kyrie, que também pode ser traduzido como "mestre", tem um significado cristológico?* As parábolas sempre apresentam o problema da determinação de significado, quando muito, dos detalhes e isso é particularmente verdadeiro nesta parábola. Por que alguns pontos recebem um significado teológico e outros não? Por que ninguém se preocupa com o fato de o inimigo ser "um homem" ou de ele ir embora (w. 25,28)? Se *kyrie* recebe um significado cristológico, não seria isto meramente uma tentativa de extrair o máximo possível de teologia da história? A mensagem importante da interpretação não são os detalhes, mas a forma como essa analogia opera.

Várias pessoas argumentam que *kyrie* (v. 27) teria sido entendido com um título cristológico, especialmente porque *kyrios* e *oikodespotes* (que é traduzido como Senhor em 13.27) são utilizados para se referir a Jesus em 10.24,25.<sup>127</sup> J. Kingsbury chega a ponto de afirmar que os versículos 27 e 28a "permitem que Jesus, o *Kyrios* exaltado que vive no círculo dos seus seguidores... entre em conversa com eles".<sup>128</sup> Podemos supor que Mateus conhecia e valorizava *kyrios* como um título cristológico, mas, por outro lado, um uso explicitamente cristológico do título não é frequente em Mateus (somente 7.21,22; 12.8; 21.3; 24.42; 25.37,44).<sup>129</sup> Quando os eruditos cristãos olham para *kyrie*, eles pensam em "Senhor" e desconsideram o fato óbvio de que essa palavra também



era a forma respeitosa de se dirigir a um homem. O seu uso como o pronome correto de tratamento para Pilatos (27.63) não faria com que ninguém imaginasse ali conexões cristológicas. De maneira similar, esse termo também era o pronome de tratamento correto que um escravo deveria utilizar para se dirigir ao seu senhor e, praticamente, a única expressão adequada para uso nesta parábola.<sup>130</sup> Como Mateus não dá atenção nem a *kyrios* nem aos servos na interpretação, também devemos fazer o mesmo,<sup>131</sup> Ficamos curiosos em saber se a atribuição de um significado cristológico a *kyrie* em passagens como esta não é algo semelhante a uma transferência ilegítima de totalidade.<sup>132</sup>

9. *Será que a parábola e a sua interpretação provêm originalmente de Jesus, ou será que uma delas, ou ambas, é criação de Mateus ou da sua tradição?* Esta é, de certa forma, a pergunta mais importante e a mais difícil de ser respondida. Por trás dessa pergunta estão os debates acerca da relação entre parábola e alegoria, bem como suposições metodológicas acerca do estudo dos Evangelhos. É óbvio que alguns estudiosos do Novo Testamento não gostam dessa parábola. Um grupo considerável rejeita tanto a parábola quanto a interpretação.<sup>133</sup> Um grupo maior defende que a parábola é de Jesus, mas interpretação tem origem no próprio Mateus.<sup>134</sup> Relativamente poucos acadêmicos defendem que a interpretação é de Jesus. Aqueles que rejeitam a parábola o fazem por considerarem que ela tem o caráter de Mateus, trata do problema de uma comunidade mista, por ser fictícia e alegórica, e não se encaixar muito bem com o ministério de Jesus.<sup>135</sup> Já tratamos da maior parte dessas questões e não temos razão para pensar que ela não tem sua origem no Mestre, Pelo contrário, ela se encaixa tranquilamente no contexto do seu ministério e transmite um ensino importante acerca do Reino,

As razões por que a interpretação é rejeitada incluem:

- O desprezo pela alegoria, que está, normalmente, associado à suposição de que Jesus não explicava as suas parábolas ou que as parábolas, por sua própria natureza, não precisam de explicação.<sup>136</sup>
- Acredita-se que a explicação contém expressões que Jesus não poderia ter utilizado como: *kosmos* com o sentido de "mundo", "o maligno" como uma designação para o Diabo, "reino" sem nenhum tipo de qualificação, "filhos do reino" para designar os verdadeiros cidadãos do reino (em 8.12 essa expressão é utiliza-



da para se referir aos judeus excluídos do Reino), e "o reino do Filho do Homem". Além disso, Jeremias listou trinta e sete características linguísticas de Mateus na interpretação. A obra de Jeremias foi tão influente que muitos simplesmente adaptaram a sua obra sem lhe fazer uma análise mais aprofundada.<sup>137</sup>

- Alguns eruditos minimizam ou rejeitam o tema do juízo.<sup>138</sup>
- A interpretação entende o campo como sendo o mundo, evidenciando uma perspectiva universal similar à da igreja, enquanto Jesus restringe a sua atenção a Israel (10.5,6).<sup>139</sup>
- A interpretação muda a ênfase ao omitir o que a maior parte das pessoas considera o clímax da parábola, a ordem para se deixar tanto o trigo quanto a erva daninha crescerem juntos (v. 30), e ao se concentrar no juízo, um dos temas prediletos de Mateus.

Especialmente o último item, que trata da mudança de ênfase da interpretação, levanta uma objeção contra a interpretação que pode ser tanto razoável quanto atraente. Apesar de algumas pessoas advogarem a rejeição da autenticidade da interpretação, essas questões merecem ser recapituladas. A objeção não é tão impressionante quanto se costuma supor. Seria possível que a interpretação também fosse uma expressão da voz de Jesus?

Felizmente já começamos a nos desvencilhar da influência e da antipatia que Jtilicher tinha pelas alegorias. Já vimos, e continuaremos a ver, que múltiplas correspondências entre imagem e realidade são um aspecto das parábolas em geral. Para funcionarem, as analogias necessitam de uma correspondência entre a imagem e a realidade, mas essas correspondências não são a ênfase e podem não ser exatas. Além do mais, Jülicher estava enganado. As parábolas normalmente necessitam de explicação, do contrário seriam enigmas, o que, decerto, não é o caso com a maior parte das parábolas de Jesus. As parábolas do Antigo Testamento e as rabínicas quase sempre apresentam explicações e interpretações detalhadas. Não existe literatura autointerpretativa. As interpretações alegóricas detalhadas são evidentes na literatura apocalíptica, nos escritos rabínicos e no *Pastor de Hermas*.

Com relação às expressões que Jesus não poderia ter usado, deveríamos lembrar a nós mesmos que não temos métodos que nos permitam



a recuperação das *ipsissima verba* (palavras exatas) de Jesus. As reclamações acerca das expressões que Jesus não poderia ter utilizado implicam que estamos procurando ouvir a expressão exata da maior parte dos seus provérbios. Porém, *todos os adágios proferidos por Jesus foram traduzidos e moldados pela tradição e pelos evangelistas*. A questão não é se: "Será que Jesus teria utilizado esse tipo de expressão?", mas "Será que essas palavras gregas transmitem a mensagem, o mesmo propósito comunicativo, de Jesus?" As pessoas que se preocupam em saber se a palavra *kosmos* tem o significado de "mundo" já foram influenciadas por G. Dalman, que duvidava de que a palavra aramaica *'alam* (ou *'olam*) fosse utilizada com o significado de "mundo" na era pré-cristã ou por Jesus (salvo em Mt 16.26; Mc 8.36; Lc 9-25).<sup>140</sup> Entretanto, como Dalman ou qualquer outra pessoa sabe que palavra aramaica está por trás de *kosmos* nos adágios registrados nos Evangelhos? Jesus poderia simplesmente ter utilizado *'ar'a* (o equivalente aramaico de *'eres* no hebraico, a palavra utilizada para se referir à terra [no sentido de "planeta, ou mundo" ou de "terra onde se pisa"])).<sup>141</sup>

O recuo diante de expressões que envolvem o Reino é pedante, especialmente a ansiedade acerca do uso de "reino" sem qualificação. Uma abreviação desse tipo seria bastante natural tanto para Jesus quanto para Mateus, mas, no caso de Mateus, essa abreviação nem distorceria o sentido, tampouco demonstraria a origem da interpretação.<sup>142</sup> O mesmo é verdadeiro com relação ao uso de "maligno" para se referir ao Diabo. Essa expressão não pode ser excluída do vocabulário de Jesus e, se for originária de Mateus, poderia muito bem ser uma paráfrase legítima de uma afirmação feita por Jesus.

Ainda mais influente foi a lista feita por Jeremias de trinta e sete características linguísticas de Mateus.<sup>143</sup> Mas as características de estilo não são *necessariamente* um indicativo de origem. Elas podem mostrar e, de fato, mostram a mão do evangelista na modelação e na ênfase de certos aspectos. Se a lista de Jeremias fosse válida, significaria, *no mínimo*, que Mateus havia reescrito a interpretação por completo, o que não seria nenhuma surpresa. Como já vimos acerca da lista de Jeremias, entretanto, os fatos, às vezes, não são da forma como ele no-los apresenta. M. de Goedt critica a lista e reduz o número das características atribuídas a Mateus de trinta e sete para sete.<sup>144</sup> I. Jones, no que parece ser uma "operação-desmonte", reduz esse número drasticamente para apenas



duas.<sup>145</sup> Obviamente, é necessário uma análise minuciosa para se definir o que sejam essas tais características peculiares a Mateus e, no fim das contas, a lista de Jeremias não é assim tão impressionante. Por exemplo, ele descreve *hoi ochloi* ("as multidões") como uma característica típica de Mateus,<sup>146</sup> apesar de trinta dentre as quarenta e oito ocorrências de *ochlos* serem plural em Mateus e apenas uma vez dentre trinta e seis de Marcos use o plural, das quarenta e uma ocorrências de Lucas, dezesseis estão no plural. Então, por que o uso que Mateus faz da palavra é visto como uma característica determinante? Por que *apheis* ("tendo despedido", v. 36) é listado como uma característica de Mateus, quando os outros evangelistas utilizam o mesmo termo quase na mesma intensidade (47 ocorrências em Mateus, 37 em Marcos, 32 em Lucas)?<sup>147</sup> Se uma expressão ocorrer somente duas ou três vezes, todas em Mateus, será que ela se torna uma característica de Mateus, como alega Jeremias?<sup>148</sup> A maior parte do que Jeremias levantou ocorre na introdução da narrativa (w. 36,37), onde seria de se esperar um tom mais peculiar ao autor, e nos versículos 40-43, onde várias palavras são extraídas das tradições veterotestamentária e apocalíptica acerca do Juízo. Sem dúvida, a interpretação — bem como o restante de Mateus — deixa transparecer os traços e os temas típicos de Mateus, mas isso é de se esperar e não nos acrescenta qualquer informação adicional acerca da origem do material. Mateus apresenta, sim, traços característicos de Mateus.

Debates acerca dos aspectos estilísticos e temáticos raramente questionam a sua origem. A partir de onde Mateus desenvolveu as tendências que apresentou? Em que medida os ensinamentos de Jesus e as tradições acerca do ensino de Jesus influenciaram as preferências de Mateus? Mateus colocava uma ênfase especial no Juízo e utilizou expressões que raramente ocorrem fora do seu Evangelho tal como "consumação deste mundo" (somente utilizada novamente em Hb 9.26) e "choro e ranger de dentes" (somente utilizada novamente em Lc 13.28). Entretanto, o juízo é, com certeza, um fator-chave da pregação de Jesus e esse tipo de expressão (ou outras muito similares) são encontradas também nos escritos apocalípticos e em outros escritos judaicos.<sup>149</sup> Na verdade, vários aspectos da parábola encontram facilmente paralelos: o inimigo como sendo o maligno,<sup>150</sup> o juízo como a ceifa ou a separação da colheita,<sup>151</sup> o juízo como fogo ou uma fornalha,<sup>152</sup> anjos como agentes do juízo<sup>153</sup> e a luz como o galardão dos justos.<sup>154</sup> Quanto mais a interpretação se con-



forma com as expectativas apocalípticas de juízo e galardão, mais difícil vai ficando a atribuição desse material a Mateus. A exemplo de João Batista, Jesus utilizava ideias apocalípticas para expressar o seu evangelho do Reino (embora a sua mensagem diferisse da de João).<sup>155</sup> Certamente a interpretação foi modelada por Mateus, mas o teor da interpretação não serve de base para se afirmar que ela não vem de Jesus.

Também não se pode questionar de forma legítima o tema do juízo na interpretação da parábola. A nossa sociedade pode desejar desprezar o juízo, só que ele continua sendo um aspecto central do ensino de Jesus em todos os estratos da tradição.<sup>156</sup> Descrições similares do juízo aparecem no Antigo Testamento e em outros escritos judaicos. A forma como o juízo deve ser compreendido em termos reais carece de uma análise minuciosa, pois a intenção da linguagem metafórica e apocalíptica da Bíblia é bem diferente das suposições do cristianismo popular. Além disso, o juízo continua sendo um aspecto essencial da agenda de Jesus para a restauração de Israel e para o seu entendimento da responsabilidade humana. Sem juízo não haveria necessidade para a salvação.

A ênfase da interpretação no campo como sendo o mundo, num primeiro momento, parece contrária à limitação que o ministério de Jesus tinha a Israel. Jesus não semeou o evangelho no mundo, mas somente na Palestina.<sup>157</sup> É bem possível que a parábola de Jesus tenha usado a palavra aramaica ambígua *'ar'a\** que tem a mesma acepção da língua portuguesa (podendo se referir tanto ao nosso planeta, quanto à terra onde pisamos) e que Mateus ou a tradição tenha ampliado o foco com a tradução "mundo" (*kosmos*). Por outro lado, as visões apocalípticas acerca do juízo não estão limitadas a Israel, mas englobam toda a humanidade.<sup>158</sup> Além disso, a oração modelo deixada por Jesus tem uma linha onde pedimos que a vontade do Pai seja feita "assim na terra como no céu", e essa frase não se restringe à Palestina (Mt 6.10), a tentação de Jesus englobou todos os reinos do mundo (Mt 4.8; Lc 4.5), a Beatitude fala em herdarmos a terra (Mt 5.5) e os discípulos são a luz do mundo (*ge*, Mt 5.14). O uso de "mundo" é menos importante que outras questões e não representa uma espécie de carta-trunfo que exclua a interpretação.

O fato de a interpretação omitir o clímax da parábola (a ordem para que o joio fosse deixado junto com o trigo) é muito mais significativo e



acaba colocando mais peso no Juízo Final trazido pelo Filho do Homem. Essa mudança forma um paralelo com a mudança de público de uma parábola dirigida às multidões para uma interpretação que não passa de uma resposta solicitada pelos discípulos. Apesar de esta mudança poder ter sido feita completamente por Mateus, vários fatos devem ser considerados.

Em primeiro lugar, a separação entre a interpretação e a parábola segue um modelo apocalíptico no qual um sonho, uma visão ou uma parábola são seguidos por um pedido de explicação ou por outras instruções e, só depois, pela interpretação. A separação entre a interpretação e a parábola do Joio pode seguir o modelo e ter um paralelismo na parábola do Semeador e na sua interpretação, mas esse modelo tipicamente contém a interpretação. Nesse caso o material intermediário consiste de uma declaração a respeito das parábolas serem uma forma de revelação oculta, que é validada pela citação de Salmos 78.2 (Mt 13.34,35)<sup>59</sup> e pelo pedido que os discípulos fizeram por uma interpretação (v. 36). Mais difícil de responder é por que, de todas as parábolas da tradição sinótica, somente esta parábola, a parábola do Semeador e a parábola da Rede receberam interpretações detalhadas. Se a interpretação dessas três parábolas não estiver relacionada à razão por que Jesus falava por meio de parábolas, não saberia mais o que responder.

Em segundo lugar, a interpretação, apesar do desvio de ênfase, apresenta a informação solicitada com precisão. Praticamente toda explicação iguala Jesus (ou Deus) ao semeador e o inimigo com o Maligno, e pressupõe que a parábola esteja tratando do juízo dos justos e dos ímpios. Como indicou Jülicher, mesmo sem a interpretação a parábola acabaria sendo interpretada dessa maneira.<sup>160</sup> Jeremias, apesar de considerar a interpretação secundária, chega a admitir que ela é coerente com a intenção de Jesus.<sup>161</sup>

Os dois motivos acima nos mostram que a tentativa de tratar a interpretação de forma isolada da parábola é enganosa.<sup>162</sup> A interpretação está intimamente relacionada à parábola, mas ela é muito mais do que uma simples explicação. A interpretação *vai muito além* da parábola, pois coloca uma ênfase muito maior no tema do juízo.<sup>163</sup>

Em terceiro lugar, os versículos 37-39 especificam somente os aspectos necessários para descrever o cenário do juízo, a principal preocupação dos versículos 40-43. Essa descrição do juízo, na qual o Filho do



Homem envia os seus anjos para separar os justos dos ímpios, é essencialmente a mesma imagem apresentada em Mateus 24.30,31 & *também em Marcos 13.26,27*. Ela não é uma criação de Mateus. Além disso, se a interpretação fosse proveniente da igreja, era de se esperar que os servos, o sono e a derrota do inimigo também recebessem atenção.<sup>164</sup>

Como Jülicher e Fiebig argumentaram muito tempo atrás, a diferença entre a parábola e a interpretação não é tão significativa.<sup>165</sup> A parábola proíbe a separação antes do fim (w 29,30), ao passo que a interpretação descreve a separação ao final e o destino de cada grupo: como ele será ruim para os ímpios e como será bom para os justos.<sup>166</sup> O fato de Jesus ter enfatizado um aspecto com as multidões e outro com os discípulos é plausível.<sup>167</sup> A maneira como o material está estruturado por Mateus permite que os dois temas sejam comunicados de forma efetiva. O comentário implícito proporcionado pelas parábolas que encampam a parábola do Joio e do Trigo esclarecem o significado da proibição da separação, ao passo que as parábolas que vêm depois da interpretação realçam o tema do juízo e da preparação que as pessoas devem ter para ele.

Portanto, admitindo-se a modelação da história por Mateus, creio que ouvimos a voz de Jesus tanto na parábola, quanto na sua interpretação. A parábola se encaixa com a sua proclamação do mistério do Reino, e a interpretação se concentra mais intencionalmente no tema do juízo e se enquadra, de maneira mais geral, às expectativas apocalípticas dos judeus.

10. *Qual é a relação entre o Reino dos céus (v. 24), o mundo (v. 38), o Reino do Filho do Homem (v. 41) e o Reino do Pai (v. 43)? Será que "o reino do Filho do Homem" é uma referência à Igreja?* Será que essa parábola nos fala acerca da relação entre o Reino, a Igreja e o mundo? Para algumas pessoas, essa parábola faz uma distinção entre o Reino do Filho do Homem e o Reino do Pai, o primeiro referindo-se à igreja ou ao mundo, o reino terreno do Filho do Homem, e o segundo ao Reino divino do fim dos tempos.<sup>168</sup> A distinção entre o Reino do Filho do Homem e o Reino do Pai se encaixaria à ideia de Paulo do reinado de Cristo até a subjugação do último inimigo e, depois, tudo (inclusive o próprio Cristo) entraria em sujeição ao Pai (1 Co 15.25,28). "O reino do Filho do Homem" não é, entretanto, uma referência à Igreja. Isso não tem qualquer fundamento salvo se pudermos demonstrar que a parábola foi proferida para combater a natureza mista da Igreja, argumento que já contrariamos



anteriormente. A Igreja não é o assunto. O Reino do Filho do Homem também não é o mundo. O mundo já estava lá antes do Reino e representa a arena na qual o Reino se manifesta, contudo não é o Reino. Além disso, a parábola faz uma reivindicação implícita da autoridade do Filho do Homem sobre o mundo.

Aparentemente, o Reino dos céus em 13.24 é idêntico ao Reino do Filho do Homem em 13.41,<sup>169</sup> mas a relação do Reino do Filho do Homem e o Reino do Pai não é óbvia. Para alguns, não existe a intenção de se fazer distinção entre os dois.<sup>170</sup> Seguramente, não se deveria fazer uma ligação muito rígida, pois o Filho do Homem é o agente do Pai e o Reino do Filho do Homem se tornará o Reino do Pai. Mesmo assim, *esta passagem* parece fazer uma distinção entre os dois. Se a parábola tratar da presença do Reino em meio a um mundo maligno, o Reino do Filho do Homem é o Reino trazido pelo Filho do Homem em sua forma incompleta, um reino proléptico que ainda não obliterou o mal. Esse Reino permanece incompleto até a sua consumação, quando o mal será completamente removido,<sup>171</sup> Perceba que tanto "tudo o que causa escândalo" (neutro) e "os que cometem iniquidade" (masculino/genérico) serão removidos. O Reino completo no qual o mal não terá mais parte é o Reino do Pai. Esta compreensão do Reino do Pai como sendo a consumação de todas as coisas apresenta um paralelismo em Mateus 26.29 ("não beberei deste fruto da vide até àquele Dia em que o beba de novo convosco no Reino de meu Pai") e Mateus 6.10; Lucas 11.2 ("Venha o teu Reino"; cf. 1 Co 15.28).<sup>172</sup>

*11.0 que esta parábola nos ensina?* Apesar de a parábola poder apresentar implicações em termos de paciência ou servir como uma advertência, o seu ensino principal dá conta que o Reino está presente apesar da presença do mal e que o mal será tratado no Juízo Final.<sup>173</sup> A ênfase é a natureza do Reino e as implicações para a conduta humana são secundárias. O uso do aoristo passivo "O reino tem se tornado semelhante a..." no original não é fruto do acaso. O Reino já veio até nós e é como um campo que foi semeado tanto com trigo, quanto com erva daninha, os quais serão, um dia, separados. Ele não é comparado simplesmente a um homem que lançou sementes boas, mas ao processo completo descrito na parábola, desde a semeadura até a separação. A parábola não é uma ilustração completa do Reino; nenhuma parábola se presta a este fim. Entretanto, ela, de fato, enfatiza a presença do Reino do juízo vindouro.



As metáforas da semente e da semente nem sempre são utilizadas da mesma forma. A parábola do Semeador interpreta a semente como sendo a palavra e as pessoas que a ouvem. Na parábola da Semente, a semente parece representar o próprio Reino de Deus. Na parábola do Joio e do Trigo, tanto as sementes boas quanto as ruins se referem a pessoas. Nessas três parábolas, entretanto, a semente é uma metáfora para a semente de Deus de Israel no fim dos tempos. Uma metáfora na qual Deus cumpre a sua promessa de ter tanto um Reino, quanto um povo justo.<sup>174</sup> As três parábolas são vinhetas da semente divina que ocorre no ministério de Jesus.

Essa parábola, juntamente com a da Rede, descreve o Reino como um processo de separação,<sup>175</sup> e ambas descrevem essa separação ocorrendo na consumação dos tempos, e não no presente. O "Joio e o Trigo" e a sua interpretação se concentram tanto na separação que ocorre no tempo presente quanto na que se dará no fim dos tempos. As implicações da parábola são significativas. Nela Jesus apresentou uma crise para Israel, junto com um alerta de juízo, entretanto este juízo seria *postergado*. Ao contrário da mensagem de João Batista, a mensagem de Jesus adia o juízo, mesmo ao afirmar que ele é certo. Isso pode ser verificado na parábola da Figueira (Lc 13.6-9).<sup>176</sup> O tema do juízo não pode ser subestimado no ensino de Jesus. Até mesmo na parábola — para não falar na interpretação! — a regra da ênfase final exigiria que a ênfase recaísse sobre o tema do juízo.<sup>177</sup> Dessa maneira, esta é uma parábola bi-partida que, em parte, representa o Reino como presente em meio a um mundo mau e, em parte, enfatiza a separação entre justos e ímpios no Dia do Juízo.<sup>178</sup> Temas secundários legítimos acerca do ensino dessa parábola podem se extraídos de forma cuidadosa. A questão — mesmo nessa parábola onde muitos temas são identificados — novamente é a forma como a analogia funciona. As identificações nos versículos 37-39 nos dão subsídios para compreender a analogia, mas detalhes que a parábola não enfatiza não devem ser forçados. Os servos não "representam" a Igreja, tampouco os líderes da igreja,<sup>179</sup> e o sono não é uma metáfora negativa.<sup>180</sup> Não se pode chegar a esse tipo de conclusão da mesma forma que não podemos concluir que alguém precisa informar a Deus os pecados da humanidade, já que na parábola do Credor Incompassivo (Mt 18.31) os servos são quem informam ao Mestre a falta de misericórdia do seu companheiro.



Tarefa mais difícil é a de determinar a que nível a cronologia da parábola se encaixa com a cronologia real. Será que a analogia se concentra no mal que infesta o mundo de forma geral (cfi 5.45) ou, de forma mais específica, em algo novo, no surgimento de pessoas más depois dos filhos do Reino serem semeados? As parábolas não necessariamente se enquadram na cronologia da realidade que retratam. Por exemplo, Deus não se volta para os pobres somente depois de os ricos rejeitarem a sua oferta, como uma cronologia rígida da parábola da Grande Ceia de Lucas sugere. O fato de a semente ruim ser semeada depois da boa semente na parábola poderia indicar a rejeição da mensagem de Jesus, mas isso não se encaixa bem com a ideia da semeadura.<sup>181</sup> Nas minhas estimativas, essa parábola não se preocupa muito com a cronologia, apesar de deixar bem claro que o mal continua presente e ativo apesar de o Reino já ter se instaurado. Junto com o poder do Reino, outro poder, este ilegítimo, também está agindo. A ação do "inimigo" é um aspecto notório do ministério de Jesus,<sup>182</sup> em particular nesta parábola e na do Semeador, entretanto, nenhuma atividade específica do inimigo é citada quando a parábola fala que ele também fez a sua semeadura. As duas parábolas enfatizam a vitória do Reino de Deus, mas também realçam a incredulidade, o erro e a oposição. A parábola do Semeador se concentra, principalmente, na responsabilidade humana pelo erro, ao passo que essa parábola culpa o inimigo, o Diabo.<sup>183</sup> Outras partes da parábola são irrelevantes para fins de interpretação. Nada pode ser feito com o fato de o inimigo ser chamado de "um homem" (outra palavra favorita de Mateus!), nem pelo fato de ter se retirado. A parábola não procura proclamar a derrota do inimigo. Esses aspectos não têm uma função específica no enredo da analogia.

A parábola também não ensina a passividade diante do mal, tampouco o princípio da não-retaliação.<sup>184</sup> Ela responde à pergunta: "Como este pode ser o Reino se o mal ainda está presente?", e não: "O que devemos fazer com o mal?" Ao eliminar toda ideia de que o mal será destruído antes do juízo, ela também exclui qualquer sugestão de que a uma tomada de poder no estilo dos zelotes poderia ser aplicada a Jesus ou aos discípulos. Ela também proporciona uma cosmovisão que, ao mesmo tempo, explica e não se surpreende com a presença do mal. Com a sua ênfase no juízo e na separação que será feita entre "tudo o que causa es-



cândalo e os que cometem iniquidade" dos "justos" a parábola também serve de alerta a todos os seus leitores. A parábola informa que o juízo pertence a Deus e aos seus agentes, e não aos homens.<sup>185</sup>

### *Adaptação da Parábola*

Esta parábola talvez tenha sido a mais mal aplicada dentre todas as parábolas em função da ideia de que ela trataria da mistura entre bem e mal na Igreja; entretanto, o seu objetivo não é abordar a disciplina eclesiástica. A parábola foi distorcida de forma que se chegou ao resultado de uma passividade diante do viver correto. A luz do ensino de Jesus, qualquer ideia de passividade diante do mal ou qualquer afirmação de que a Igreja não precisa ser uma comunidade pura chega a ser bizarra. Admitindo-se a dificuldade de se arrancar o mal sem nos tornarmos maus ou cometermos erros graves, esse tipo de ideia é heresia. Não podemos imaginar, de forma legítima, que podemos ser cristãos e assumirmos uma atitude passiva diante do racismo, do adultério e de outros males do gênero, seja na Igreja seja na sociedade.

A igreja atual precisa apresentar as mesmas duas ênfases que a parábola propõe. Em primeiro lugar, que o Reino está presente, apesar de o juízo não estar ocorrendo, em função do ministério de Jesus e da obra do Espírito Santo. A presença do mal não é evidência de que o Reino não esteja em operação. Em segundo lugar, apesar de a época do Juízo ainda não ter chegado, ela certamente chegará. O Reino provocará um joeiramento, uma separação entre o bem e o mal. Obviamente, as afirmações acerca do juízo não são nem meramente descritivas, nem vingativas; mas, servem-nos de advertência para procurarmos mudar de comportamento. O juízo mencionado em 13.43 também é um estímulo, uma promessa de bênção futura.

A parábola contribui com os debates acerca da teodiceia e ajuda-nos a lidar com o constrangimento causado pela presença insistente do mal, com o fato de a vida não ser justa, apesar de Cristo e do seu Reino já terem chegado. Deus não é o único que age, e *nem todas as ações deste mundo podem ser atribuídas a Ele*. Deus normalmente recebe a culpa por tudo o que acontece, mas Ele não é a causa de todos os acontecimentos. Alguns males que acontecem só podem ser identificados como obra do



Inimigo. Dessa forma, essa parábola também serve para arrefecer uma ênfase exacerbada na soberania de Deus ou uma ingenuidade que atribui todos os acontecimentos à manipulação de Deus.

A parábola também nos faz lembrar que os cristãos não deveriam se surpreender, nem desconsiderar o fato de o mal estar ativo ao mesmo tempo em que o Reino de Deus também está. *O Reino chegou com graça ilimitada em meio a um mundo mau.* A nova era surge em meio à velha, e a velha não foi removida. No fundo, a questão é de identidade. A partir de qual realidade formaremos a nossa identidade, do mal da velha era ou da justiça da nova era inaugurada por Deus? Se moldarmos a nossa identidade a partir do Reino da graça ilimitada, como essa identidade será vivenciada? Deus continua semeando um povo e somos instigados a dar a nossa resposta a Ele. A expressão de desafio "quem tem ouvidos para ouvir, que ouça" no versículo 43 é um chamado ao discernimento, à decisão e à retidão de vida.

Perguntas acerca de como deveríamos reagir ao mal são levantadas pelas parábolas, mas não são abordadas. Outras passagens precisam ser evocadas para esta análise, mas fica claro que qualquer ideia de se executar o Juízo de Deus ou qualquer pensamento de que nós acabaremos com o mal é posto de lado pela parábola. A mensagem bíblica sempre nos deixa em meio a uma tensão. Não podemos ser tolerantes com o mal, mas a destruição de todo o mal não é nossa tarefa. Precisamos deixar de ser maus e precisamos impedir a destruição feita pelo mal, mas como anularemos o mal sem nos tornarmos maus no processo? Essa pode ser *exatamente* a pergunta feita pelas pessoas.

## ***Leituras Complementares***

George Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus} (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 132-135.

W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus] (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1991), 2.406-15, 426-433.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus} (2ª edição; tradução de S. H. Hooke; Londres: SCM, 1972), pp. 81-85, 224-227.



Ulrich Luz, *Matthew* 8-20 [Mateus 8-20} (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), 2.252-56, 267-274.

Ulrich Luz, "Vom Taumellolch im Weizenfeld," in *Vom Urchristentum zu Jesus* (ed. Hubert Frankemölle e Karl Kertelge; Freiburg im Breisgau: Herder, 1986), pp. 154-171.

Robert K. McIver, "The Parable of the Weeds among Wheat (Matt 13.24-30, 36-43) and the Relationship between the Kingdom and the Church Portrayed in the Gospel of Matthew" [A Parábola do Joio entre o Trigo (Mt 13.24-30, 36-43) e a relação entre o Reino e a Igreja Retrutada no Evangelho de Mateus], *JBL* 114 (1995): 643-659.

### **O GRÃO DE MOSTARDA (Mt 13.31,32; Mc 4.30-32; Lc 13.18,19)**

#### ***Classificação da Parábola***

Em função do uso do tempo presente, a versão que Marcos apresenta para a parábola do Grão de Mostarda normalmente é classificada como uma similitude (referindo-se a um acontecimento recorrente, mas Marcos também utiliza o aoristo subjuntivo duas vezes para se referir à sementeira da semente). O uso que Lucas faz do tempo aoristo e o uso que Mateus faz tanto do presente quanto do aoristo fizeram com que muitos designassem essas versões como parábolas (um exemplo específico da sementeira de uma semente).<sup>186</sup> *O tempo verbal não pode ser um indicativo definitivo* na distinção entre similitudes e as parábolas, como nos mostra uma análise dos diferentes tempos utilizados nas parábolas do Tesouro Escondido e da Pérola. Todas as três formas da parábola do Grão de Mostarda são *similitudes*. Nenhuma delas apresenta um enredo desenvolvido; mas sim uma analogia entre o grão de mostarda e a planta já desenvolvida e o Reino presente e futuro.



## ***Questões que Exigem Atenção***<sup>187</sup>

1. Qual é o significado, se é que existe algum, das variações de redação entre os quatro relatos?
2. Existe algum significado alegórico para cada um dos aspectos dessa parábola?
3. Existe alguma alusão a um ou mais textos do Antigo Testamento que falam de aves que habitam em um arbusto de mostarda e, caso haja, qual é o significado dessa alusão?
4. Que pergunta está sendo respondida e qual é o significado da resposta?
5. Em que nível a ênfase é colocada em um período de tempo e no crescimento ou desenvolvimento e qual é a relevância da parábola para o raciocínio acerca das questões escatológicas?
6. Essa passagem está advogando o Universalismo?

## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Salmos 104.12,16,17; Ezequiel 17.22,23; 31.6; Daniel 4.10-12,20,21
- Novo Testamento: Mateus 17.20; Lucas 17.6

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> 1QH 14.14-16: "[A raiz deles] há de brotar como a flor no campo por toda a eternidade, para que um rebento lance os seus galhos da plantação eterna e cubra o mundo todo com a sua sombra, [e] a sua [coroa] (atinja) os céus, [e] as suas raízes desçam até o abismo".
- <sup>m</sup> 1QH 16.4-9: "Dou-te graças, [Senhor,] pois me preparaste... uma plantação de ciprestes e ulmeiros, junto com cedros, para a tua glória. As árvores da vida na fonte secreta, ocultas no meio de todas as árvores perto das águas, as quais farão com que um rebento cresça na plantação eterna, para criar raízes



antes de elas crescerem... Nos rebentos das suas folhas todos os animais do bosque se alimentarão, o seu caule servirá de pasto para todos os que atravessarem o caminho e as suas folhas serão para os pássaros alados".

### *Escritos Greco-Romanos*

- <sup>m</sup> Sêneca, *Epistolae Morales* 3 8 ("Sobre a Conversa em Voz Baixa").

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>m</sup> *Evangelho de Tomé* 20: "Os discípulos disseram a Jesus: Conta-nos com que se assemelha o Reino dos céus, E ele lhes disse: Ele é como um grão de mostarda, a menor de todas as sementes. Só que ao cair na terra que foi cultivada, cria grandes ramos (e) se torna abrigo para (as) aves dos céus".

Vide também a seção "Informações Culturais" mais adiante.

## ***Comparação dos Relatos***

Os quatro relatos dessa parábola nos proporcionam boas ilustrações do problema sinótico e da relação do *Evangelho de Tomé* com os Sinóticos. A explicação do *status quo* para essa parábola é que Marcos e Q (representado por Lucas) preservam duas tradições diferentes da parábola, que Mateus fez uso de ambas e que o *Evangelho de Tomé* 20 é, provavelmente, secundário.<sup>188</sup> Ele é, porém outras explicações das relações sinóticas parecem igualmente concebíveis. As tendências redacionais de cada um dos evangelistas são evidentes. Os principais aspectos das relações incluem:

- O Posicionamento: tanto Mateus quanto Marcos colocam essa parábola na sua coleção de parábolas sobre o Reino. Já Lucas a coloca depois da cura da mulher atormentada por Satanás por dezoito anos. Tanto Mateus quanto Lucas apresentam essa parábola logo após a parábola do Fermento. Marcos não apresenta a parábola do Fermento, e o *Evangelho de Tomé* apresenta as duas



parábolas, mas de forma separada (os adágios 20 e 96) e posicionou a parábola do Grão de Mostarda em uma série de adágios que explicam o Reino e o discipulado.

- A Introdução: Mateus é o único a apresentar a frase "propôs-lhes outra parábola", a mesma introdução que ele utilizou em 13.24 (cf. "outra parábola" em 13.33 e 21.33). Marcos começa com a expressão "E dizia" que também usou em 4.2,11,21,24,26 (cf. 4.13), e apresenta uma pergunta dupla: "A que assemelharemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o representaremos?" Lucas, a exemplo de Marcos, apresenta a expressão "E dizia" e a pergunta dupla, só que em palavras ligeiramente diferentes. No *Evangelho de Tomé*, os discípulos solicitam uma descrição do Reino, que é seguida por "ele lhes disse".
- A Semeadura da Semente: Mateus 13.31b e Lucas 13.19 são idênticos, salvo por Mateus incluir "o reino dos céus" (Lucas utilizou o "reino de Deus" no v. 18) e "semeou (*speirein*) no seu campo" (cf. 13.24,27,36,38,44), ao passo que Lucas apresenta "lançou (*ballein*) na sua horta". Além de Lucas 13.19, "horta" (*kepos*) ocorre somente em João 18.1,26 e 19.41 (duas vezes) no Novo Testamento. Diferentemente de Marcos, Mateus e Lucas mencionam um homem que faz a semeadura. Marcos apresenta simplesmente "é como", em vez de "é semelhante a" e "quando se semeia a terra". Marcos coloca ênfase na terra (*ge*) ao longo de todo o seu capítulo de parábolas (4.1,5,8,20,26,28). A semeadura é adiada no *Evangelho de Tomé*.
- A Descrição da Semente: Mateus, Tomé e Marcos descrevem o grão de mostarda como "a menor de todas as sementes", ao que Marcos acrescenta "que há na terra". Lucas omite completamente essa descrição.
- O Crescimento: Mateus inclui "mas, crescendo (*auxethe*), é a maior das plantas e faz-se uma árvore". Marcos repete "mas, tendo sido semeado", utiliza um verbo diferente para o crescimento (*anabainei*), concorda com Mateus que o grão se transforma na maior das plantas, mas em vez de dizer que o grão se transforma em uma árvore, simplesmente informa que ele "cria grandes ramos". Lucas é mais simples, contudo se aproxima de Mateus ao



- relatar "e cresceu e fez-se grande árvore". Alinhado com Marcos, o *Evangelho de Tomé* descreve a sementeira neste ponto ("ao cair na terra que foi cultivada") e também inclui "cria grandes ramos".
- A Conclusão: Mateus e Lucas são, praticamente, idênticos na parte final da parábola. As diferenças são que somente Mateus inclui "de sorte que vêm". Marcos utiliza "de tal maneira que" como Mateus, mas diz que as aves podem aninhar-se debaixo da sua sombra, ao passo que em Mateus e Lucas os pássaros parecem "já se aninhar" na planta. O *Evangelho de Tomé* simplesmente diz que a planta se transforma em "abrigo para (as) aves dos céus".

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*<sup>189</sup>

A pergunta dupla que introduz a parábola em Marcos e Lucas é completamente semita. Ela já aparece em Isaías 40.18 (cf. 40.25; 46.5; Lm 2.13) e é utilizada por Jesus em Lucas 7.31. As perguntas introdutórias aparecem regularmente junto das parábolas rabínicas,<sup>190</sup> mas, até onde pude constatar, a pergunta introdutória dupla é incomum, o que sugere que Isaías 40.18 é mais importante do que os intérpretes possam ter percebido.<sup>191</sup>

Obviamente, esta parábola é gêmea com a parábola do Fermento. Parábolas "gêmeas" ou "trigêmeas" formam um mecanismo pedagógico utilizado por Jesus e também aparecem na literatura rabínica.<sup>192</sup> Esses agrupamentos de parábolas já ocorriam em Ezequiel 17.2-24 e 19\*2-14. Não deveríamos considerar que parábolas gêmeas são, necessariamente, idênticas. Elas podem ser "gêmeas não-idênticas" e apresentar temas semelhantes, mas não idênticos.

Vários "ganchos" existem nas seções de parábolas sobre o Reino de Mateus e Marcos que auxiliariam tanto a assimilação quanto a lembrança mental da mensagem. Em Mateus, observa-se a repetição de "outra parábola" (vv. 24,31,33), "semear" (em algum tipo de flexão de *sperein*, w. 3,4,18-23-26,31,37,39), "campo" (vv. 24,27,31,36,38,44), "tudo/todo(s)/toda(s)" (alguma forma de *pas*, vv. 19,32,34,41,44,46,47,51,52), "semente" (vv. 24,27,32,37,38). Em Marcos, observa-se a repetição de "E dizia" (vv. 2,21,24,26,30; cf. vv. 13,35), "terra" ou "na terra" (w. 1,5,8,20,26,28,31).



As ideias de mistério e revelação de Marcos 4.21,22 são uma forma de preparativo e paralelismo com o grão de mostarda e o seu crescimento.

A organização implementada por Lucas é uma surpresa. O posicionamento que ele fez dessas duas parábolas depois da cura da mulher atormentada por Satanás (13.10-17) não tem uma explicação óbvia que não seja a de proporcionar uma interpretação que enfatize a presença do Reino e que a cura da mulher e a derrota implícita de Satanás são evidentes a partir desse fato.

J. Liebenberg sugere que a narrativa da viagem de Lucas apresenta três seções de discursos (9.51—13.21; 13.22—17.10 e 17.11—19.28), sendo que cada uma contém uma narrativa de cura intimamente ligada a um discurso subsequente sobre o Reino.<sup>193</sup>

## *Informações Culturais*

Tanto no mundo judeu quanto no greco-romano, o grão de mostarda era proverbialmente conhecido pelo seu pequeno tamanho,<sup>194</sup> apesar de se saber que outras sementes, com a da orquídea ou do cipreste, eram ainda menores. As pessoas que fazem a medição dessas sementes informam que o grão de mostarda tem um milímetro de diâmetro e é tão pequeno que são necessárias de 725 a 760 sementes para se chegar ao peso de 1 grama.<sup>195</sup> Como estamos lidando com uso proverbial, qualquer tipo de ansiedade a respeito da precisão da informação se torna descabida.<sup>196</sup> As palavras traduzidas como "a menor" (*mikroteron*) e "maior" (*meizon*) em Mateus e Marcos são, na verdade, formas comparativas, mas os comparativos são frequentemente utilizados como superlativos no grego do Novo Testamento. Como a comparação é com "todas as sementes", o sentido de superlativo se faz necessário.<sup>197</sup>

A maior parte das pessoas identifica a semente em questão com sendo a da mostarda escura (*Brassica nigra*), apesar da possibilidade de o relato se referir a outras variedades, como, por exemplo, a mostarda clara. Essa semente germina num prazo de cinco dias, e cresce rapidamente até alcançar uma altura de cerca de 3 metros e apresentar folhas grandes, em especial na sua base.<sup>198</sup> Marcos é mais preciso ao se referir à planta como uma hortaliça (*lachanon*), pois ela, na verdade, não chega a se transformar em uma árvore.<sup>199</sup> Se Mateus e Lucas fazem um uso despretensioso do linguajar,<sup>200</sup> se fazem uso intencional de uma hipérbole ou se utilizam a pala-



vra "árvore" para se referir a uma passagem do Antigo Testamento é algo a ser determinado a partir da análise da possibilidade da alusão ao texto veterotestamentário. Plínio entendia que a mostarda era extremamente benéfica para a saúde, capaz de curar uma longa lista de doenças.<sup>201</sup> Esses fatos são interessantes, mas para fins de significado da parábola, todas as características da semente de mostarda são irrelevantes, salvo o fato de ela formar uma planta frondosa a partir de uma semente tão minúscula.<sup>202</sup> Os pássaros teriam sido atraídos para o arbusto da mostarda tanto em função da sua sombra quanto das suas sementes.

É comum lermos que, segundo as regulamentações dos judeus, a mostarda deveria ser plantada em campos e não em hortas, a fim de que as regras contra a semeadura de diversos tipos de sementes (baseada em Lv 19.19) não fossem violadas. As evidências a favor disso são erroneamente extraídas de *m. KiVaim* 3.1,2, que, na verdade, apresenta normas para uma pequena horta de cerca de 60 cm<sup>2</sup> e que, presumivelmente, não se aplicariam a hortas maiores.<sup>203</sup> A partir dessa suposição errônea, as pessoas chegaram a conclusões dúbias, tal como a de que Lucas modificou o uso que Marcos faz da palavra "terra" para "horta" a fim de se adequar aos costumes helênicos<sup>204</sup> ou que o agricultor teria violado as leis contra a semeadura de diversas sementes no mesmo campo, o que servir de simbologia para a associação que Jesus teve com pessoas "impuras".<sup>205</sup> As normas da Halakha não têm qualquer relevância no caso dessa parábola.<sup>206</sup>

É duvidoso, como supõem alguns, que a analogia diga respeito à semeadura de um único grão de mostarda. Quem considera que a forma em Mateus e Lucas seja uma parábola que trate de um exemplo específico (em função do uso dos tempos verbais no aoristo) estão inclinados nessa direção. Entretanto, estamos falando de uma similitude e a preocupação não é com o número de sementes que foi semeado, mas com a diferença entre a pequenez da semente e a exuberância da planta crescida.<sup>207</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

Historicamente a Igreja tem compreendido essa parábola, com mais frequência, como se referindo ao crescimento e ao desenvolvimento da



Igreja ou do indivíduo ou, ainda, à progressão da vida de Jesus desde o seu nascimento até o seu sepultamento e ressurreição, que também ocorreu em um local de cultivo de vegetais. As três abordagens poderiam ser combinadas e os detalhes poderiam ser alegorizados. Jesus é tanto a semente quanto o semeador que semeia o evangelho. Se tivermos em mente a igreja, a parábola aponta para o triunfo do cristianismo sobre as outras religiões. Se tivermos em mente o indivíduo, ela aponta para a maturidade da fé. Nos tempos modernos, tanto a parábola do Grão de Mostarda quanto a do Fermento têm sido interpretadas como uma referência ao efeito do cristianismo sobre a sociedade como um todo.<sup>208</sup>

Outras possibilidades surgem a partir de estudos mais recentes:<sup>209</sup>

- Como era de se esperar, para C. H. Dodd, esta é uma parábola de crescimento de forma que o Reino é comparado a uma colheita. Consequentemente, o Reino é apresentado e os pássaros surgem em bandos para encontrar abrigo em resposta a Jesus.<sup>210</sup>
- R. Funk entende a parábola tendo como pano de fundo o simbolismo veterotestamentário do cedro forte, e defende que Jesus criou uma paródia espirituosa e fez uma sátira de toda forma de orgulho, especialmente no que diz respeito a Israel. O Reino, então, surge a partir da fraqueza e se recusa a se perpetuar por meio da força.<sup>211</sup>
- Esta parábola é mais frequentemente compreendida como um contraste entre a aparente insignificância do ministério de Jesus com o grande Reino que será formado a partir desse ministério,<sup>212</sup> ou como uma história que se concentra em uma combinação entre contraste, crescimento e continuidade entre o ministério de Jesus e o Reino glorioso futuro.<sup>213</sup> A certeza da vinda do Reino é, normalmente, enfatizada em qualquer um dos casos,

Apesar das divergências acerca dos detalhes e acerca da ênfase se concentrar no contraste ou no crescimento,<sup>71 A</sup> existe um consenso surpreendente a respeito do propósito da parábola. Aqui, de forma praticamente incontestada, ouvimos a voz de Jesus afirmando um elemento vital e central da sua escatologia: a sua compreensão daquilo que Deus estava fazendo para consertar as coisas. Independentemente das outras



coisas que sejam objeto de debate, essa parábola ilustra a presença do Reino no ministério do próprio Jesus, mesmo que algumas pessoas não o reconheçam, e a expectativa que Jesus tinha da certeza da plena revelação do Reino no futuro. Em Mateus e Marcos, o público que ouvia essa parábola era a multidão (13.34; 4.33). Presume-se que este também seja o caso em Lucas, apesar do seu relato não apresentar um indicativo mais específico a respeito. O tema da parábola teria sido efetivo tanto para os partidários quanto para os oponentes de Jesus.

### *A Resolução das Questões*

1. *Qual é o significado, se é que existe algum, das variações de redação entre os quatro relatos?* Muita energia tem sido despendida na relação entre os relatos, redundando em pouca convergência nas conclusões. Algumas pessoas consideram que o relato de Marcos é o mais antigo e o mais bem preservado,<sup>215</sup> outros consideram que essas prerrogativas se aplicam ao suposto texto Q (normalmente na forma preservada por Lucas, sendo que Mateus seria uma combinação de Marcos e Q).<sup>216</sup> Alguns tentam reescrever a versão original da parábola com base em Marcos ou na versão original de Q, normalmente com explicações acerca do motivo por que cada um dos evangelistas editou o texto à sua maneira.<sup>217</sup> Pouco proveito advém desse tipo de discussão. Não estou convencido da existência de Q, mas mesmo que esse texto tenha existido de alguma forma, o procedimento utilizado na reconstrução ou na determinação das formas originais não é confiável. As hipóteses acerca dessas questões não podem ser demonstradas e, normalmente, revelam mais a respeito das suposições aceitas pelos eruditos do que algo a respeito da história da tradição. Com alguns adágios de Jesus os fatos parecem claros o suficiente para demonstrar que um dos relatos é mais antigo, mas, normalmente, o argumento pode tomar qualquer rumo, como mostram as divergências acerca dessa parábola.<sup>218</sup> De maneira especial, se levarmos a tradição oral a sério, como deveríamos fazer, esse tipo de esforço se torna algo tortuoso. Seguramente, se qualquer uma das parábolas de Jesus foi contada mais de uma vez — e nem todas foram — isso ocorreu com as parábolas temáticas a respeito do Reino. E, se houve vários relatos de uma mesma parábola, a tentativa de se recuperar um formato original é vã.



As diferenças entre os relatos são interessantes, mas — apesar do possível significado de "árvore" — elas não constituem uma diferença no sentido da história. A pequenez da semente é mencionada em Marcos e Mateus e presumida em Lucas, e o fato de ela ser semeada em um campo, na terra ou em uma horta não altera em nada o propósito da parábola. No fim das contas, pouca coisa muda com as variantes de redação.

Os comentaristas também divergem a respeito de uma ligação original entre a parábola do Fermento e a do Grão de Mostarda.<sup>219</sup> Marcos não apresenta a parábola do Fermento e as duas estão separadas no *Evangelho de Tomé*,<sup>220</sup> Marcos pode ter recebido essa parábola numa espécie de coleção de parábolas temáticas a respeito de sementes, o que pode ser um motivo para a omissão da parábola do Fermento. As duas podem ter sido associadas pela tradição em certo momento, ou poderiam ter estado associadas na origem. Parábolas gêmeas parecem ter sido utilizadas por Jesus, mas esse uso não prova que essas duas estivessem associadas na origem.

2. *Existe algum significado alegórico para cada um dos aspectos dessa parábola?* Uma quantidade surpreendente de significados alegóricos é atribuída pelos estudiosos aos detalhes dessa parábola. Três fontes contribuem para a interpretação alegórica: uma suposta ligação com outras parábolas com correspondências alegóricas, tais como a do Semeador e a do Joio e do Trigo, uma suposta alusão a figuras de aves e árvores mencionadas no Antigo Testamento e leituras crítico-redacionais da parábola — ou seja, leituras que presumem a situação da comunidade do evangelista refletida na redação da parábola. Como resultado, o significado é atribuído a detalhes que se opõem a qualquer interpretação feita pela igreja medieval. A semeadura na terra, mencionada por Marcos e Mateus, é compreendida como uma referência a Jesus que semeia a palavra nas pessoas,<sup>221</sup> as aves na árvore são compreendidas como os gentios que se chegarão ao Reino<sup>222</sup> e o grande porte da árvore é compreendido uma representação da magnitude do Reino no ministério de Jesus ou, posteriormente, na parousia,<sup>223</sup> e o tema da pequenez/obscuridade nessa parábola e na do Fermento é compreendido como um simbolismo da estratégia de segredo da comunidade de Q na missão (isto é, enquanto viajavam, eles precisavam permanecer ocultos para evitar os "lobos" — ladrões ou talvez soldados romanos).<sup>224</sup> Nenhuma dessas hipóteses



apresenta muita base, exceto a partir de possíveis alusões que o Novo Testamento faz a aves e árvores, que serão consideradas adiante.

A questão aqui, novamente, é a forma como funcionam as parábolas e as similitudes. Esta similitude aponta para o ministério de Jesus, mas não retrata especificamente nem a sua pregação nem outro aspecto mais específico da sua obra. O objetivo da similitude é proporcionar uma analogia para o Reino. O fato de Mateus ter interpretado o semeador da parábola do Joio e do Trigo como sendo o Filho do Homem e o campo como sendo o mundo não significa que o homem e o campo tenham aqui o mesmo significado. Apesar de, num primeiro momento, isso nos parecer atraente, esse tipo de ligação não é explícita e considero-as improváveis. Por consequência, essa abordagem significaria que a mulher da parábola do Fermento também seria um símbolo de Cristo. Algumas pessoas chegam a essa conclusão, mas isso não parece ser a intenção de Jesus ou do evangelista. A mensagem não é que Jesus se assemelha a um homem que semeou grãos de mostarda, nem a uma mulher que escondeu fermento, mas que o Reino é semelhante ao *processo* descrito pela parábola. Jesus não estava aqui criando alegorias. A similitude do Grão de Mostarda nos proporciona uma *analogia* e, como tal, precisamos deixar que ela assim opere. A mensagem da analogia é esta: surpreendentemente, no que diz respeito aos judeus, tal qual o grão de mostarda, o Reino de Deus começa como algo insignificante, mas, ao final, torna-se algo magnífico. Sim, o grão de mostarda é uma analogia à proclamação do Reino feita por Jesus e aos primórdios humildes do seu ministério, mas rotular os detalhes da similitude significa que estaremos fazendo uma alegorização a partir dela.

3. *Existe alguma alusão a um ou mais textos do Antigo Testamento que falam de aves que habitam em um arbusto de mostarda e, caso haja, qual é o significado dessa alusão?* Essa é a pergunta mais difícil acerca dessa parábola. A menção às aves que habitariam o arbusto da mostarda ou, de forma mais especial, a "árvore" de Mateus e Lucas, pode ser uma alusão a uma ou várias passagens do Antigo Testamento: Ezequiel 17.23; 31.6; Daniel 4.9,18 (12,21 na tradução de Teodicião e na LXX); ou Salmos 104.12. Uma árvore em cuja sombra os animais e aves encontram abrigo e sustento é uma figura veterotestamentária de um Reino poderoso que abriga as nações.<sup>225</sup> Em função disso, muitos concluem que o fato de os pássaros habitarem em uma hortaliça/árvore é uma representação do



Reino e da inserção que ele proporcionou aos gentios.<sup>226</sup> Jeremias chega a defender que "habitar" (*kataskenoun*) é um termo escatológico,<sup>227</sup> mas existe pouca evidência para isso. O verbo *kataskenoun* é normalmente traduzido como "aninhar(-se)", mas simplesmente significa "habitar".

Algumas pessoas negam a existência de qualquer tipo de alusão ao Antigo Testamento,<sup>228</sup> pois a redação não chega a ser tão próxima a ponto de se identificar um texto que teria dado origem às figuras. Salmos 104.12 pode ser excluído, apesar de conter as palavras "habitam as aves do céu" (*ta peteina tou ouranou kataskenosei*), ele não faz qualquer referência a Reino. Ele simplesmente descreve a provisão disponível na água proporcionada por Deus. Ezequiel 17.23 apresenta, de forma específica, um cedro (*Ckedron*), não uma árvore (*Çdendron*), e as únicas palavras em comum com o Novo Testamento são "aves" e "à sombra dos seus ramos habitarão" (que aparece somente em Mc 4.32). Ezequiel 31.6 apresenta somente "as aves do céu" e "os seus ramos" (que aparecem em Mt 13.32; Lc 13.19). Daniel 4.9 e 18 apresentam somente "em" (como em Mt e Lc) e "as aves do céu". Isso não é base suficiente para se dizer que existe uma alusão e pode ser que J. Liebenberg esteja correto ao defender que a expressão "aves do céu" seja somente uma forma de se referir a aves não domesticadas e que a intenção seja simplesmente mostrar o grande porte da planta.<sup>229</sup> Se existe uma alusão, ela não é a nenhum texto específico, mas à ideia geral da "árvore que dá abrigo" como um símbolo do Reino.<sup>230</sup> Provavelmente, este é o caso, o que é significativo, mas em que medida essas figuras teriam sido reconhecidas pelos ouvintes de Jesus ou pelos leitores dos evangelistas é algo que não fica claro. Os evangelistas certamente não deixaram essa ligação muito clara. Se houver uma alusão ao Reino com a língua do império, as implicações políticas em relação a Roma e à expectativa messiânica dos judeus não deve ser ignorada.<sup>231</sup> É possível ver como as pessoas vibram diante da conclusão de que as aves representam os gentios, mas isso já seria uma extrapolação.<sup>232</sup>

Se houver mesmo alguma alusão às figuras veterotestamentárias, por que não apresentá-la na forma de uma parábola acerca dos cedros do Líbano? R. Funk respondeu a essa pergunta com a sua teoria que propõe que o arbusto da mostarda apresentado por Jesus seria uma caricatura da imagem do cedro e tinha o objetivo de combater as noções humanas de orgulho e poder.<sup>233</sup> Apesar de Jesus, certamente, ter rejeitado as ideias humanas de orgulho e poder, não é isso o que Ele procurou demonstrar



com essa parábola, e qualquer jogo com a figura do cedro não se encaixa com o relato de Marcos, de modo mais específico com a sua referência a uma "hortaliça", nem com os demais evangelistas.<sup>234</sup> O grão de mostarda não foi escolhido para criar uma paródia, mas em função da sua pequena dimensão. Pelo menos parte da intenção dessa parábola é o contraste entre um início humilde e um resultado grandioso.

No fim das contas, o fato de essa parábola fazer ou não uma alusão a figuras do Antigo Testamento não faz qualquer diferença em termos do seu significado. Qualquer ideia de império e provisão para as nações já é inerente à menção feita ao Reino de Deus. Acerca desse tema, vemos que o início dela é mais importante do que a sua conclusão e, se houver mesmo alguma alusão ao Antigo Testamento, ela somente reforça o que já se supõe.

4. *Que pergunta está sendo respondida e qual é o significado da resposta?* As parábolas sempre são uma resposta a perguntas, sejam elas explícitas ou implícitas. Quase todos concordam que essa similitude trata, implicitamente, da dúvida acerca da natureza inesperada e pouco expressiva do Reino que Jesus afirmava já estar presente. Será que o que estava acontecendo com Jesus e os seus discípulos seria realmente o estabelecimento do Reino de Deus?<sup>235</sup> Não havia a expectativa de que o Reino fosse uma demonstração poderosa da derrota do mal por parte de Deus e a expulsão das nações que afligiam Israel?<sup>236</sup> Os milagres de Jesus são empolgantes, mas onde está o restante da história? Essas perguntas devem ter passado pela mente de muitos dos ouvintes de Jesus, fossem eles seus amigos ou oponentes. A similitude do Grão de Mostarda nos instiga e, possivelmente, adverte-nos que ninguém deve se deixar levar por algo que pareça insignificante. A exemplo da pequenina semente de mostarda que se transforma em um frondoso arbusto, o Reino de Deus também está presente, mesmo que oculto, despercebido ou ignorado, e a sua plena revelação com todos os benefícios certamente há de ocorrer.

Os intérpretes normalmente se concentram somente no contraste entre a pequena semente e o grande arbusto e combatem as outras ênfases.<sup>237</sup> Eles fazem isso para evitar qualquer ideia a respeito do desenvolvimento do Reino, a qual será tratada adiante, mas essa similitude envolve outras coisas além desse mero contraste. O contraste é pressuposto, mas não representa a mensagem e somente está presente em função da natureza das coisas nos primórdios do ministério de Jesus. Ninguém consi-



derava que o que estava acontecendo naquele momento representava o Reino na sua plenitude. A questão era se o seu ministério tinha *alguma relação* com o aparecimento do Reino de Deus. Intérpretes mais recentes têm optado por uma abordagem dupla, defendendo que essa similitude trata tanto do contraste quanto do crescimento<sup>238</sup> ou do contraste e da continuidade,<sup>239</sup> ou da unidade orgânica dos primórdios e do fim.<sup>240</sup> O crescimento é pressuposto e não há nada de errado nisso,<sup>241</sup> contudo, novamente, ele não se trata do ponto central da mensagem. A mensagem é que aquilo que vemos em Jesus nos levará para aquilo que esperamos no Reino.<sup>242</sup> A ênfase está na *unidade orgânica* entre o ministério presente de Jesus em Israel e o Reino de Deus que está chegando. O fim, da forma que todos conhecemos e pela qual ansiamos, já teve início, um início que foi inaugurado por Jesus e agora está em ação.<sup>243</sup> O que está em jogo nessa similitude é uma reestruturação da expectativa dos judeus. O Reino, que já teve início com Jesus, não vem com um grandioso estrondo e com a derrota avassaladora de Roma; mas vem de uma forma inesperada, quase despercebida. Só que tudo o que é necessário já está presente e o fim está presente no começo. A ênfase nas aves que habitarão os ramos ou na sombra da árvore não deve ser desconsiderada, independentemente de onde ela se origine. No fim das contas, a grandeza e os benefícios do Reino serão uma realidade agradável e maravilhosa.

A mensagem não trata simplesmente da certeza da vinda do Reino definitivo, por mais importante que isso seja.<sup>244</sup> Os judeus, discípulos de Jesus ou não, já sabiam que esse Reino viria. O que eles precisavam saber era que o Reino futuro já estava presente no ensino e na obra de Jesus. O Reino de Deus há tanto tempo esperado havia começado; ele havia iniciado e chegaria à sua plenitude. Junto com essa convicção vem a esperança, a confiança e o ânimo, mas ela também implica um desafio para que nos certifiquemos de que estejamos identificados com esse Reino e não sejamos vistos como seus oponentes.

5. *Em que nível a ênfase é colocada em um período de tempo e no crescimento ou desenvolvimento e qual é a relevância da parábola para o raciocínio acerca das questões escatológicas?* As similitudes do Grão de Mostarda e do Fermento implicam um intervalo para a transição entre o início simplório e o resultado magnífico. Isso normalmente é negado, mas que outro sentido expressões como "até que" (*heos hou*) que constam da parábola do Fermento (Mt 13-33; Lc 13.21) poderiam ter? As duas



parábolas presumem esse intervalo. Qual o significado desse intervalo para a Teologia? As pessoas têm procurado demonstrar que o Reino não cresce<sup>245</sup> e, num certo sentido, essa afirmação é justificável. Se o Reino for definido como a vinda de Deus para assumir o trono em cumprimento às promessas do Antigo Testamento, o crescimento, obviamente, não é muito pertinente. O Reino — a vinda de Deus — não precisa de "crescimento". A resistência à ideia do crescimento é compreensível à luz das ideias evolucionárias do passado, especialmente quando o crescimento do Reino estava associado ao crescimento da Igreja.<sup>246</sup>

Por outro lado, os protestos contra o crescimento e com o intervalo não derivam do texto, mas são motivados pela história da interpretação e por preocupações teológicas. Essas parábolas, na verdade, enfatizam o crescimento e o poder que agem no cumprimento dos propósitos de Deus ao longo de um período de tempo, mas não fazem qualquer sugestão acerca da extensão desse período. Não se deve procurar implicações no fato de a mostarda ser uma hortaliza de crescimento rápido ou de a fermentação ocorrer do dia para a noite. A descrição do tempo decorrido não está em questão; mas a parábola aponta para a transformação da planta de um estágio de insignificância ou imperceptibilidade para uma forma final frondosa e robusta. As parábolas não nos informam se o crescimento total e a fermentação são vistos como coisas que ocorreriam ainda no período em que Jesus habitou neste mundo ou em um período mais longo.

Como esse intervalo está implícito, algumas pessoas consideram que essas parábolas tratam da demora da *parousia*.<sup>247</sup> Não vejo base para essa conclusão. O único adiamento tratado pelas parábolas é o adiamento não previsto entre a inauguração do Reino e a sua plena revelação. As parábolas não devem ser forçadas a responder perguntas que estão fora do seu propósito. Podemos até desejar analisar essas questões à luz das parábolas, mas elas não nos fornecerão as respostas. O que fica claro com relação a esse intervalo de tempo, especialmente com o uso dos aoristos em Mateus e Lucas, mas também no caso de Marcos, é que o tempo do Reino já teve início, mesmo que isso não esteja aparente, e chegará à sua plenitude.

6. *Esta passagem está advogando o Universalismo?* Esta pode até parecer uma pergunta estranha, e ela, na verdade, não seria cogitada salvo



pelo fato de que algumas pessoas têm defendido que as similitudes do Grão de Mostarda e do Fermento ensinariam a salvação universal.<sup>248</sup> Essa pergunta é mais pertinente no caso da parábola do Fermento, mas nos debates acerca deste assunto as duas são abordadas de forma conjunta e, por isso, tratá-las-emos aqui também desta maneira. A sugestão de Universalismo é baseada em uma palavra, a palavra "toda" na descrição do efeito do fermento. Se o Reino é semelhante a uma mulher que esconde o fermento em uma massa até que a massa toda esteja fermentada, o que significaria essa "massa toda"? Os defensores do Universalismo consideram que isso seja uma referência ao "mundo todo" ou "à humanidade".<sup>249</sup> A similitude, obviamente, não é explícita acerca do que esse "todo" represente e as pessoas somente podem concluir que a passagem ensina o Universalismo ao pressupor essa conclusão.<sup>250</sup> Só que essa ideia não apresenta fundamento e vai de encontro aos demais ensinamentos de Jesus. "O todo" poderia ser uma referência à totalidade do objetivo de Deus para Israel<sup>251</sup> ou para o povo de Deus ou, mais provavelmente, seria uma simples referência à manifestação plena do Reino sem maiores pretensões. Se assim for, a analogia nos diz que o fermento está para o início do Reino assim como a massa totalmente fermentada está para a realidade completa. É só isso. Jesus não estava comparando o Reino ao mundo, e qualquer ideia de Universalismo representa um salto inconsequente.

### *Adaptação da Parábola*

Essa parábola é menos direta do que outras na sua aplicação por se concentrar nas dúvidas dos contemporâneos de Jesus acerca da natureza do seu ministério. O seu tema mais importante é que o Reino está, verdadeiramente, presente no seu ministério e, se assim é, a importância é óbvia, e a próxima pergunta diz respeito a nossa postura diante do Reino. Se a similitude do Grão de Mostarda faz apologia à chegada do Reino, ela também nos consola e nos exorta a respeito da nossa própria identidade.<sup>252</sup> É errado pensarmos que essa parábola trata do crescimento espiritual do indivíduo, mas não é errado entender a dinâmica do agir de Deus e aplicá-la ao indivíduo ou a outras circunstâncias. Não é só com o ministério de Jesus que as coisas podem parecer pequenas e insignificantes e, mesmo assim, produzir grandes



resultados. Isso pode ser constatado posteriormente na crucificação, e essa dinâmica parece ser uma prática comum por parte de Deus (cf. 1 Co 1.26-31). Assim como a cruz, a parábola do Grão de Mostarda é um desafio à percepção e ao juízo humanos acerca do significado daquilo que é "insignificante". A nossa visão se dá por intermédio de um "vidro embaçado" e é comum não reconhecermos as sementes plantadas por Deus. Deveríamos ter a expectativa de moldar a nossa mente nesse tipo de "mentalidade do grão de mostarda": não menosprezar as coisas insignificantes, nem duvidar daquilo que Deus pode fazer e fará com as coisas que começam de forma simples. As implicações cristológicas da parábola não devem ser ignoradas. O Reino chegou até nós por meio da obra e da pregação de Jesus.

### ***Leituras Complementares***

Nils Dahl, "The Parables of Growth" {As Parábolas de Crescimento] in *Jesus in the Memory of the Church* (Jesus na Memória da Igreja] (Minneapolis: Augsburg, 1976), pp. 141-166.

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 392-403.

Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.: Freiburg I. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888-89X 2.569-81.

Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13: Um Estudo da Crítica de Redação] (Richmond: John Knox, 1969), pp. 84-88.

Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé] (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), pp. 276-349-



## **O FERMENTO (Mt 13.33; Lc 13.20,21)**

### ***Classificação da Parábola***

Esta parábola é uma similitude, apesar do uso do tempo aoristo para se descrever as ações da mulher. O fator que diferencia as parábolas das similitudes é a presença de um enredo, ou estruturação, desenvolvido e não a ocorrência de um tempo verbal. Neste caso não se constata um enredo desenvolvido, mas sim uma analogia baseada em um acontecimento típico do cotidiano. O aoristo é utilizado para indicar o fato da ação que inaugura o Reino já ter ocorrido.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual a relação desta parábola com a do Grão de Mostarda e que relevância essa relação tem na sua interpretação?
2. Será que o fermento é sempre um símbolo negativo?
3. Existe algum significado alegórico para qualquer um desses aspectos?
4. Existe alguma alusão a Gênesis 18.6 e, caso haja, qual o seu significado?
5. Que pergunta está sendo tratada pela parábola e qual o significado da resposta apresentada?
6. Até que ponto a ênfase da parábola está colocada em um "período de tempo" seguido pelo "crescimento" ou "desenvolvimento" e qual é a relevância dessa parábola em termos escatológicos?
7. Será que essa parábola está advogando o Universalismo?

### ***Material Útil de Fontes Primárias***

#### *Escritos Canônicos*

- \* Antigo Testamento: Gênesis 18.6; Êxodo 12.15-20; 13.3-7; 23.15,18; 34.25; Levítico 2.11; 6.17 (Hebraico 6.10); 7.13,14; Números 28.16-25; Deuteronômio 16.2-8; Amós 4.5.



- Novo Testamento: Mateus 16.6,11,12; Marcos 8.15; Lucas 12.1; 1 Coríntios 5.6-8; Gálatas 5.9.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Fílon, *QE* 1.15 (sobre Êx 12.8): "Mas a respeito do significado mais profundo, este é digno de atenção, (ou seja) que aquilo que é levedado e fermentado cresce, enquanto aquilo que não é levedado fica pequeno. Cada uma dessas coisas é um símbolo de um tipo de alma: uma é ativa e cheia de arrogância, a outra é imutável e prudente..."
- Fílon, *QE* 2.14 (sobre Êx 23.18): "Ele indica por intermédio de dois símbolos necessários que devemos desprezar os prazeres sensuais, pois o fermento é um adoçante para a comida, mas não a comida (em si). E a outra coisa (indicada) é que não deveríamos nos exaltar em presunção pela fé comum. Pois ambas as coisas são impuras e detestáveis, (ou seja) prazer sensual e arrogância (ou) uma fé tola, são ambos filhos de uma mesma mãe: a ilusão". Vide também *Congr.* 161,162.
- Fílon, *Spec. Leg.* 2.184-185: "Mas o fermento também é um símbolo de duas outras coisas: por um lado ele representa a comida na sua forma mais completa e perfeita, a ponto de nada ser considerado superior ou mais nutritivo que ele no nosso dia-a-dia... O outro ponto é mais simbólico: tudo o que é fermentado cresce, e a alegria é a elevação ou o crescimento racional da alma".

### *Escritos Greco-Romanos*

- Plutarco, *Quaestiones Romanae* 109 (289F): "Por que não era permitido ao sacerdote de Júpiter, a quem chamam de *Flamen Dialis*, tocar nem na farinha de trigo nem no fermento?... O fermento é por si mesmo produto da corrupção e produz corrupção na massa na qual é misturado; pois a massa se torna flácida e inerte e junto com o processo de fermentação parece haver um processo de putrefação; de forma que se ele passar do ponto, a farinha de trigo se estraga e fica azeda".



### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Evangelho de Tomé* 96: Jesus {disse]: O reino do Pai é como {uma] mulher; ela pegou um pouco de fermento, {escondeu-o] no massa, (e) com ela fez pães grandes. Quem tem ouvidos para ouvir, que ouça.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. Menabot* 5.1: "todas as ofertas de manjares foram oferecidas sem fermento, exceto as fermentadas {os bolos prescritos] para a oferta de ação de graças e os dois pães {em Pentecoste], que foram oferecidas com fermento".
- \* *b. Ketubbot* 10b: "Como o fermento é salutar para a massa, também o sangue o é para mulher. E {também] temos ensinado em nome de R. Meir: Toda mulher que tem sangue em abundância tem muitos filhos". A mesma tradição está registrada em *b. Niddah* 64b.

## ***Comparação dos Relatos***

Passagens como estas são a razão por que algumas pessoas acreditam em Q, a fonte de provérbios possivelmente utilizada por Mateus e Lucas. Com exceção do material introdutório, a redação dos dois relatos é, praticamente, idêntica. Mateus utiliza "Outra parábola lhes disse" em conformidade com a forma como ele fazia a introdução de outras parábolas (cf. 13-3,24,31), ao passo que Lucas simplesmente apresenta "E disse outra vez". Mateus apresenta "O Reino dos céus é semelhante ao fermento", ao passo que Lucas diz "A que compararei o Reino de Deus? É semelhante ao fermento". Deste ponto em diante a redação é idêntica.<sup>253</sup> Alguns consideram que Lucas apresenta a forma mais primitiva por não utilizar com frequência a expressão "outra vez" (*palin* > v. 20),<sup>254</sup> o que é evidência insuficiente para qualquer tipo de conclusão.

O *Evangelho de Tomé* 96 modificou a parábola de forma que o ponto de comparação deixa de ser o fermento e passa para a mulher. A intenção



dessa mudança não fica óbvia, especialmente diante da visão negativa que a mulher recebe em *Evangelho de Tomé* 114, mas essa parábola é colocada com a primeira das três parábolas do Reino, duas das quais se referem a mulheres. Depois dessas parábolas o texto registra que os discípulos informam a Jesus que a sua família está do lado de fora, ao que ele responde: "aqueles que fazem a vontade do Pai são os seus irmãos e mãe e entrarão no reino" (adágio 99)- Lucas colocou essa passagem a respeito da família de Jesus *depois* das parábolas do Reino (8.19-21), ao passo que Mateus e Marcos apresentam as suas parábolas antes do discurso. A maior parte das pessoas não considera que o relato de Tomé seja o mais bem preservado.<sup>255</sup>

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

O adjetivo "oculto/a" é uma expressão inesperada e é intencionalmente empregada para chamar a atenção ao aspecto misterioso do Reino. A palavra "ocultas" reaparece em Mateus 13.35,44.<sup>256</sup> Confirma também Mateus 11,25; Lucas 10.21; 18,34; 19.42. O Reino que Jesus proclamava é um reino oculto.<sup>257</sup>

Ao contrário da parábola do Grão de Mostarda, nenhuma das versões desta parábola menciona explicitamente o contraste.<sup>258</sup>

### ***Informações Culturais***

O fermento, obviamente, era visto de forma negativa em função da Páscoa e da necessidade de se consumir o pão asmo durante sete dias. Na preparação para a Páscoa "na noite do décimo quarto dia [do mês de Nissã] o *hames* precisa ser procurado com luz de lamparina" (*m. Pesahim* 1.1) e tudo que contivesse ou fosse preparado por meio de processo de fermentação precisava ser removido. Várias normas a respeito da remoção do fermento aparecem em vários textos, principalmente em *b. Pesahim* 2a-116a. Analisaremos adiante se o fermento é realmente visto de forma negativa nessa parábola.

O fermento mencionado na parábola não é do mesmo tipo utilizado nos dias de hoje, essa substância em forma de pó que utilizamos para



provocar a fermentação. No mundo antigo, o fermento era simplesmente uma porção de massa em fermentação.<sup>259</sup> Uma porção da massa já em processo de fermentação era separada durante a preparação do pão e utilizada para fermentar a próxima fornada.

Como a maioria das casas eram pequenas (com aproximadamente cinco metros quadrados), o preparo do pão, possivelmente, era feito no quintal e pode ter sido executado com um trabalho comunitário. Possivelmente, a grande quantidade apresentada nessa parábola é resultado da suposição de que a mulher estivesse preparando uma massa para o seu grupo. Os padeiros profissionais já existiam naquela época, mas esta era uma tarefa predominantemente feminina, uma das sete responsabilidades que a *Mishnab* (*m. Ketubot* 5.5) solicita que as esposas façam para os seus maridos. Em Jeremias 7.18, a preparação do pão é vista como uma tarefa familiar.<sup>260</sup>

A similitude menciona três medidas (*sata*) de flor de farinha, e um *saton* é compreendido como equivalente à palavra hebraica *se'ah*. Entretanto, *saton* ("medida") não é utilizada na LXX como tradução de *se'ah*. Não existe precisão quando tratamos das medidas da antiguidade, mas a partir das evidências disponíveis, um *saton* é, normalmente compreendido como equivalente a aproximadamente 13 litros, como medida de capacidade de secos. Três *sata* seriam quase 39 litros de farinha de trigo e representaria a quantidade que uma mulher era capaz de amassar. Isso, obviamente, serviria para se fazer uma grande quantidade de pão, suficiente para alimentar de 100 a 150 pessoas, caso o nosso entendimento a respeito dessa medida esteja correto. A quantidade de fermento necessária para levedar essa quantidade de massa é estimada em cerca de 1,3 a 1,8 quilogramas.<sup>261</sup>

## ***Explicação da parábola***

### *Opções de Interpretação*

Como era de se esperar, a Igreja alegorizou praticamente todos os aspectos dessa parábola de diversas formas. A mulher foi vista como sendo Maria, a Igreja ou, de forma negativa, a sinagoga, que matou Cristo, o fermento. O fermento também era compreendido como uma referên-



cia aos doze apóstolos, doutrina cristã e o conhecimento das Escrituras. Stephen Wailes relata que as três medidas receberam dezessete identificações diferentes, referindo-se desde a Trindade até a virtudes morais específicas ou mesmo à "Ásia, África e Europa".<sup>262</sup> Isso nos revela muito mais a respeito da Igreja do que a respeito da parábola.

O academicismo dos últimos tempos apresenta a sua própria lista de opções ao lidar com essa similitude de um versículo.<sup>263</sup> Dentre elas as seguintes podem ser mencionadas:

- C. H. Dodd — como já era de se esperar — entende que a massa esteja completamente fermentada com o ministério de Jesus, ou, se essa parábola não estivesse originalmente ligada ao Grão de Mostarda, ela trata do "poder do Reino de Deus... que penetra poderosamente a massa mortificada do judaísmo religioso da época {de Jesus}".<sup>264</sup>
- A associação com o Grão de Mostarda leva algumas pessoas a suporem que essa parábola trata de um "contraste".<sup>265</sup>
- Algumas pessoas vêem o fermento como negativo e a ênfase no Reino como uma força subversiva e como a inserção dos marginalizados no ministério de Jesus.<sup>266</sup>
- As pessoas normalmente se concentram no Reino como sendo algo oculto, mas constituindo um poder penetrante e irresistível.<sup>267</sup> Às vezes isso está associado a Gênesis 18.6, o contexto que fala dos visitantes divinos a Abraão e das ideias de revelação e epifania.<sup>268</sup>
- Algumas pessoas argumentam que a parábola aborda o cuidado providencial de Deus.<sup>269</sup>
- Alguns consideram que a parábola aponta para o envolvimento das mulheres na liderança da Igreja.<sup>270</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Qual a relação desta parábola com a do Grão de Mostarda e que relevância essa relação tem na sua interpretação?* Embora essas duas similitudes sejam gêmeas, não são gêmeas idênticas. Apesar da necessidade de lemo-las juntas, cada uma necessita de uma interpretação individual.



A ideia de contraste não está explícita no caso da parábola do Fermento e não deveria ser transformada na ênfase daquela história, seguramente isso não deve ocorrer se eu estiver correto quando afirmo que o contraste também não deve ser o ponto central da parábola de Grão de Mostarda. Normalmente se diz que o Grão de Mostarda retrata o crescimento em grande escala e o Fermento a transformação intensa,<sup>271</sup> mas essas duas similitudes apresentam elementos em comum, portanto, essa distinção não é válida.<sup>272</sup> As duas parábolas enfatizam um processo intencional com um objetivo explícito<sup>273</sup> e ambas retratam o efeito surpreendente grande de algo pequeno ou insignificante. Nesse sentido, elas proporcionam duas descrições diferentes da mesma realidade e demonstram a mensagem de forma mais veemente do que se as histórias estivessem operando de forma isolada. As duas tratam da mesma dúvida a respeito da presença do Reino.

2. *Será que o fermento é sempre um símbolo negativo?* Como as fontes primárias acima demonstram, o fermento é normalmente visto de forma negativa, entretanto, alguns textos o apresentam de forma positiva, em especial no que diz respeito às ofertas pacíficas, às primícias oferecidas a Deus e às ofertas de ação de graças (Lv 7.13,14; 23.17; *m. Menabot* 5.1). O fermento e o mel não deveriam ser utilizados nas ofertas que eram queimadas. Ninguém conclui que o mel é algo negativo. Quando o fermento é utilizado de forma negativa, o contexto deixa isso muito claro, seja nas Sagradas Escrituras, seja em outros escritos. Nada aqui no contexto sugere algo diferente de um uso positivo. Qualquer tentativa de se ver o Reino em uma "epifania da corrupção" e a parábola com uma tentativa de subversão à pronta dependência dos ouvintes às sagradas normas é infundada.<sup>274</sup> Se o fermento não for visto de forma negativa aqui, então as interpretações que enfatizam aspectos subversivos do Reino e a inclusão dos marginalizados também estão excluídas. Esses temas são reais e constam do Texto Sagrado, mas não nesta seção.

3. *Existe algum significado alegórico para qualquer um desses aspectos?* As identificações da igreja medieval parecem estranhas nesta nossa época, mas algumas pessoas ainda têm o desejo de encontrar identificações para os diferentes aspectos dessa parábola. Se não houvesse correspondências entre imagem e realidade, nenhuma analogia funcionaria, entretanto, correspondência não é o mesmo que identificação alegórica. A analogia é esta: O fermento que leveda uma grande quantidade de massa cor-



responde à (ou demonstra de forma análoga a) relação do ministério de Jesus com a plena manifestação do Reino. A mulher não é uma forma simbólica de se falar de Jesus; a atenção não está voltada para a mulher, mas para o processo de fermentação de uma grande quantidade de massa. Como Jesus também se comparou a uma galinha (Mt 23.37), presume-se que Ele não hesitaria em se comparar a uma mulher, mas esse tipo de comparação não tem o objetivo de exaltar a posição nem da mulheres, nem da galinhas. A nossa sociedade precisa valorizar muito mais as mulheres e a sua capacidade de liderança, mas essa parábola não é a base para esse debate.

4. *Existe alguma alusão a Gênesis 18.6 e, caso haja, qual o seu significado?* Tal como ocorre com o Grão de Mostarda, existe a possibilidade de estar ocorrendo uma alusão a uma passagem do Antigo Testamento que poderia ter implicações maiores em termos de objetivo da parábola. Em Gênesis 18.6, Abraão pede a Sara que apanhe três medidas de flor de farinha e faça, rapidamente, bolos para servir aos seus visitantes. Com exceção dessas três medidas de flor de farinha, a parábola de Jesus não apresenta nenhuma outra forma de alusão a essa passagem. O texto de Gênesis não menciona o fermento, e, se houver algum tipo de alusão, não existe influência vinda do texto da LXX. Até mesmo as palavras para se referir às "medidas" são diferentes.<sup>275</sup> Algumas pessoas apontam para as palavras *enckryphias* ("bolos") no Gênesis da LXX porque ela soa parecido com *krypto* ("esconder") na parábola, o que, supostamente, corresponderia a um jogo de palavras.<sup>276</sup> Isso não deve nos impressionar muito e parece muito mais com uma coincidência do que com um jogo de palavras intencional. Em função da pressa, pode até ser que Sara tenha preparado aqueles bolos *sem fazer uso de fermento* (cf. 1 Sm 28.24), especialmente porque em Juízes 6.19, outra passagem que fala de uma visitação divina, Gideão prepara bolos asmos a partir de um efa de flor de farinha (o equivalente a três medidas; vide também 1 Sm 1.24).

As pessoas que vêem uma alusão a Gênesis 18.6 nessa parábola consideram que as três medidas de flor de farinha seriam reconhecidas com uma oferta para uma epifania e entendem que a parábola aponta para a revelação, o poder sacramental do Reino e para a inversão do sagrado e do profano, implicitamente uma negação do Templo.<sup>277</sup> Isso é muito para se concluir a partir somente de uma expressão como



"três medidas", e, por fim, penso que a probabilidade de uma alusão a Gênesis 18.6 é, na melhor das hipóteses, mínima. As três medidas ainda podem ser entendidas como uma simbologia para o Reino, possivelmente apontando para o banquete escatológico,<sup>278</sup> se as estimativas de que essa quantidade de farinha de trigo era suficiente para alimentar 100 pessoas ou mais estiverem corretas. Entretanto, como alertam alguns estudiosos, as três medidas podem não passar de uma simples quantidade convencional. No mínimo, devemos ser cautelosos ao tirarmos conclusões a partir do valor simbólico da quantidade de flor de farinha.<sup>279</sup>

5. *Que pergunta está sendo tratada pela parábola e qual o significado da resposta apresentada?* (Vide também a análise similar do Grão de Mostarda.) Como indicamos acima, esta similitude está direcionada às dúvidas acerca proclamação que Jesus fazia da presença do Reino. O que as pessoas pensavam que deveria estar acontecendo, na verdade, não estava, apesar de algumas partes do ministério de Jesus terem, verdadeiramente, atendido às expectativas das pessoas. Um contexto paralelo fica evidente na pergunta feita por João Batista na qual ele pede que Jesus confirme se é "aquele que haveria de vir", e a resposta de Jesus mostra que as suas obras estão cumprindo as expectativas do Antigo Testamento (Mt 11.2-6; Lc 7.18-23).<sup>280</sup> A ligação que Lucas faz dessa parábola com a cura do paralítico reforça essa associação. O tema, outra vez, é que o que vemos em Jesus é o início do cumprimento daquilo que se espera no Reino que, seguramente, cumprir-se-á por completo. A ênfase não está no contraste do pequeno com o grande, mas no início oculto que redundará na conclusão da obra de Deus no Reino, a fermentação "do todo". Alguma coisa aconteceu (observe os aoristos) e gerará o seu efeito por completo. Um poder oculto, dificilmente reconhecido por alguns, já está operando de forma irresistível. No ministério de Jesus, o Reino teve o seu início e já está em operação, mesmo que isso ocorra de uma forma oculta e imprevista.<sup>281</sup> O reconhecimento da mensagem da parábola nos instila confiança e esperança.

Com relação às perguntas seis e sete (*Até que ponto a ênfase da parábola está colocada em um "período de tempo" seguido pelo "crescimento" ou "desenvolvimento" e qual é a relevância dessa parábola em termos escatológicos? E Será que essa parábola está advogando o Universalismo?* Confira as respostas dadas à parábola do Grão de Mostarda.



## *Adaptação da Parábola*

A presença do Reino é, possivelmente, o aspecto mais importante da mensagem de Jesus. A história foi transformada pela sua mensagem e pela sua obra. Essa afirmação será tratada de forma mais completa no final deste capítulo, mas a mensagem geral dessa parábola, claramente, é que o Reino de Deus já está em operação e nada o deterá. As suposições cristológicas são óbvias. O desafio à percepção humana e ao juízo que fazemos acerca do que seja algo pequeno e representativo também estão presentes. Muitas pessoas são capazes de citar coisas que iniciaram de forma singela na sua vida e que, posteriormente, chegaram à sua plenitude graças à intervenção de Deus. Essa dinâmica faz parte da vida e deve ser apreciada e protegida tanto para nós quanto para as demais pessoas. A confiança e a esperança são geradas por essa parábola. Quando as pessoas se entregam aos propósitos de Deus, mesmo as coisas que começam de forma simples chegarão à sua plenitude. Deus parece estar envolvido no empreendimento de fazer "fermentar" — aumentar — aquilo que parece insignificante.

## *Leituras Complementares*

Robert W. Funk, "Beyond Criticism in Quest of Literacy: The Parable of the Leaven" {Além da Crítica na Busca da Instrução: A Parábola do Fermento}, *Int* 25 (1971): 149-70.

Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* {A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé} (Berlim: Walter de Gruyter, 2001), pp. 276-349.

Susan Marie Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* {A Palavra no Mundo das Mulheres} (Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1988), pp. 11-35.

Elizabeth Waller, "The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women" {A Parábola do Fermento: Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres}, *USQR* 35 (1979-80): 99-109.



## O TESOURO ESCONDIDO

(Mt 13.44)

### *Classificação da Parábola*

Nas parábolas do Grão de Mostarda e na do Fermento, já vimos que o tempo verbal não é o fator que faz a diferenciação entre as similitudes e as parábolas. Uma comparação entre a parábola do Tesouro (que utiliza o aoristo para "oculto", *ekrypsen*, e, depois, o tempo presente) e a da Pérola (que utiliza o pretérito perfeito de "vendeu", *pepraken*,<sup>282</sup> o imperfeito de "tinha", *eichen*, e o aoristo de "comprou", *egorasen*) confirma que o tempo verbal não pode servir de base para essa diferenciação. A parábola do Tesouro e da Pérola são, claramente, do mesmo tipo. As duas similitudes são similares à do Fermento em termos de forma. Apesar de haver movimento, não existe um enredo desenvolvido.

### *Questões que Exigem Atenção*<sup>283</sup>

1. Qual é a relação entre as parábolas do Tesouro e a da Pérola, e qual o significado dessa relação? Existe alguma diferença de tom em função das diferenças de tempo verbal?
2. A atitude da pessoa que encontrou pode ser considerada não-ética? E, se a resposta for positiva, seria isso relevante para a interpretação?
3. Será que todos os aspectos apresentam um significado alegórico?
4. O que essa similitude nos ensina: o valor do Reino ou o custo do discipulado? Essa parábola tem alguma relação com a salvação pela graça?

### *Material Útil de Fontes Primárias*<sup>284</sup>

#### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: Deuteronômio 33.19.



- Novo Testamento: Mateus 6.33; Mateus 16.24-26; Marcos 8,34-37; Lucas 9-23-25; Mateus 19.21,27; Marcos 10.21,28; Lucas 18.22,28; Lucas 14.26-33

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Sir 40.18: "A riqueza e os proventos adoçam a vida, mas melhor que ambos é a descoberta de um tesouro".
- Fílon, *De Deo* 91: "Por outro lado, é comum que algumas coisas inusitadas nos sobrevenham como a história do marido que, ao cavar no seu pomar para plantar algumas árvores frutíferas, descobriu um tesouro e, dessa forma, conseguiu uma prosperidade que ia muito além das suas esperanças". Fílon tinha em mente o tesouro que encontramos na sabedoria de Deus.
- *T. Job* 18.6-8: "E me tornei como alguém que deseja entrar em uma determinada cidade para descobrir a sua riqueza e conquistar uma parte do seu esplendor e como alguém que embarcou com uma carga em um navio que seguiu pelo oceano. No meio do oceano, ao ver o tamanho da terceira onda e o vento contrário, esta pessoa lançou a sua carga ao mar, dizendo: "Prefiro perder tudo para que possa chegar naquela cidade e ganhar tanto o navio quanto coisas melhores do que a sua carga. Assim, também considere os meus bens como nada quando comparados à cidade sobre a qual o anjo me falou".<sup>285</sup>

### *Escritos Greco-Romanos*

- Horácio, *Sátiras* 2.6.10: "Ó, que algum golpe de sorte me faça descobrir um vaso de dinheiro, como o homem que, depois de descobrir um tesouro, comprou e arrou o terreno em que ele mesmo arredava, enriquecido pelos favores de Hércules!" Hércules era conhecido com o deus do tesouro.
- *Fábulas de Esopo* 42, "O Tesouro do Agricultor e os Seus Filhos": "Um agricultor que estava às portas da morte queria que os seus filhos tivessem conhecimento da fazenda, por isso convocou os filhos e disse: 'Filhos meus, existe um tesouro enterrado em uma das minhas vinhas'. Depois de morrer, os filhos pegaram arados



e enxadões e cavaram a fazenda toda e não encontraram tesouro algum, mas a vinha lhes deu um retorno com uma colheita muito grande. Dessa forma eles aprenderam que o maior tesouro de um homem consiste no seu trabalho".<sup>286</sup>

- Filostrato, *Apolônio* 6.39: Um homem sacrifica para a Mãe Terra na esperança de encontrar um tesouro. Ele reza para Apolônio e, depois de uma conversa sobre a sua riqueza, sobre a falta de trabalho e sobre a necessidade de dotes para as suas filhas, Apolônio tem compaixão dele e diz que ele e a Mãe Terra lhe darão essa provisão. Ele, então, mostra uma propriedade para o homem. O homem a compra e encontra um jarro contendo 3-000 moedas de ouro, além de ter uma boa colheita. Ele louva o sábio, e a sua casa fica cheia de pretendentes para as suas filhas.

#### *Escritos Cristãos Primitivos*

- \* *Evangelho de Tomé* 109: "Disse Jesus: O reino é como um homem que tinha um tesouro [escondido} no seu campo, sem que o soubesse. E depois de morrer, deixou-o para o seu filho. O filho também não sabia nada acerca do tesouro. Ele aceitou a herança e vendeu o campo. E a pessoa que comprou o campo, enquanto o arava, acabou por encontrar o tesouro. E começou a emprestar dinheiro a juros para quem bem entendesse".

#### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. Baba Batra* 4.8,9: "Se um homem vendesse um campo, ele vendia também as pedras e as varas necessárias para o trabalho nele, bem como aquilo que ainda não foi colhido ... Mas não vendia as pedras e as varas não necessárias para o trabalho ou a produção que já estivesse colhida". Várias normas se seguem, a maioria delas pressupondo que, se algo fosse vendido, tudo o que fizesse parte daquilo era vendido junto.
- *T. Sol. 12A*: Um espírito sob o controle de Salomão lhe diz que existe muito ouro enterrado no local de construção do reino e que Salomão deve ir lá, cavar e se apossar dele.



- *Mekilta Beshallah* 2.149-55 (sobre Êxodo 14.5): "Outra interpretação: R. Simão, o filho de Yohai, propondo uma parábola, disse: Ao que podemos comparar isto? A um homem que recebeu de herança uma residência em uma terra distante, a qual ele vendeu por uma bagatela. O comprador, entretanto, foi lá e descobriu nela tesouros escondidos e grande quantidade de prata e ouro, de pedras preciosas e de pérolas. O vendedor, ao ver isso, começou a ficar muito angustiado. Assim também se deu com os egípcios, que deixaram partir sem perceber o que deixaram partir. Pois está escrito: 'E disseram eles: O que foi que fizemos ao deixar Israel partir?'" *Pesiqta de Rab Kahana* 11.7 também apresenta uma analogia tri-partida sobre esse tema; cf. *Song Rab.* 4.12.1; *Exod. Rab.* 20.2.
- *y. Baba Mes? 'a* 2.5,8: "Simeão b. Shetah estava trabalhando com linho [para se sustentar}. Os seus discípulos lhe disseram: 'Mestre, retira-te [deste trabalho} e te compraremos um jumento e não mais precisarás trabalhar tanto'. Eles foram, então, comprar o jumento de um sarraceno. O jumento tinha uma pérola pendurada nele. Então, os discípulos chegaram e lhe disseram: 'Doravante tu não precisarás mais trabalhar'. Ele, então, indagou: 'Por que?'. 'Porque te compramos um jumento de um sarraceno e este jumento já veio ornado com uma pérola'. 'Não', disse-lhes o mestre. 'Ide e devolvi-o''. Vários outros incidentes são relatados de judeus que precisam devolver mercadorias a gentios, de forma que estes passam a bendizer o Deus dos judeus. "R. Huna declarou: 'Todos concordam que se alguém encontrasse um bolsa de dinheiro, nem deveria tocá-la''. Tarfon e Aqiba concordam que, nesse caso, a pessoa que encontrava o dinheiro o deixava intacto e não fazia uso dele.
- \* *y. Horayot* 3.4 : Um que ajudava os rabinos perdeu dinheiro e foi incentivado pela esposa a vender a metade do único campo que lhes havia sobrado e dar os proventos aos rabinos. "Ele, então, fez exatamente isso. Veio até os nossos rabinos e lhes entregou os seus proventos. Os nossos rabinos oraram por ele e lhe disseram: 'Abba Judá, que o Santo, bendito seja o seu nome, possa lhe proporcionar todas as coisas das quais tens



falta'. E, depois de se despedirem e voltarem, ele voltou a lavrar a metade do campo que lhe restou. E, enquanto arava a terra., a sua vaca caiu e quebrou a perna. Ele desceu para levantar a vaca, e o Santo, bendito seja o seu nome, abriu os seus olhos e ele encontrou uma pedra preciosa e disse: 'A minha vaca quebrou a perna para o meu próprio bem''. Essa história é repetida com algumas variações em *Lev. Rab.* 5.4 e *Deut. Rab.* 4.8.

- *Lev. Rab.* 27.1: "Ele [Alexandre] marchou rumo à outra província chamada África, Eles vieram lhe encontrar com maçãs de ouro, romãs de ouro e pães de ouro. O que isso significa?', gritou ele, 'As pessoas comem ouro no seu país?' E eles lhe responderam: 'Não é assim no teu país?' E ele lhes disse: 'Não vim conhecer os vossos bens, mas as vossas leis'. Enquanto estavam sentados, dois homens vieram diante do rei para receberem dele o seu julgamento. Um disse: 'Alteza! Comprei uma alfarrobeira deste homem e, ao cavar para retirá-la, encontrei ali um tesouro, por isso lhe disse: 'Toma o teu tesouro, pois comprei somente a alfarrobeira e não o tesouro que ali estava'. O outro homem lhe respondeu: 'Da mesma forma que tens medo de ser acusado de roubo, também eu tenho'. Quando efetuei a venda, eu te vendi a alfarrobeira e tudo o que nela estava contido'. O rei chamou um deles e lhe disse: 'Tens tu um filho?' 'Sim', respondeu o homem. Também chamou o outro homem e perguntou: 'Tens tu uma filha?' 'Sim', respondeu-lhe o outro homem. 'Então ide', disse-lhes o rei, e fazei com que ambos se casem para que possam desfrutar do tesouro', Alexandre da Macedónia começou a demonstrar surpresa, 'Por que estas surpreso?', perguntou o rei, 'Não fiz um bom juízo deste caso?' 'Sim', assegurou-lhe o homem. 'Se esta disputa tivesse ocorrido no teu país', perguntou-lhe, 'o que tu terias feito?' Ele respondeu: 'Teríamos decapitado os dois homens e tomado o tesouro como possessão do rei'', A lógica de Alexandre é refutada em Salmos 37.7, O mesmo relato, com algumas variações, pode ser encontrado em *Pesiqta de Rab Kahana* 9\*1; *Gen. Rab.* 33.1; *y. Baba Mesi'a* 2,5 e *Midr. Tanhuma Emor* 9>



- *b. Baba Mesi'a*. 10a: "Se um homem repassar um objeto encontrado para o seu vizinho, o vizinho não adquiriu esse objeto. ... Aquilo que é achado por um trabalhador pertence a ele. Esta decisão somente se aplica a casos em que o patrão declara ao empregado: 'Capina a minha propriedade hoje', [ou] 'faz um buraco para mim hoje'. Neste caso, aquilo que for achado pelo empregado pertence ao patrão! Ele [R. Nahman] lhe respondeu: 'No caso do empregado, a situação é diferente e as suas mãos são como as mãos do patrão!'" Instruções similares são passadas em 12b e 118a.
- *b. Baba Mesita* 25a: O dinheiro encontrado diante de uma bolsa pertence a quem o encontrou. Moedas empilhadas precisam ser declaradas como encontradas; moedas espalhadas pertencem a quem as encontrou.
- *b. Baba Mesi'a* 25b: "Se um homem encontrar um vaso em um monte de esterco: estando ele coberto, ele não deverá tocá-lo; se estiver descoberto, ele poderá apanhá-lo e anunciar a sua posse". [Os debates acerca desta norma estão na sequência.] "... A. Tanna ensinou: Porque ele [a pessoa que encontra] pode dizer a ele: 'Eles pertencem aos amorreus'. Portanto, será que somente os amorreus escondem objetos, os israelitas também não o fazem?"

## *Comparação dos Relatos*

Marcos e Lucas não apresentam esta parábola, O *Evangelho de Tomé* 109 a reproduz, apesar do relato de Tomé se aproximar mais do de *Mekilta Beshallah* 2.149-155 e os seus paralelos (vide acima) do que do apresentado por Mateus. Algumas pessoas como, por exemplo, Jeremias e Crossan,<sup>287</sup> consideram, baseados em boas evidências, que a parábola judaica influenciou o *Evangelho de Tomé*. Mateus compara o Reino ao tesouro encontrado e comprado; o *Evangelho de Tomé* compara o Reino a um homem que tem um herdeiro, sendo que ambos desconhecem a existência do tesouro e se concentra na perda do herdeiro. Mateus apresenta a descoberta antes da compra, ao passo que o *Evangelho de Tomé* a mostra como um ato posterior. Mateus menciona que a pessoa que encontra esconde o tesouro, a sua alegria, a sua atitude de



vender tudo o que possui e a aquisição de um campo, Todos esses detalhes estão ausentes do *Evangelho de Tomé*. Diferentemente de Mateus, o relato de Tomé nos diz que a pessoa que encontrou o tesouro começou a emprestar dinheiro a juros a quem lhe aprovesse, o que não se encaixa com o desprezo aos comerciantes e credores em outras porções do *Evangelho de Tomé*.<sup>288</sup> O relato constante no *Evangelho de Tomé*, quase que certamente, secundário, o que é reconhecido por praticamente todos os estudiosos<sup>289</sup> e, possivelmente, dependente, pelo menos em parte, do texto de Mateus.<sup>290</sup>

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

J. C. Fenton sugere um quiasmo de seis partes em Mateus 13.34-52: Onde, A<sup>1</sup> fala das parábolas como sendo o cumprimento das profecias, B<sup>1</sup> seria uma explicação do joio, C<sup>1</sup> o Tesouro, C<sup>2</sup> a Pérola, B<sup>2</sup> a Rede e sua explicação, A<sup>2</sup> o adágio acerca do velho e do novo.<sup>291</sup>

Mateus 13.45 e 47 começam de forma idêntica com "Outrossim/igualmente, o Reino dos céus é semelhante a..." e o versículo 44 começa exatamente da mesma forma, exceto pelo fato de não conter a palavra "igualmente/outrossim".<sup>292</sup> Essa forma de introdução ("x é como") é uma forma padronizada de introdução de parábolas.

As formas da palavra "esconder" (*kryptein*) aparecem nos versículos 33 e 35 e duas vezes no versículo 44, A partir do versículo 35 (a citação de SI 78.2) fica claro que as parábolas são o meio de se revelar aquilo que está oculto e, neste capítulo, o Reino é esse objeto oculto. As parábolas revelam o Reino oculto dos céus. A ideia de que o Reino poderia ser oculto é, por si mesma, uma revelação.

A palavra "tesouro" (*thesauros*) aparece novamente no versículo 52, mas apesar da sua repetição poder ter sido útil na transmissão oral, as duas citações não parecem guardar relação entre si. No versículo 44, o Reino é como um tesouro escondido que foi encontrado e adquirido com alegria, apesar do seu alto preço. No versículo 52, o escriba instruído acerca do Reino é semelhante a um pai de família que tira da sua despensa (tesouro) coisas novas e velhas, beneficiando-se, aparentemente, tanto do Reino de Deus quanto da revelação prévia entregue a Israel.



Não creio que haja alguma ligação importante entre a palavra "campo" (*agros*) na parábola do Joio e do Trigo e na do Grão de Mostarda (w. 24,27,31 > 36,38). Obviamente, a repetição da palavra deve ter sido importante na transmissão oral dessas histórias.

A mensagem positiva e alegre das parábolas do Tesouro e da Pérola está envelopada pela mensagem de juízo das parábolas do Joio e do Trigo e da Rede. As Boas Novas do Reino, especialmente em Mateus, é desprezada para que a salvação dos ouvintes não seja posta em risco.

Fora a expressão "O Reino dos céus é semelhante a" (13.31,33,44, 45, 47; 20.1), as outras expressões atribuídas a um suposto estilo peculiar a Mateus (tais como "tesouro", "alegria", "esconder") não se mostram muito convincentes.<sup>293</sup>

Outras parábolas se concentram na descoberta da alegria, tais como a da Ovelha Perdida, a da Dracma Perdida e a do Filho Pródigo em Lucas 15, bem como os adágios semelhantes aos encontrados em Mateus 10.39 e 16.25.

## *Informações Culturais*

Em todas as culturas, inclusive nas modernas, as pessoas têm o costume de esconder dinheiro e outros bens de valor debaixo da terra, especialmente durante períodos de incerteza como as guerras. Josefo nos relata das riquezas escondidas pelos judeus e dos esforços dos romanos para encontrá-las.<sup>294</sup> O servo que enterrou o seu talento (Mt 25.18,25) faz a mesma coisa mesmo em tempos mais tranquilos. A evidência mais marcante é o Rolo de Cobre encontrado em Qumran (3Q15). Esse rolo é literalmente uma chapa de cobre que tem entalhadas inscrições que falam de vários tesouros, a maior parte deles em ouro e prata, e as suas respectivas localizações em cisternas, debaixo de pedras, em campos e em montes funerários. Além disso, há pouco tempo, um jarro com quase nove quilos de prata foi encontrado; ele estava enterrado desde, aproximadamente, o século XI a.C.<sup>295</sup> A descoberta de um tesouro como este no mundo antigo era o equivalente a ganhar na loteria nos dias de hoje.<sup>296</sup>



## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

A Igreja Primitiva identificou prontamente o tesouro encontrado no campo como sendo uma referência a Cristo no mundo, nas Sagradas Escrituras ou na carne.<sup>297</sup> Entretanto, o tesouro também foi considerado como algo que tinha múltiplos significados e foi, posteriormente, identificado como sendo a Bíblia, a virgindade, o céu ou várias virtudes, em especial a sabedoria. A ideia de vender tudo estava, às vezes, associada com a entrega de esmolas, mas, com maior frequência, à perfeição pessoal e à rejeição dos valores mundanos.<sup>298</sup>

No período moderno, o debate tem se concentrado nesta similitude representar ou não o valor do Reino ou o custo do discipulado. Seria o seu objetivo indicativo ou imperativo?<sup>299</sup> Para alguns, dentre os quais Jeremias, a ênfase está na alegria do achado.<sup>300</sup> Todas essas três opções incluem o reconhecimento da presença do Reino. Algumas pessoas, temendo uma ênfase na salvação pelas obras, enxergam essa similitude como uma parábola que trata da obra expiatória de Cristo.<sup>301</sup> As conclusões de que as atitudes da pessoa que encontrou são imorais têm levado a algumas outras estranhas distorções da história.

### *A Resolução das Questões*

Tal qual ocorre com outras parábolas que começam com a frase introdutória "O reino é semelhante a...", a analogia se dá com o processo completo descrito na similitude: O Reino dos céus é como o caso de um homem que encontra um tesouro, cobre-o e, pela sua alegria, vende tudo e compra aquele campo. O Reino engloba todos estes aspectos.

*1. Qual é a relação entre as parábolas do Tesouro e a da Pérola e qual o significado dessa relação?* Essas duas parábolas começam e terminam de forma quase idêntica, salvo pelo fato de a primeira utilizar o tempo presente e a segunda, o pretérito imperfeito e o aoristo. A seção intermediária das duas parábolas são consideravelmente diferentes:



- Na primeira, o tesouro (o objeto encontrado) é o ponto de partida da analogia; na segunda, o ponto de partida está no negociante (a pessoa que encontrou o objeto),
- A alegria é enfatizada na primeira e omitida na segunda.
- Na primeira parábola o homem não estava procurando um tesouro, mas, na segunda, o negociante está procurando deliberadamente as pérolas preciosas.
- A primeira parábola menciona duas vezes que o tesouro estava escondido, entretanto, esse detalhe não tem qualquer importância na segunda.

Obviamente, essas similitudes são gêmeas, mas não gêmeas idênticas. Mateus faz a ligação entre ambas com o conectivo "outrossim/igualmente", mas isso não significa que elas apresentem o mesmo significado, já que a parábola seguinte, a da Rede (v. 47) — que é bastante diferente —, também apresenta da mesma forma. A parábola do Tesouro e da Pérola podem ser uma representação da mesma realidade, mas fazem isso com intensidades diferentes.

Para algumas pessoas, a mudança de tempo verbal e o fato de o *Evangelho de Mateus* apresentar essas duas parábolas em lugares diferentes sugerem que elas foram contadas em ocasiões diferentes. O que Tomé faz é insignificante, obviamente, se esse evangelho, como penso ser provável, for dependente dos Evangelhos canônicos, pelo menos de forma indireta. Não é possível demonstrar se as parábolas foram contadas originalmente juntas, e uma posição a esse respeito fará pouca diferença. Mateus, inquestionavelmente, organizou o seu material de forma temática e essas duas parábolas são centrais no ensino de Jesus acerca do Reino que, com certeza, foram contadas mais de uma vez. Elas podem ter sido contadas juntas em uma mesma ocasião ou separadamente em outras.

As parábolas são tão semelhantes que, mesmo que não tenham sido contadas originalmente uma após a outra, elas logo eram juntadas para enfatizar — de uma forma que o seu uso isolado não poderia fazer — que o Reino é um achado fortuito merecedor de um investimento completo da nossa parte. A sua mensagem comum não significa que as diferenças sejam irrelevantes. Com intensidades diferentes, ambas reforçam o ensino a respeito do Reino. A ausência de alegria na segunda parábola é no-



tória, mas, em especial diante do arranjo feito por Mateus e da história em si, seria descabido argumentarmos que a alegria não esteja também presente nessa parábola. Ninguém sai e vende tudo o que tem por algo que não lhe pareça empolgante. A ausência do mistério na segunda parábola, de igual modo, não é um fator maior e, no mínimo, encontra uma ideia correspondente na menção do ato de "procurar", que está ausente na primeira parábola. Não podemos afirmar que a procura não é importante. Se a primeira parábola provocar o desejo de sermos tão felizes ao encontrarmos algo, ela responde que o Reino é o meio para que esse fim seja atingido, mas a segunda implica que deveríamos estar à procura do Reino. A diferença restante, a mudança no tempo verbal, parece não ter um significado tão importante. Seria difícil argumentarmos a favor de alguma diferença cronológica entre as duas com respeito ao Reino, e a ação é vista como um ato passado nas duas parábolas. Se houver algum significado, parece ser no sentido de que os presentes históricos da parábola do Tesouro são utilizados com objetivo de trazer mais vivacidade ao relato e para realçar a resposta apropriada que as pessoas devem dar ao Reino.<sup>302</sup>

2. *A atitude da pessoa que encontrou pode ser considerada não-ética? E se a resposta for positiva, seria isso relevante para a interpretação?* Como indicou Crossan, a sequência vista nesta parábola de "encontrar, agir e comprar" difere da sequência vista em alguns outros relatos do tesouro nos quais a sequência é "comprar, agir e encontrar".<sup>303</sup> A sequência desse relato de Jesus levanta questões éticas nos leitores contemporâneos. Seria moral comprarmos um campo sabendo de uma informação que o seu proprietário não sabe: acerca de um tesouro que estaria ali escondido? Para algumas pessoas, especialmente Crossan e Scott, a atitude do homem que encontrou o tesouro foi imoral, e isso nos leva a um significado inesperado para a parábola. Crossan considera que essa parábola nos mostra que o Reino exige o abandono de todos os nossos bens, da nossa moral e até mesmo dessa parábola com o objetivo de demonstrar que é impossível explicar a natureza do Reino.<sup>304</sup> Scott considera que a parábola termina com um narcisismo ilícito e com o homem empobrecido por ter vendido tudo o que tinha e por não poder escavar o tesouro sem enfrentar a questão referente à sua origem. Para ele a parábola aponta para a natureza corruptora do Reino.<sup>305</sup> É muito difícil pensarmos que qualquer uma dessas opções corresponde à intenção de Jesus ou a algo que os ouvintes



poderiam discernir, sem falar na violação que Scott faz da cronologia da narrativa ao afirmar que o ouvinte precisa se projetar para além da história para perguntar o que o homem fará com o tesouro.<sup>306</sup> Essa violação da cronologia da parábola ignora o fato de estarmos falando de uma similitude, uma forma que não apresenta um enredo definido, e não de um exemplo real de vida de uma pessoa.

J. Derrett defende que as atitudes do homem são morais e legais em função das regulamentações rabínicas acerca dos achados e dos "levantamentos".<sup>307</sup> O proprietário da terra ainda não havia levantado o tesouro de dentro da terra, ou seja, tomado posse dele e, portanto, não era o seu proprietário real. Os rabinos e outras fontes antigas analisam a propriedade de bens encontrados, especialmente o fato de pertencerem ou não a um trabalhador ou à pessoa que o contratou para fazer um serviço e o que pode e o que não pode ser declarado propriedade da pessoa que encontrou.<sup>308</sup> Aparentemente, a lei romana era indecisa quanto à propriedade de um tesouro encontrado. Derrett faz uma análise interessante ao nos mostrar as discussões rabínicas, mas infelizmente elas não são específicas o suficiente a ponto de responder às questões levantadas por essa parábola.

Se as atitudes do homem são imorais, elas são, na verdade, irrelevantes em termos da mensagem da parábola.<sup>309</sup> Se a legalidade tivesse alguma relação com a sua mensagem, certamente teria recebido uma atenção maior. Mais uma vez podemos fazer uso do princípio: qualquer tentativa de interpretar uma parábola a partir daquilo que não consta dela é, quase que certamente, um equívoco. A ausência de qualquer ideia de ilegalidade na parábola paralela da Pérola reforça esse argumento de que esta não é uma questão central aqui.<sup>310</sup> É mais do que provável que as ações teriam sido consideradas legítimas e não teriam causado dificuldades diante dos ouvintes. O tesouro obviamente não tinha qualquer relação com o proprietário e poderia ter estado debaixo da terra há muitos anos (tal como ocorreu com a grande quantidade de moedas de prata enterradas desde o século XI a.C. e a afirmação de *b. Baba Mesi'a* 25b de que os amorreus haviam escondido bens).

3. *Será que todos os aspectos apresentam um significado alegórico?* Como vimos anteriormente, a Igreja atribuiu um significado alegórico aos detalhes dessa similitude, mas, por boas razões, a maioria dos estudiosos não fez isso. Alguns consideram que Mateus entendia o campo



como sendo o mundo por causa da identificação em 13.38,<sup>311</sup> mas que isso não funciona. O significado, então, seria de que a pessoa que encontrou o tesouro vendeu tudo o que tinha para comprar o mundo, o que, certamente, não é intenção de ninguém. Entretanto, o significado de uma metáfora em uma parábola não determina o seu significado em outra e o campo, neste caso, não tem uma referência específica. Quando se busca um significado alegórico, normalmente, é porque o intérprete enxerga essa similitude como uma descrição do sacrifício do próprio Jesus, Jesus é aquele que vendeu tudo para adquirir um tesouro, os discípulos, e o achado se refere à atividade de Deus em Jesus a fim de reaver os que se perderam.<sup>312</sup> É difícil crer que esta era a intenção de Jesus ou de Mateus, e essa abordagem é desnecessariamente motivada pelo desejo de fugir de qualquer sugestão de salvação pelas obras. Nem o homem nem o achado, tampouco o campo, necessitam ou deveriam receber uma identificação específica. Se nos lembrarmos que a intenção da introdução é dizer que "O reino de Deus é semelhante à situação [deste achado]" e que isso se trata de uma analogia, então, a identificação dos detalhes se torna desnecessária. As similitudes não se concentram nas correspondências. A analogia não trata de Jesus, mas do valor e da alegria de encontrar o Reino.

4. *O que essa similitude nos ensina: o valor do Reino ou o custo do discipulado? Essa parábola tem alguma relação com a salvação pela graça?* Se Mateus tinha a intenção de dirigir essa parábola aos discípulos, o que — ao contrário do que se supõe — não fica claro, a ênfase teria sido colocada no custo do discipulado, porém existe uma pergunta anterior que precisaria ser feita. Será que a parábola originalmente seria dirigida somente aos discípulos ou somente às multidões de judeus, ou, como é mais provável, teria sido contada em mais de uma ocasião e dirigida a vários públicos diferentes? Não existe uma indicação específica acerca do público ouvinte dessa parábola, da mesma forma que essa indicação também não existe para todas as parábolas deste capítulo, com exceção da parábola do Semeador (13.1,2). A única maneira de sabermos se a parábola do Joio e o Trigo, a do Grão de Mostarda e a do Fermento foram dirigidas às multidões é porque Mateus menciona isso *depois do fato* (13.24). Ele não faz isso no caso das parábolas do Tesouro e da Pérola.<sup>313</sup> Nada acerca desta parábola ou da parábola da Pérola faz com que as duas sirvam somente para os discípulos ou indica que



Mateus tinha a intenção de limitá-las a eles. As duas parábolas são, no mínimo, em parte acerca do discipulado, mas o seu público-alvo não pode ser limitado ao grupo de "crentes".<sup>314</sup> Estas parábolas são, mais do que qualquer coisa, um chamado ao discipulado, e a mensagem dessas duas similitudes é, no mínimo, tão pertinente para os ouvintes em geral como para os discípulos.

Uma escolha entre o valor do Reino e o custo do discipulado não é necessária. Estes dois temas e o tema da alegria são dignos de ênfase e, na verdade, estão inter-relacionados. Ninguém assume o preço do discipulado sem ter alguma ideia do valor a ser conquistado e sem a alegria que vem junto com essa certeza. Não é verdade, como sugerem alguns, que não era preciso que se falasse a respeito do valor do Reino. Se as parábolas anteriores nos convenceram de que o Reino está oculto, esta, por sua vez, reforça o valor desse Reino oculto, um valor que muitos não reconhecem. Esse valor está implícito à própria palavra "tesouro" e às ações do homem (e está explícito na parábola da Pérola), mas Jesus não disse meramente "O Reino é semelhante a um tesouro". A mensagem da similitude está no *comportamento* da pessoa que descobre o tesouro; ele descobriu algo oculto que valia mais do que tudo o que ele possuía e tomou todas as medidas necessárias para adquirir esse achado. O Reino oculto é semelhante a isso, muito além das comparações e digno de qualquer coisa que pudermos fazer para dele tomar parte.<sup>315</sup> E, Linnemann aponta, de forma legítima, que a parábola não trata de sacrifícios, já que a pessoa que encontra recebe um valor muito maior.<sup>316</sup> Algumas pessoas sugerem que as palavras de Jesus "vendeu tudo o que tinha" devem ser compreendidas literalmente como se devêssemos mesmo vender tudo o que temos e darmos o valor recebido aos pobres,<sup>317</sup> mas isso representa uma extrapolação da intenção da parábola. Apesar das palavras ressoarem junto com o chamado de outras passagens para que as pessoas vendessem tudo literalmente (por exemplo, 19.21; Lc 12.33),<sup>318</sup> aqui elas somente expressam a ideia do "valor maior". A similitude é ainda mais uma reminiscência das passagens que descrevem os discípulos como as pessoas que descobriram o tesouro do Reino e abandonaram tudo para seguir a Jesus (Mt 4.20-22; 19.27; vide também Mt 10.37-39; Lc 14.25-27; Mt 16.24-26; Mc 8.34-37; Lc 9.23-25 e compare com Mt 8.19-22; Lc 9.57-62).



Essa parábola não tem qualquer relação com a salvação pela graça. O Reino aqui não é expresso com um dom completo,<sup>319</sup> posto que o homem vende tudo o que possuía. O fato de o homem não estar à busca do tesouro e do negociante mencionado na parábola seguinte estar deliberadamente atrás das pérolas indica que nenhuma das parábolas explica a forma como se encontra o Reino.<sup>320</sup> No mínimo, o fato de buscarmos ou não buscarmos o Reino não é algo central. Tampouco precisamos nos preocupar acerca da parábola requerer que façamos qualquer tipo de "obra", já que o homem não fez nada. O Reino, ou qualquer ação de Deus em nossa direção, sempre requer de nós uma resposta, mas querer forçar sobre ela o debate entre graça e obras representa uma distorção da parábola.

A parábola pressupõe que o Reino de Deus está oculto, mas pronto a ser achado. Em outras palavras, o Reino está presente e aguardando que reconheçamos o seu valor e tomemos a atitude radical digna dele. Ela não aborda os galardões do céu, nem as coisas do porvir.<sup>321</sup> Jesus contou essa história para anunciar a presença do Reino e para evocar a alegria da descoberta e a atitude radical de seguir os seus passos.

A meu ver, o evangelho de Jesus inclui quatro elementos principais: a alegria, a compaixão, o cumprimento das promessas feitas a Israel e a presença do Reino de Deus.<sup>322</sup> Esta parábola envolve, explicitamente, dois desses temas e oferece uma rápida compreensão do ministério e da mensagem de Jesus. A parábola incita o reconhecimento da hora presente. No ministério de Jesus, o Reino está presente e é chegada a hora de celebrar e participar desse Reino a qualquer custo.

### ***Adaptação da Parábola***

De acordo com uma propaganda de televisão, um homem chamado Roy Whetstine teve uma experiência do tipo "tesouro no campo ou pérola de grande valor". Roy era um colecionador de rochas que havia recebido de cada um de seus dois filhos a quantia de cinco dólares para comprar uma pedra em uma exposição. Ele encontrou uma pedra do tamanho de uma batata dentro de um pote de plástico rodeada por muitas ágatas. Uma placa dizia "Quinze dólares por qualquer uma destas pedras." Ele pegou a pedra do tamanho de uma batata e disse: "Vocês



querem quinze dólares por isto?" O vendedor respondeu: "Eu lhe faço por dez dólares, já que ela não é tão bonita quanto as ágatas". Roy a comprou, pegou a nota fiscal e quase não podia se conter ao sair do ambiente. Ele havia acabado de comprar a maior safira estrela que se conhece até hoje — 1509 ct. — avaliada em 2,5 milhões de dólares em estado bruto e cerca de 10 milhões depois de lapidada. A analogia é óbvia. Muitos de nós passamos o nosso tempo tentando encontrar belas ágatas e deixamos passar as safiras da vida no Reino de Deus.

A nossa vida toda é uma corrida atrás do valor. Às vezes encontramos o valor de forma fortuita e, outras vezes, depois de um grande esforço, mas, normalmente, a ideia que fazemos do valor é distorcida. Não precisamos ter objetivos mais elevados. O nosso relacionamento com Deus é a parte mais importante da nossa vida. Todos os outros objetivos são triviais quando comparados a este. Mais especificamente falando, entender o que Deus fez em Cristo e seguir a Cristo são coisas mais valiosas do que tudo o que possuímos ou procuramos. Também está claro que não podemos nos concentrar nas "nossas coisas" e levarmos o Reino de Deus a sério. O chamado de Deus ecoa em todas as outras áreas da nossa vida — e ele vale a pena.

Também precisamos tomar consciência do momento em que vivemos — da hora presente. Se o Reino vale tudo o que possuímos, a alegria e a celebração devem acompanhar a nossa descoberta e o nosso envolvimento com o Reino. O problema com a maior parte das pessoas é que elas desejam um pouco do Reino como um adendo àquilo ao restante das suas vidas. Nós queremos limitar as nossas apostas. Mas não podemos limitar as nossas apostas no caso do Reino de Deus. Essa parábola nos instiga a abandonarmos aquilo que considerávamos o centro da nossa vida e nos concentrarmos inteiramente naquilo que Deus está fazendo no seu Reino.

Entretanto, precisamos encarar a realidade de que, para muitas pessoas, qualquer menção de que o cristianismo partilhe de um tesouro chega a ser quase jocosa. Os cristãos muito frequentemente deixam de viver o seu próprio evangelho e se identificam com certas ideias políticas e culturais a ponto de a mensagem de Jesus se perder. O evangelho que proclamamos precisa merecer e explicar o título de "tesouro", e as nossas vidas precisam expressar o valor maior que encontramos em Cristo.



## ***Leituras Complementares***

John Dominic Crossan, *Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus\* Treasure Parable* [A Descoberta É o Primeiro Ato: Histórias Populares de Tesouros e a Parábola do Tesouro de Jesus] (Filadélfia: Fortress, 1979).

W. D. Davies e D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus] (ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1991), 2.434-37.

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 409-416.

Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13: Um Estudo da Crítica de Redação] (Richmond: John Knox, 1969), pp. 110-117.

John W. Sider, "Interpreting the Hid Treasure" [A Interpretação do Tesouro Escondido]. CSR 13 (1984): 360-372.

### **A PÉROLA (Mt 13.45,46)**

Apesar de esta parábola merecer um tratamento diferenciado e não estar simplesmente atrelada à parábola do Tesouro Escondido, a análise das duas, obviamente, acaba se mesclando de maneira considerável.

## ***Classificação da Parábola***

Esta parábola é uma similitude. Confira a seção correspondente na Parábola do Tesouro Escondido.



## *Questões que Exigem Atenção*<sup>323</sup>

1. Qual é a relação entre as parábolas do Tesouro Escondido e a da Pérola, e qual o significado dessa relação? Existe alguma diferença de intensidade em função da diferença de tempo verbal?
2. Será que os aspectos da parábola apresentam algum significado alegórico?
3. O que esta similitude nos ensina?

## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

<sup>m</sup> Novo Testamento: Mateus 6.33; 7.7,8; Lucas 11.9; Apocalipse 17.4; 18.12,16; 21.21.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Plínio, História Natural 9-106 descreve as pérolas como ocupando a "posição mais elevada dentre todos os itens que recebem preço". Em 9.119 ele fala de duas pérolas que Cleópatra possuía e que eram as maiores da história, valendo dez milhões de sestérios.
- Suetônio, César 50: César deu à mãe de Bruto uma pérola no valor de 6 milhões de sestérios.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Evangelho de Tomé* 76: "Jesus disse: O reino do Pai é semelhante a um negociante que possuía mercadorias (e) encontrou uma pérola. O negociante era um homem prudente. Ele se livrou (*isto é*, vendeu) das suas mercadorias e comprou para si aquela pérola. Vós também precisais procurar o tesouro que não perece, que está onde a traça não pode devorar e (onde) a larva não pode destruir".
- *Atos de Tomé* 108-113 fala de uma viagem feita com objetivo de resgatar uma pérola no meio do mar no local onde habitava uma serpente de respiração forte. Depois de algumas tentativas, Tomé consegue, finalmente, pegar a pérola e levá-la ao rei dos reis.



*Escritos Judaicos Posteriores*

- <sup>m</sup> *'Abot de Rabbi Natban* 18: "... Ajunta o povo, homens, e mulheres, e meninos (Dt 31.12). 'E como ele interpretava isso? — perguntou-lhes. E lhe disseram: 'É assim que ele interpretava: quanto *aos homens*, eles vêm para estudar; quanto *às mulheres*, elas vêm para ouvir. E por que os meninos também vêm? Para que um galardão considerável possa ser dado àqueles que os trazem/ E o Rabino Joshua lhes disse: 'Uma pérola preciosa estava nas tuas mãos e tu estavas prestes a tirá-la de mim! Caso não tivesses oportunidade de ouvir nada além disso, isso já te seria suficiente". Uma pérola é utilizada para descrever um ensino valioso; essa tradição aparece também em *Num, Rab.* 14.4. *Midr. Ps.* 28.6 apresenta uma parábola na qual a Torá é comparada a uma pérola.
- \* *Song Rab.* 1.1.8, acerca do valor das parábolas: "Se um rei perder ouro ou uma preciosa pérola da sua casa, ele não recupera essas coisas fazendo uso de um pavio que custa praticamente nada? Por isso a parábola não deveria ser tida em baixa conta aos vossos olhos, já que por meio dela o homem alcança o verdadeiro significado das palavras da Torá".
- \* *Ruth Rab* 3.4 conta a história de um rabino pobre que não tem mantimentos para uma festa, mas ora e uma mão se estende para entregar uma pérola de valor inestimável. Ele faz os preparativos para a festa, mas a esposa faz com que ele devolva os mantimentos e devolva a pérola, para que ele não fique sem uma das pérolas na abóbada do mundo por vir.
- \* *Pesiqta Rabbati* 23.6 conta a história de um alfaiate piedoso que cobre a oferta que um representante do governo fez em um peixe no mercado e paga cerca de dois denários por quilo do peixe. O governador considerou que aquele homem era rico e o chamou para lhe tomar o dinheiro. O judeu explicou o valor que o Sábado tinha para ele e que havia comprado o peixe para honrar aquele dia. Deus fez com que o alfaiate encontrasse uma jóia do mais alto brilho dentro daquele peixe, uma pérola, e o dinheiro conseguido com a venda da pérola foi suficiente para o seu sustento pelo resto da vida. Histórias semelhantes aparecem em *b. Sabbat* 119a e *b. Baba Batra* 133b.<sup>324</sup>



## ***Comparação dos Relatos***

Marcos e Lucas não incluem esta parábola, mas o *Evangelho de Tomé* 16 inclui. Esta parábola, a do Tesouro Escondido, a da Rede e a do Joio e do Trigo ocorrem somente em Mateus e no *Evangelho de Tomé*. As diferenças nos relatos da parábola da Pérola são:

- Em Mateus o negociante está em busca de boas pérolas; no *Evangelho de Tomé*, não está atrás de nada, nem está, especificamente, à procura de pérolas, mas é descrito como um homem prudente.
- Mateus mostra o negociante encontrando uma pérola *de grande valor*<sup>25</sup> já o *Evangelho de Tomé* não apresenta uma descrição da pérola.
- Mateus apresenta o negociante como uma pessoa que partiu e vendeu tudo o que tinha; o *Evangelho de Tomé* omite a sua partida e apresenta o negociante vendendo as suas mercadorias (omitindo o "todas").
- O *Evangelho de Tomé* inclui, quase certamente, uma variante de Mateus 6.19,20/Lucas 12.33 em função da palavra-chave "tesouro", apesar de a parábola do tesouro ser colocada no adágio 109.

Em função da conexão com o adágio do tesouro e a aparente interpretação gnóstica da pérola como o nosso eu interior, a maioria das pessoas considera a passagem contida no *Evangelho de Tomé* 16 como secundária, caso não seja diretamente dependente de Mateus.<sup>326</sup>

## ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

O negociante está em busca de boas pérolas. Para ter acesso a outras ocorrências representativas de "buscar" (*zetein*) em Mateus vide 6.33; 7.7,8; 18.12. Conheça mais nesta mesma seção da parábola do Tesouro Escondido.

## ***Informações Culturais***

Nem o Antigo Testamento, nem a LXX mencionam as pérolas de forma explícita. Onde as traduções utilizam a palavra "pérola", a pala-



vra hebraica, na verdade, refere-se a jóias em geral ou a corais. Vide Jó 28.18; Pv 3.15; 8.11; 20.15; 31.10; Lm 4.7.

As pérolas eram consideradas os objetos mais valiosos que existiam, por isso de transformaram em uma figura de linguagem que expressava algo de valor supremo,<sup>327</sup> o que representa o fundamento dessa similitude.

Tanto os riscos quanto as compensações do ofício do negociante eram altos.<sup>328</sup> Algumas pessoas no mundo antigo não consideravam os mercadores como pessoas respeitáveis, como podemos ver em Sir 26.29: "É muito difícil um negociante fugir dos delitos, tampouco o mercador é inocente do pecado".

A maioria considera que a parábola trata de um homem que negociava a nível de atacado.

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

A igreja normalmente se concentrou em Cristo como sendo a pérola de valor inestimável, sendo que as boas pérolas procuradas pelo mercador eram compreendidas como sendo as pessoas boas ou como o conhecimento humano anterior à encarnação.<sup>329</sup> Jerônimo interpretava a pérola como sendo o cristianismo e as boas pérolas como as pessoas que negociavam com a Lei e os profetas.<sup>330</sup> A pérola também já foi identificada como uma referência a preceitos morais, ao amor e à Palavra de Deus. Algumas pessoas viam o negociante como uma referência a Cristo e a pérola como uma representação da Igreja, que Cristo comprou com o seu sangue. A ideia de vender tudo era compreendida como o abandono das velhas práticas ou a renúncia das coisas deste mundo por causa das coisas do alto e, portanto, como na parábola do Tesouro Escondido, esta parábola era compreendida como uma descrição da busca pela perfeição cristã.<sup>331</sup> É fácil vermos porque os intérpretes seguiram nessa direção, mas identificações desse tipo não nos mostram o que Jesus estava tentando comunicar a respeito do Reino.

### *A Resolução das Questões*

*1. Qual é a relação entre as parábolas do Tesouro Escondido e a da Pérola e qual o significado dessa relação? Existe alguma diferença de intensidade em*



*função da diferença de tempo verbal?* Confira o tratamento dessa questão na explicação da parábola do Tesouro Escondido.

2. *Será que os aspectos da parábola apresentam algum significado alegórico?* Em parte, por causa do tempo pretérito utilizado nos verbos dessa parábola, O, Glombitza defendeu que o negociante representava Deus, que está em busca das pessoas e entregou tudo por elas no seu ato único de redenção.<sup>332</sup> Nada justifica essa conclusão e, tal como ocorre na parábola do Tesouro Escondido, não há fundamento para atribuímos uma identificação alegórica a qualquer um dos aspectos dessa parábola.

3. *O que esta similitude nos ensina?* A explicação do ensino da parábola do Tesouro Escondido é relevante neste momento e a maior parte desses aspectos não será repetida. É importante repetirmos que as pessoas que desconhecem os limites da cronologia da parábola e pensam que a compra da pérola deixa o negociante empobrecido violam a forma como as analogias e a linguagem metafórica funcionam.<sup>333</sup> Tal como acontece na parábola do Tesouro Escondido, esta similitude se dirige a um público geral, com a mesma facilidade que serviria para os discípulos, e nada inerente à parábola sugere que ela serviu simplesmente aos discípulos. Ela serve para reforçar a mensagem da parábola do Tesouro Escondido ao estimular tanto o reconhecimento do significado da presença do Reino quanto a obediência radical necessária para a nossa participação nele. Nada é mais significativo ou valioso para o público judeu de Jesus do que as coisas que Ele oferece com o Reino.

O fato de o negociante estar em busca de algo não deve ser superenfatizado, tampouco depreciado. Nenhuma das parábolas representa um plano acerca de como encontrar o Reino, mas, seguramente, o fato de o negociante estar em busca de pérolas implica, para os leitores, que eles também deveriam estar em busca daquilo que verdadeiramente vale a pena.

A informação de que o negociante vendeu tudo pode ser uma hipérbole, uma característica comum das parábolas, mas se assim for, a hipérbole reforça que o Reino não pode se enquadrar a nenhuma forma de sistema anteriormente existente. Todos os outros sistemas precisam ser abandonados para que o Reino seja experimentado.



## ***Adaptação da Parábola***

Consulte a seção correspondente a esta na parábola do Tesouro Escondido. Na minha opinião, esta parábola não descreve um grupo diferenciado de pessoas (tal como as pessoas completamente determinadas a descobrir o significado final) nem nos ensina que a alegria não é suficiente.<sup>334</sup>

## ***Leituras Complementares***

W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético Ao Evangelho Segundo Mateus] (3 vols.; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 2:437-440.

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 416-423.

R. Schippers, "The Mashal-Character of the Parable of the Pearl" [O Caráter-Masal da Parábola da Pérola] SE2 (= TU 87) (1964): 236-241.

\* \* \*

Outras parábolas contrastam a velha e a nova realidade que chegou com Jesus e enfatizam a celebração que isso deve provocar: as analogias do "Remendo de Pano Novo na Veste Velha" e do "Vinho Novo nos Odres Velhos", bem como as parábolas das Bodas e do Filho Pródigo. Se sabemos algo a respeito da mensagem de Jesus, por certo é que ela anunciava o Reino presente e o futuro, bem como a novidade que já estava se instalando neste mundo. Mesmo que a linguagem acerca do Reino e do poder possam sofrer abusos, essa linguagem não é opressora quando nos referimos ao Reino de Deus. O Reino do Deus da graça não é opressor, mesmo que precisemos falar do juízo fazendo uso do linguajar do Reino. A autoridade do Reino é inerente ao próprio Ser de Deus.<sup>335</sup>

Não podemos evitar uma ênfase no tempo e na sua mudança com o Jesus histórico. Mas, será que o Reino esteve realmente presente? Será que a história mudou mesmo? Os cristãos não titubeiam ao responder a essas perguntas com um sonoro "Sim!" Mas será que o Reino *continua*



presente e, se a história mudou, de que forma esta mudança ocorreu? O que era e está realmente novo? Duas coisas devem ser citadas: o Espírito Santo e a ressurreição. Nenhuma delas é diretamente pertinente na análise das parábolas, mas ambas têm um significado supremo quando analisamos Jesus e a novidade por Ele trazida. Se o Reino esteve presente com Jesus, isso se deu somente porque o Espírito Santo partilhou do seu ministério desde o início. Caso queiramos fazer alguma afirmação de que o Reino continua presente, isso se dará somente porque o Espírito foi derramado pelo Cristo ressuscitado.

O problema de qualquer afirmação de novidade, de presença do Reino e de mudança real na história, entretanto, é a presença contínua do mal e a falha da Igreja cristã. Vimos que algumas parábolas abordam a presença do mal e o mistério (para não dizer a "invisibilidade") do Reino durante o tempo de vida de Jesus (a do Joio e do Trigo, a da Semente, a do Grão de Mostarda e a do Fermento), e a mensagem dessas parábolas de forma alguma perdeu a sua relevância. Contudo, se a Igreja tiver alguma mensagem viável e não quiser ser posta de lado por ser motivo de chacota, ela tem a responsabilidade de demonstrar a presença do Reino do Deus Altíssimo para o mundo. Não é a Igreja quem traz o Reino. Ela é sua testemunha, é sua serva e trabalha na demonstração dele. Os cristãos têm a tarefa de mostrar a realidade da era que já chegou bem em meio à era que está passando. O mesmo Espírito Santo que agia em Jesus precisa estar evidente mostrando a compaixão, a aceitação, o perdão, a justiça e a alegria que marcou o ministério do próprio Jesus. Sem isso, não teremos o direito de falar da presença do Reino.



# Parábolas Específicas sobre Israel

As categorias nas quais as parábolas são encaixadas nem sempre fazem justiça a cada uma delas. Poderíamos argumentar, sem maiores dificuldades, que outras parábolas também poderiam estar inclusas em uma categoria específica ou que, às vezes, as parábolas poderiam, muito bem, fazer parte de duas categorias. Com relação às parábolas que tratam de Israel, parte da versão escrita por Lucas da parábola das Minas, com a sua alusão a Arquelau, seguramente trata de Israel, apesar de, por outras razões, nesta obra, ela estar colocada junto às parábolas sobre a escatologia futura. N. T. Wright, obviamente, veria quase todas as parábolas de Jesus como parábolas sobre Israel, mas, na minha opinião, ele acabou forçando algumas parábolas a se enquadrarem nessa categoria.<sup>1</sup>

## A FIGUEIRA ESTÉRIL (Lc 13.6-9)

### *Classificação da Parábola*

Esta é uma parábola narrativa duplamente indireta. Ela apresenta um enredo desenvolvido, mas não apresenta uma solução final ou *nimshal*. Ela é uma das nove parábolas que terminam sem uma explicação explícita. A necessidade da *nimshal* é minimizada em função do



material que a antecede que serve para indicar, de forma implícita, o propósito da história.

### ***Questões que Exigem Atenção<sup>2</sup>***

1. Qual a relação entre essa parábola e o incidente em que Cristo amaldiçoou a figueira (Mt 21.18-22; Mc 11.12-14,20-25) e a parábola da Figueira em Mateus 24.32,33; Mc 13-28,29; Lc 21.29-31?
2. A quem essa parábola era originalmente dirigida?
3. Será que a ligação entre a parábola e o seu contexto é original?
4. Quais associações metafóricas — se é que há alguma — são propostas com os três anos, com a figueira, com o proprietário e o vinhateiro?
5. A ênfase é colocada na misericórdia e na demora ou na crise do presente e, de que maneira esses fatores se relacionam ao ministério de Jesus?
6. O juízo iminente está apontando para a destruição de Jerusalém ou para o Juízo Final?

### ***Material Útil de Fontes Primárias***

#### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Isaías 5.1-7; 10.34; Jeremias 8.10-13; Oséias 9-10,16; Miquéias 7.1-7; Habacuque 3-16,17.
- \* Novo Testamento: Mateus 3.10; Lucas 3.9; Mateus 21.18-22; Marcos 11.12-14,20-25; Mateus 24.32-35; Marcos 13.28-31; Lucas 21.29-33.

#### *Escritos Judaicos Primitivos*

- *L, A. B.* 12.8-9: Moisés, depois do incidente do bezerro de ouro, descreve Deus como desejoso para arrancar a videira que plantou em função de ela ter perdido os seus frutos. Moisés suplica a misericórdia de Deus e para que Ele retenha a sua ira e não destrua



a videira. Esse relato parece ser adaptado pela parábola em *Exod. Rab.* 43.9 mostrada abaixo.

- » *L. A, B.* 37.3 reproduz a fábula de Jotão de Juízes 9: "... e a figueira significa o povo, a videira significa aqueles que nos antecederam".

### *Escritos Greco-Romanos*

- <sup>m</sup> Apêndice 299 (Perry, *LCL*) das Fábulas de Esopo nos falam de uma árvore que não produzia frutos. O agricultor queria cortá-la, apesar dos protestos dos pássaros e das cigarras que nela habitavam, mas quando ele desferiu o terceiro golpe na árvore com o seu machado, percebeu que nela havia uma colmeia de abelhas e mel, o que fez com que mudasse de ideia e poupasse a árvore, passando a cuidar dela de forma dedicada.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>m</sup> *Apocalipse de Pedro* 2: <sup>U</sup>“E vós, recebei, portanto, a parábola da figueira: tão logo os seus brotos surgirem e os seus ramos brotarem, será chegado o fim do mundo”. E eu, Pedro, respondi e lhe disse: ‘Explica para mim o que se passa com a figueira, [e] a forma como devemos entendê-la, pois ao longo de todos os seus dias a figueira brota e todo ano ela gera fruto para o seu mestre. O que {, portanto,} significa a parábola da figueira? Não o sabemos’. — E o Mestre, respondendo, disse-lhe: ‘Não compreendes que a figueira é a casa de Israel? É como um homem *que plantou uma figueira na sua horta que não produziu fruto algum, sendo que ele procurou o seu fruto ao longo de muitos anos. Não tendo encontrado fruto, o homem disse ao funcionário responsável pela horta: “Arranca a figueira para que a nossa terra não nos seja infrutífera”*. E o funcionário *disse a Deus: “Nós, os teus servos (?) desejamos limpá-la {das ervas daninhas}} fazer um fosso em torno dela e molhá-la. Se, mesmo assim, ela não produzir fruto, imediatamente, removeremos as suas raízes da horta e plantaremos outra em seu lugar”*. Não entendeste que a figueira é a casa de Israel?’”<sup>3</sup>



- *Pistis Sophia* 3.122: "Maria respondeu [acerca de uma mulher que Jesus havia batizado três vezes e ainda não havia agido de forma digna ao batismo recebido} e disse: 'Meu Senhor, compreendi os mistérios das coisas que sobrevieram ao terreno desta mulher. Acerca das coisas que sobrevieram ao seu terreno, tu já nos falaste anteriormente por intermédio de uma similitude, dizendo: "Um homem tinha uma figueira na sua vinha; e veio procurar nela fruto e não nela nada achou. Ele, então, disse ao vinhateiro: Vê, há três anos venho procurando fruto nesta figueira e nada consigo encontrar. Corta-a, então; por que ela acabaria destruindo o nosso solo? Entretanto, o homem lhe respondeu: Meu senhor, tende paciência só mais este ano, até que eu cave em torno dela e lhe coloque um pouco de esterco; e se ela produzir no outro ano, deixa-a, mas se nela nada encontrares novamente, então cortemo-la"" Vê, meu Senhor, esta é a solução da palavra"". <sup>4</sup>

### *Escritos Judaicos Posteriores*

Existem várias histórias rabínicas a respeito de vinhas e hortas; confira os exemplos apresentados nas parábolas dos Trabalhadores da Vinha, dos Dois Filhos e dos Lavradores Maus.

- A versão arábica de *Ahiqar* 8.30 compara o sobrinho de Ahiqar a uma árvore infrutífera à beira de um curso d'água (o lugar mais fértil), a qual, diante da ameaça de ser cortada pede para ser colocada em outro lugar como sua última chance, pedido que é rejeitado. Apesar de essa história ser velha, a versão arábica da qual consta esse relato é de uma data questionável e provavelmente bastante posterior. J. Jeremias conseguiu influenciar vários comentaristas a supor que Jesus já conhecia esta parábola de Ahiqar e a adaptou, entretanto as evidências são muito tardias para serem levadas em conta. <sup>5</sup>
- \* *Exod. Rab.* 43.9: "Isto pode ser comparado a um rei que tinha um campo não cultivado e que disse a um trabalhador arrendatário: 'Vai, melhora esta terra e transforma-a em uma vinha'. O trabalhador foi, cuidou do campo e plantou nele uma vinha. As videiras cresceram e produziram vinho que, entretanto, era



azedo. Quando o rei percebeu que o vinho era azedo, veio e disse ao trabalhador: 'Vai e arranca tudo; que me serve uma vinha que produz vinagre?' Mas o trabalhador insistiu: 'Ó meu senhor e rei, considera tudo o que gastaste antes de plantar a vinha, por que agora querer arrancá-la?'" O trabalhador explica que o azedume é devido à pouca idade da planta e que vinhas novas não produzem bom vinho. Esta parábola é interpretada como sendo uma alusão à intercessão que Moisés fez por Israel depois do incidente do Bezerro de Ouro.<sup>6</sup>

- *b. 'Erubin 21a-b* descreve os justos como "figos bons" e os ím-pios como "figos ruins", mas sustenta a esperança de que os figos ruins possam, ainda assim, gerar lucros. Essa informação é extra-ída a partir de Jeremias 24.1-10.

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Lucas 12 enfatiza os temas do "real" *versus* "falsa segurança", concentrando-se no Reino e não nos bens, na prontidão diante do retorno do Mestre e no Juízo. *O discernimento do tempo* é a ênfase dos versículos 35-56, e nos versículos 57-59 a ênfase está na necessidade de sentarmos e procurarmos um acordo com o nosso acusador em vez de enfrentarmos o juízo. Observe a ênfase no tempo (*kairos*) em 12.56 e 13.1.

A sequência de "problema, resposta e parábola" em 13.1-9 reflete a mesma sequência em 12.13-21 e a redação de 13.2-5 (*dokeite ... ouchi, lego hymin alV*) reflete a de 12.51.

A narrativa anterior a respeito da carnificina que Pilatos perpetrrou aos adoradores e acerca das pessoas que morreram na queda de uma torre proporciona um alerta e um chamado ao arrependimento. Esse contexto anterior serve como uma explicação introdutória à parábola, muito semelhante às introduções utilizadas por Lucas em 18.1,9; 19.11.

As ressonâncias da parábola também reverberam no relato subsequente que trata da mulher paralítica (13.10-17). Ela esteve em uma condição de fragilidade durante um longo período (dezoito anos). O ministério de restauração de Jesus foi efetivo para ela, porém houve resistência por parte de outras pessoas. Ela foi curada, mas será que Israel será mesmo restaurado? O número dezoito do versículo 4 reaparece no



versículo 11 e funciona como uma espécie de ímã que mantém a ligação estreita entre os textos, bem como a facilidade da sua transmissão em um contexto oral.

O jardineiro diz ao proprietário que cavará ao redor da planta e colocará adubo para ver se ela produz fruto no futuro; caso isso não ocorra, a ordem é para que ela seja "cortada".<sup>7</sup> O proprietário, não o jardineiro, fará o corte ou, pelo menos, emitirá a ordem para que ele seja feito.

Essa história é deixada sem uma solução.<sup>8</sup> Outras parábolas, às vezes, terminam no encerramento de um diálogo.<sup>9</sup> A parábola não afirma explicitamente que o proprietário aceitou o conselho do vinhateiro, embora se suponha isso. Ao nível da narrativa, a questão da resposta de Israel permanece aberta, mesmo que à época da redação Lucas já conhecesse o resultado, pelo menos no que diz respeito à maior parte do povo de Israel. Contraste a abertura da parábola com os dois lamentos diante de Jerusalém descritos por Lucas (13-34,35; 19.41-44).

A parábola do Joio e do Trigo é, em vários aspectos, semelhante a esta parábola: ambas falam de problemas em plantas, alguém sugere uma atitude imediata, outra pessoa sugere um adiamento e ambas fazem referência ao Juízo pelo pecado.<sup>10</sup> Um paralelo também existe com a parábola do Credor Incompassivo no sentido de uma decisão ser alterada diante de um pedido por leniência (Mt 18.25-27).<sup>11</sup>

Em certo grau, esta parábola é um reflexo de 13.32-35 onde Jesus afirma que concluirá o seu trabalho hoje, amanhã e no terceiro dia e expressa o seu lamento diante de Jerusalém.

A tradição dupla do material apresenta a sua ênfase no "fruto". Confira, de maneira especial, Mateus 3.8-10; Lucas 3.8,9; Mateus 7.16-20; Lucas 6.43,44.

## ***Informações Culturais***

A figueira não é um símbolo tão claro para Israel como são a videira ou a vinha, mas a figueira ou os figos são utilizados, várias vezes, em conexão com Israel (Jr 24.1-10; Os 9.10; Mq 7.1; *L.A.B.* 37.3; *Exod. Rab.* 36.1). As figueiras e as vinhas estão associadas com a paz e a prosperidade, e a falta delas era vista com maldição e castigo (Dt 8.8; 2 Rs 18.31 e Nm 20.5, respectivamente). A ideia de pessoas se sentarem debai-



xo da própria vinha e figueira se tornou, praticamente, um símbolo da era messiânica. As associações escatológicas da figueira são importantes (para saber mais sobre a origem dessas ideias, confira 1 Rs 4.25; Is 34.4; Mq 4.4; Zc 3.10; cf. Ap 22.2).<sup>12</sup> De forma inversa, as plantas improdutivas são imagens comuns de nações ou indivíduos infiéis (Is 5.1-7; Jr 8.13; Mq 7.1,2; Os 9-16; Sabedoria 4.5; 10.7; Mt 7.16-20; Lucas 6.43-45; Jd 12), e a destruição das videiras e das figueiras é uma metáfora para o Juízo (SI 105.33; Jr 29.17; Ez 17.9; 19.12-14; Os 2.12(14); Jl 1.7,12; Am 4.9). O uso de adubo em plantas não é mencionado no Antigo Testamento.

As figueiras dão os seus primeiros figos em maio e junho, e os figos tardios — conhecidos como figos de verão — de agosto a outubro. Josefo exagera ao relatar que as figueiras da Galileia dão os seus frutos ao longo de dez meses no ano (J. W. 3.519)\*

O fato de uma figueira ser plantada em uma vinha não é incomum.<sup>B</sup> As figueiras e as vinhas estão associadas em várias passagens do Antigo Testamento (por exemplo, SI 105.33; Ct 2.13; Jr 8.13; Jl 1.7, 12; Mq 4.4). Na verdade, as videiras eram cultivadas tendo as figueiras como apoio para a parreira (Plínio, o Velho; *Naturalis Historia* 17.35.199-200), Ateneu, ao citar Hiponax, chega a dizer que a figueira negra é irmã da videira (*Deipnosophistae* 3.78b).<sup>14</sup>

As atrocidades cometidas por Pôncio Pilatos são bem documentadas, mas os esforços para identificar o fato relatado por Lucas 13-1 a partir de um relato específico de Josefo ou de outros historiadores mostram-se infrutíferos.<sup>15</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

Essa parábola sempre foi um alvo fácil para a alegorização implementada pela igreja, que seguiu, primariamente, ao longo de três vertentes: a visão da parábola como uma descrição dos judeus, da moralidade humana ou, com menor frequência, da própria igreja. Ambrósio via a vinha como sendo uma representação do povo judeu, a figueira como a sinagoga — sendo que as três vindas do senhor para verificar os seus



frutos representariam Abraão, Moisés e o período da Lei e a Encarnação) —, e o vinhateiro como sendo Pedro. Agostinho compreendia a vinha como sendo o mundo, a figueira como sendo a humanidade e as três vindas como a relação de Deus com a humanidade antes da Lei, sob a Lei e sob a graça; o jardineiro seriam os santos da Igreja, e o cultivo e a fertilização como sendo o ensino sobre a humildade/penitência e a dor pelo pecado. Posteriormente, a vinha foi compreendida como sendo uma forma figurada de falar da Igreja, a figueira como representando uma pessoa ou um mosteiro e as três visitas como se referindo aos estágios da vida humana: a época antes da Lei, a época sob a Lei e a época sob a graça, ou os três anos do ministério de Jesus.<sup>16</sup> A estrutura cronológica dos três anos para o ministério de Jesus provém, obviamente, de João e não de Lucas, e o pedido por um tempo adicional incluiria um quarto ano, o que inviabilizaria qualquer tipo de referência a um período de três anos para o ministério de Jesus.

A parábola é, hoje em dia, mais comumente vista como uma advertência e um chamado ao arrependimento tanto para Israel, da perspectiva de Lucas, quanto para Israel e os cristãos da Igreja Primitiva. Essa abordagem não depende de encontrarmos ou não uma representação alegórica, e várias tons se mostram possíveis para a parábola. Outras opções já foram propostas, mas elas não se mostram muito convincentes.<sup>17</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Qual a relação entre esta parábola e o incidente em que Cristo amaldiçoou a figueira (Mt 21.18-22; Mc 11.12-14,20-25) e a parábola da Figueira em Mateus 24.32,33; Marcos 13.28,29; Lc 21.29-31? O Apocalipse de Pedro já uniu a nossa parábola a Mateus 24.32,33; Marcos 13.28,29; Lucas 21.29-31, mas existe pouca ligação entre os dois relatos salvo pela menção à figueira. Mais pertinente é a questão da relação da parábola com a maldição da figueira. Como Lucas não descreve o incidente da maldição, as pessoas, às vezes, sugerem que essa parábola foi transformada no episódio da maldição por Mateus e Marcos ou que Lucas tenha feito daquele episódio uma parábola.<sup>18</sup> Os dois relatos tratam da falta de fruto, mas os relatos seguem em direções bastante diferentes. Nada nos relatos da maldição da figueira pode ser considerado equivalente a ao pedido de*



brandura e tempo adicional. Além disso, existe pouca semelhança verbal além das palavras/expressões "figueira", "veio", "sobre ela" e "não achou" em Lucas 13.6. As folhas não são mencionadas na parábola, mas são um ponto crucial em Mateus e Marcos.<sup>19</sup> Existe pouca razão para enxergar qualquer ligação direta entre os relatos, e poucos estudiosos, em nossos dias, defendem essa ligação direta. De um ponto de vista redacional, depois de ter utilizado a parábola, não teria restado muito ímpeto a Lucas para incluir no seu relato o incidente da maldição.<sup>20</sup>

2. *A quem essa parábola era originalmente dirigida?* Duas perguntas estão aqui envolvidas. A primeira, seria esta parábola dirigida à multidão em geral ou somente aos líderes? A segunda, estaria ela se referindo à nação ou ao indivíduo? A primeira pergunta não teria surgido caso K. Bailey não tivesse considerado que Isaías 5.1-7 é o contexto dessa parábola. Como o texto de Isaías é utilizado na parábola dos Lavradores Maus para se referir aos líderes de Israel, Bailey conclui que essa parábola também é dirigida aos líderes.<sup>21</sup> Entretanto, qualquer ligação desta parábola com Isaías 5 é, na melhor das hipóteses, uma hipótese remota. A partir de Lucas 11.29 em diante, a preocupação é a falha "desta geração", mesmo quando os fariseus estão sendo denunciados (11.49-51). No capítulo 12, Jesus se dirige aos seus discípulos na presença das multidões. Não existe mudança de tempo ou de lugar entre 12.1 e 13-10. No intervalo entre esses dois versículos Jesus se dirige aos discípulos (w. 1-12), a uma pessoa dentre a multidão (vv. 13,14), a "eles" (vv. 15-21, presumivelmente a própria multidão), aos discípulos (vv. 22-53, mas Pedro, no v. 41, pergunta se a parábola é dirigida a eles ou a todos), à multidão (vv. 54-59) e às pessoas que trazem as dúvidas a respeito de Pilatos (13.1). Nada aqui sugere que Ele tivesse em mente dirigir essa parábola à liderança; mas sim, que ela seja dirigida a um público diverso. Esta é a intenção de Lucas e nada na parábola sugere que a intenção de Jesus fosse diferente. A mensagem de arrependimento de Jesus, tal como a de João Batista, era dirigida à nação, e não somente aos seus líderes.

Algumas pessoas restringiriam os destinatários da parábola, pelo menos no caso de Lucas, ao nível individual ou ao nível nacional.<sup>22</sup> De certa forma, esta é uma falsa dicotomia, pois mesmo que a preocupação seja a nação, são os indivíduos de dentro dela que precisam efetuar essa mudança. Lucas, sem dúvida, deseja que os seus leitores cristãos conhe-



çam o "fruto" que se espera deles, apesar de o contexto ser inteiramente a respeito de Israel, mas podemos concluir com segurança que a preocupação de Jesus é com a nação.

3. *Ser d que a ligação entre a parábola e o seu contexto é original?* Várias parábolas em Lucas são introduzidas por comentários de indivíduos ou por um diálogo entre uma pessoa e Jesus.<sup>23</sup> O relato da carnificina cometida por Pilatos contra os galileus enquanto estes estavam ofertando os sacrifícios tinha a intenção de extrair uma resposta de Jesus que revelaria a sua posição no que dizia respeito à ocupação romana e às tendências do movimento dos zelotes, ou no que dizia respeito à relação entre aquela catástrofe e o pecado. Independentemente da motivação da afirmação inicial, Jesus declinou ao convite e acrescentou outro exemplo, no qual dezoito pessoas morreram em função da queda de uma torre em Jerusalém (v. 4). Os dois exemplos são apresentados quase como paralelismos idênticos. Muitas pessoas no mundo antigo (bem como no mundo moderno) presumiam que as catástrofes eram um indicativo da pecaminosidade das vítimas,<sup>24</sup> uma ligação que Jesus não considerava como algo necessariamente verdadeiro. Ele rejeitou a noção da justiça retributiva direta e de que as calamidades mencionadas provavam uma suposta maior pecaminosidade das vítimas. Em vez disso ele alertava que a destruição viria sobre todos os que não se arrependessem (13.3,5). Tal como acontece em outras passagens, quando alguém perguntava algo sobre outra pessoa, a sua resposta era "olha primeiro para dentro de ti",<sup>25</sup>

Não existe uma necessidade inerente de que essa parábola tivesse sido contada imediatamente depois da advertência constante em 13.1-5. Dentro da narrativa de Lucas, a advertência serve de introdução à parábola, o que torna desnecessária a explicação da parábola. Sem essa introdução, a intenção poderia continuar clara, caso as pessoas discernissem com facilidade que a figueira era uma metáfora de Israel. A parábola continuaria sendo uma analogia do juízo iminente, porém adiado. É impossível determinarmos se a parábola foi contada no seu contexto presente. Lucas pode ser o responsável pela junção desses dois relatos, tal qual se poderia concluir a partir dos paralelos com outros diálogos que servem de introdução às parábolas. Por outro lado, a possibilidade de os dois terem estado ligados na tradição anterior a Lucas ou terem assim sido relatados pelo próprio Jesus não pode ser excluída.<sup>26</sup> Os comentaristas normalmente observam que a parábola se encaixa bem ao seu con-



texto e parece exigir, se não esse contexto exato, no mínimo uma ocasião semelhante.<sup>27</sup> Está bem claro que Lucas deseja que as duas passagens sejam lidas em conjunto.<sup>28</sup> Ambas mostram que algo está terrivelmente errado e proporcionam tanto um alerta de juízo quanto um chamado ao arrependimento, mas a parábola não é simplesmente uma repetição da advertência constante dos versículos 1-5. Os versículos anteriores expressam somente a crise, já a parábola nos fala em chegarmos a um passo da crise e da crise sendo adiada. A crise é postergada e surge a esperança de que a destruição não seja necessária.

4. *Quais associações metafóricas — se é que há alguma — são propostas com os três anos, com a figueira, com o proprietário e o vinhateiro?* As alegorizações da Igreja removeram a parábola do seu contexto no ministério de Jesus e podem ser identificadas, mas qual teria sido o objetivo de Jesus e Lucas com essas figuras? As decisões nesta área não são fáceis, mas muito pode ser aprendido a respeito do método de estudo da parábola a partir deste caso. Como já vimos, a interpretação das parábolas não diz respeito à identificação de correspondências, mas à determinação da forma como a analogia funciona, levando em conta as correspondências que são próprias à analogia. Não podemos interpretar essa parábola sem encontrar significado metafórico, mas até que ponto podemos projetar as imagens? A. Jülicher, como é de se esperar, negava qualquer significado de representação, inclusive da figueira como sendo um símbolo de Israel. Ele considerava que a parábola reforçava a advertência dos versículos 1-5, mas, embora negasse que a árvore representasse Israel, teve de admitir que Jesus contou essa parábola tendo em vista a nação de Israel. A árvore não é Israel, mas é aplicada a Israel, de forma que Israel já se encontra na mesma posição que uma figueira.<sup>29</sup> Isso fica parecendo linguagem dúbia, mas, por outro lado, Jülicher certamente está correto ao defender que a parábola não reflete um diálogo entre o Pai e o Filho que, supostamente, atenuaria a ira de Deus mediante um pedido do Filho. De maneira semelhante, B. Heininger considera que Jesus expresse em forma de parábola o seu envio a Israel. A árvore é interpretada como sendo Israel, mas Heininger nega que o patrão seja uma referência a Deus, que o jardineiro seja uma referência a Jesus e os três anos uma referência ao tempo decorrido desde o ministério de João Batista, mesmo que a lógica da fertilização possa conter uma alusão ao ministério de Jesus.<sup>30</sup> Isso também soa



como linguagem dúbia e ^deixa claro como é difícil manter a negação do significado metafórico aplicado às parábolas.

Como também já foi visto, o ponto importante é saber quando devemos encerrar a nossa interpretação. Nem todos os aspectos do domínio da fonte estão mapeados no domínio do alvo. Como disse J. Liebenburg, duas supostas metáforas estão operantes nesta parábola: as pessoas são plantas e os frutos são as suas ações. Para ele, as similaridades entre os versículos 1-5 e 6-9 definem como ocorre o mapeamento, com a resultante de que as pessoas são ilustradas na forma de uma planta, a falta de obras é ilustrada como a falta de fruto, Deus é ilustrado na forma do homem e Jesus é representado pelo trabalhador que cuida das plantas.<sup>31</sup> Pelo menos as três primeiras precisam ser aceitas. A partir dos textos veterotestamentários e judaicos a respeito de figueiras, o simbolismo da figueira como representação de Israel é óbvio e, se este for o caso, a parábola, inevitavelmente, retrata a falha da nação na sua relação com Deus. A intervenção do jardineiro é mais difícil de ser compreendida. Pode ser que a intenção de Jesus fosse fazer uma autorreferência,<sup>32</sup> ou que o jardineiro simplesmente servisse para dramatizar a brevidade do tempo restante para a mudança. Pouco proveito há com a autorreferência, já que em qualquer dos casos Jesus é a pessoa que anuncia o adiamento da crise atual. O seu ministério é um chamado à conversão da nação. A diferença de opinião entre o patrão e o empregado e os atos de cavar e fertilizar não são uma representação da realidade e não encontram paralelos no ensino de Jesus conhecido a partir de outros escritos diferentes das parábolas.

Os três anos não representam um objeto específico. Como Levítico 19.23,24 indica que o fruto dos três primeiros anos de uma árvore é proibido e o fruto do quarto ano é santo ao Senhor, alguns intérpretes têm colocado em questão a idade dessa árvore, com sugestão de que ela deve ter tido seis, sete e nove anos de idade.<sup>33</sup> A idade da árvore não é vista como algo relevante. Os três anos somente indicam a falha total e a aparente inutilidade da árvore.

5. *A ênfase é colocada na misericórdia e na demora ou na crise do presente, e de que maneira esses fatores se relacionam ao ministério de Jesus?* Até o versículo 7, a parábola está muito próxima da afirmação de João Batista na qual ele declarou que o machado estava "posto à raiz das árvores" (Mt 3.10; Lc 3-9), que representa a única ocorrência do verbo *ekkopto* ("cortar") em Lucas-Atos fora 13.6-9. Mas os versículos 8,9 da



parábola fazem uma distinção mais significativa entre as mensagens de João e de Jesus. A crise anunciada por João não é minimizada, mas temporariamente suspensa para se averiguar a possibilidade da produção dos frutos. Se João disse "o juízo já está à porta", Jesus diz "Embora ele seja curto, ainda há tempo".

Assim como Abraão intercedeu por Sodoma, o jardineiro intercedeu pela figueira.<sup>34</sup> As figueiras normalmente não necessitam de muita atenção, mas o jardineiro propôs um esforço e um cuidado incomuns. A parábola aponta para a situação do ministério de Jesus, tanto para a crise do juízo anunciado sobre a nação quanto para o derramamento da misericórdia de Deus. O ministério de Jesus ocorre na fronteira entre a misericórdia e o juízo; ele é uma demonstração da misericórdia diante da crise iminente. Entretanto, com esta parábola, a palavra "misericórdia" pode ser imprecisa e seria errado supervalorizarmos a ênfase na compaixão,<sup>35</sup> mesmo ela sendo um dos componentes principais do evangelho de Jesus. O juízo não é cancelado nessa parábola, mas meramente adiado e esse adiamento é um chamado ao arrependimento. Como indicou Jülicher, a mensagem da parábola é semelhante à de Romanos 2.4: a bondade de Deus deve nos levar ao arrependimento.<sup>36</sup>

A mensagem da primeira parte dessa parábola faz um paralelo com a teologia da canção da vinha de Isaías 5 (cf. Os 9-16). *Se o privilégio de sermos povo de Deus não nos levar à produtividade, Ele nos levará ao juízo?*<sup>1</sup> Especialmente no caso de Lucas, a conversão envolve tanto um rompimento com o pecado quanto a produção de fruto,<sup>38</sup> ou seja, uma vida vivida em obediência à vontade de Deus. Com essa parábola Israel é representado como se estivesse em uma posição tão perigosa quanto à da figueira infrutífera. Israel deveria ter sido como uma figueira viçosa e produtiva, o símbolo maior da prosperidade divina, mas, em vez disso, contentou-se com a sua improdutividade e teve que enfrentar o juízo. Em vez da destruição imediata, que seria justificada, ocorre um adiamento a fim de proporcionar uma última oportunidade para que os frutos sejam produzidos. Embora seja curto, ainda há tempo.<sup>39</sup> A diferença entre a intensidade dessa parábola e os lamentos diante de Jerusalém (13.34,35; 19.41-44) sugere que essa parábola tenha sido proferida no início ou no meio do ministério de Jesus.<sup>40</sup>

6. *O juízo iminente está apontando para a destruição de Jerusalém ou para o Juízo Final?* A intenção de Jesus ou de Lucas ao mencionar esse juízo



não é especificada. Tendo em mente os versículos 13.34,35 provavelmente deveríamos considerar esse juízo como sendo a destruição de Jerusalém, mas, como fica evidente em outras passagens, as duas opções nem sempre ficam separadas. A preocupação é com a realidade do juízo, não com a sua descrição. Poder-se-ia esperar que isso fosse desnecessário, mas vale lembrar que esta não é uma parábola antissemita. Ela não trata da rejeição de Israel, mas de uma advertência de juízo em função da falta de frutos.<sup>41</sup>

### *Adaptação da Parábola*

A parábola afirma que a falta de produtividade é uma causa de juízo. Jesus apontou para o seu próprio ministério como sendo um tempo de protelação, de alerta, antes da vinda do juízo. Nos nossos dias temos pouca consciência do juízo e, seguramente, perdeu-se a ideia da época do juízo ou o senso de crise. Estamos isolados desse tipo de ideia. Mesmo assim, a vida é vivida na tensão entre a oferta da misericórdia e a realidade do juízo, mesmo que a parábola fale mais acerca do adiamento do que da misericórdia. Não sabemos quando seremos chamados a prestar contas das nossas vidas, mas precisamos recuperar a noção de que as nossas ações são realmente significativas e que o evangelho inclui o juízo, a misericórdia e um chamado ao arrependimento e a uma vida produtiva. A falta de frutos continua sendo motivo de acusação diante de Deus. Se o privilégio de sermos o povo de Deus não nos levar à produtividade, ele nos levará ao juízo. A Igreja cristã está enquadrada na acusação feita por essa parábola da mesma forma que Israel esteve. Além disso, como nos disse E W. Young, independentemente do que esteja envolvido no arrependimento, é necessário que tenhamos uma compreensão radicalmente nova do tempo, o discernimento desse tempo e a compreensão do impacto que o tempo traz sobre a nossa própria vida.<sup>42</sup>

### *Leituras Complementares*

Kenneth Ewing Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: A Cultura e Estilo de Outras Parábolas de Lucas] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 74-87.

Josef Blinzler, "Die letzte Gnadenfrist. Lk 13,6-9," BL 37 (1963-64): 155-69.



Greg W. Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* [O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Objetivo do Evangelho de Lucas] (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), pp. 88-93.

H.-Konrad Harmansa, *Die Zeit der Entscheidung. Lk 13)1-9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel* (Erfurter Theologische Studien 69: Leipzig: Benno, 1995).

Charles W. Hedrick, "Prolegomena to Reading Parables: Luke 13.6-9 as a Test Case" [Prolegomena à Leitura das Parábolas: Lucas 13.6-9 como um Caso-Teste], *RevExp* 94 (1997): 179-97 (surveys a number of approaches and isolates methodological questions).

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999), pp. 123-141.

William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* [O Templo Estéril e a Árvore Murcha] (JSNSup 1; Sheffield: JSOT Press, 1980), pp. 224-239.

## **Os Dois FILHOS**

(Mt 21.28-32)<sup>43</sup>

Esta parábola aparentemente simples tem sido motivo de grandes divergências. Mesmo assim, os estudiosos se mostram tão confiantes em pontos-chave a respeito dela que ficamos com a impressão de que as controvérsias foram superadas. Às vezes, fica-se com a impressão de que os debates são criados simplesmente para confirmar conclusões previamente definidas.

### ***Classificação da Parábola***

Esta é uma parábola jurídica, um tipo específico de parábola narrativa duplamente indireta. Ela é semelhante a Isaías 5 e outras passagens veterotestamentárias nas quais um profeta anuncia o juízo ao provocar



a autocondenação por parte do(s) ouvintes(s) fazendo uso de algum tipo de ilustração. A parábola de Natã a Davi em 2 Samuel 12.1-10 é o exemplo clássico desse gênero. Mateus 21.31b revela que os ouvintes condenaram-se a si próprios, e o versículo 32 explica por que esse juízo é válido.

### *Questões que Exigem Atenção*

1. Como existe uma tradição textual dividida a respeito da redação dessa parábola, qual seria a sequência original da parábola nos versículos 29-31?
2. Qual é o formato original da parábola e teria ele vindo de Jesus ou de uma estilização do relato feita por Mateus? Será que o versículo 31b (a afirmação a respeito dos publicanos e as prostitutas) e o versículo 32 faziam parte da versão original da parábola ou seriam acréscimos posteriores? Ou, em outras palavras, será que a parábola se referia mesmo a João Batista? Será que Lucas 7.29 representa um paralelismo com o versículo 32?
3. Será que a parábola, originalmente, pertence ao seu contexto atual?
4. Como o versículo 31 e especialmente o vocábulo *proagousin* ("entram... adiante [de vós]") deve ser compreendido? Será que *proagousin* significa que os sumos sacerdotes e os anciãos estão excluídos do Reino, ou será que o Reino ainda estaria aberto a eles também? Além disso, será que os publicanos e as prostitutas estavam entrando no Reino de Deus durante o ministério de Jesus, ou será que *proagousin* é Um indicador futurístico do presente, o qual serve para mostrar que os publicanos e as prostitutas entrarão no Reino do final dos tempos antes dos ouvintes? Ou seja, essa parábola se refere à escatologia presente ou futura?
5. Essa parábola é cristológica?
6. Essa parábola é antissemita?
7. Qual o significado da parábola?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: Isaías 29.13; Ezequiel 33.31
- Novo Testamento: Mateus 7.21-27; Lucas 6.46-49; Mateus 8.11,12; Lucas 13.28-30; Mateus 11.16-19; Lucas 7.31-35; Marcos 7.6; Mateus 15.8; 23.3; Lucas 7.29,30\*

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> Fílon, *Praem.* 79-84 enfatiza a obediência aos mandamentos como o contrário do simples ouvir ou tratá-los de forma desleixada.

### *Escritos Greco-Romanos*

- <sup>88</sup> Dio Crisóstomo, *Oratio* 70.5 contrasta duas pessoas, uma que afirma o seu desejo de aventurar-se pelos mares e ganhar dinheiro com o comércio, porém não faz provisão para essa aventura e outra que planeja e prepara o navio. Ele, então, pergunta: "Qual dos dois, na tua opinião, está seriamente interessado nos negócios?" Se a resposta for: "Na minha opinião é o segundo", chegamos a uma conclusão: "Em todas as questões, portanto, considerarás que somente a palavra, desassociada da ação, é inválida e indigna de confiança, mas que somente as ações são dignas de confiança e verdadeiras, mesmo que não sejam precedidas de palavras?" Eis a resposta: "É exatamente isto".

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- Justino, *Iª Apologia* também reforça a necessidade de agir em vez de somente professar o Cristo.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

Existem várias histórias rabínicas a respeito de vinhas e hortas, muitas delas serão mostradas na sequência como material complement-



tar à parábola dos Lavradores Maus. Além disso, existem várias histórias acerca do contraste do comportamento de dois filhos,

- « *b. Baba Mesi'a* 87a: "Isso ensina que os homens justos prometem pouco e fazem muito; ao passo que os ímpios muito prometem e fazem muito pouco".
- *Exod. Rab.* 27.9: "Quando Deus estava prestes a entregar a Torá, nenhuma nação, fora Israel, aceitá-la-ia. Isso pode ser comparado a um homem que tinha um campo e desejava confiá-lo a vassalos. Chamando o primeiro deles, ele perguntou: 'Tu cuidas deste campo para mim?' Ele respondeu: 'Não tenho forças; o trabalho é pesado demais para mim'. Da mesma forma o segundo, o terceiro e o quarto declinaram em assumir a tarefa. Ele chamou o quinto e lhe perguntou: 'Tu aceitas cuidar deste campo para mim?' E este respondeu: 'Sim'. 'Na condição de que tu a cultives?' A resposta, novamente, foi: 'Sim\ Mas, tão logo ele tomou posse do campo, nada fez. Com quem o rei ficou zangado? Com aqueles que declararam: 'Não podemos assumir o campo', ou com aquele que assumiu a tarefa, mas deixou o campo na mesma situação? Certamente, com aquele que se comprometeu a cultivá-lo e nada fez. De maneira semelhante, quando Deus se revelou no Sinai, não havia nação em cuja porta Ele já não houvesse batido, mas nenhuma delas aceitou assumir o compromisso; porém, assim que Ele se achegou a Israel, o povo exclamou: *Tudo o que o Senhor disse, assim faremos e obedeceremos* (Êx 24.7)".
- *Deut. Rab.* 1.4: "R. Simeão b. Halafta disse: Se aprendermos as palavras da Torá e não as cumprirmos, o nosso castigo será mais severo do que o daqueles que nunca as conheceram". É como o caso do rei que tinha uma horta que confiou a dois trabalhadores, um deles plantou árvores e as cortou, e o outro nem plantou nem cortou nada. Com qual dos dois considerai que o rei se irou? Certamente com aquele que plantou [as árvores] e as cortou. De modo semelhante, todo aquele que aprende as palavras da Torá e não as cumpre, tem um castigo mais severo que a pessoa que nem chegou a conhecê-las.



## Aspectos Textuais Dignos de Atenção

Como ocorre em, pelo menos, vinte e duas parábolas contadas por Jesus, esta também começa com uma pergunta. Com exceção de João 11.56, a pergunta no seu formato exato ocorre somente em Mateus, mas existem paralelos bastante próximos. Uma segunda pergunta que aparece no versículo 31 induz os ouvintes a um posicionamento auto-condenatório.

As palavras "depois, arrependendo-se" do versículo 29 (*hysteron de metameletheis*) são repetidas no versículo 32 (*metemelethete hysteron*), formando uma *inclusio*.

Existem semelhanças óbvias entre esta parábola e a do Filho Pródigo, contudo as diferenças também são marcantes.

Esta parábola está ligada ao questionamento anterior à autoridade de Jesus pela ênfase que ambas colocam na fé em João Batista (w. 25,32).

Mateus reuniu aqui três parábolas para marcar a obstinação dos líderes judeus: a parábola dos Dois Filhos, a dos Lavradores Maus (com paralelos em Marcos e Lucas no mesmo lugar) e a das Bodas (Lucas apresenta uma parábola semelhante, porém em um contexto diferente, 14.15-24). As três parábolas formam uma progressão de denúncias cada vez mais veementes. A redação das três parábolas foi estilizada em Mateus de forma que a redação de cada uma delas foi influenciada pela redação das outras. A parábola dos Dois Filhos está ligada à parábola dos Lavradores Maus pelo uso de "homem" (*anthropos*), "vinha" (*ampelon* nos w. 28,33,39,40), "finalmente" (*hysterion* nos w. 29,32,37), "depois" (*hysteron* nos w. 29,32,37), "de igual modo/o mesmo" (*hosautos*, nos w. 30,36), "senhor" (*kyrios* nos w. 30,40), "Disse-lhes Jesus" (w. 31,42), o tema da substituição (w. 31,41,43), "reino de Deus" (w. 31,43, apresentando duas dentre um total de quatro ocorrências dessa expressão em Mateus<sup>44</sup>) em vez da expressão "reino dos céus" que é mais típica de Mateus, e "vendo" (*idontes* nos w. 32,38). A parábola dos Dois Filhos e a das Bodas apresentam uma ligação tênue por intermédio da expressão *apokritheis eipen* ("e respondendo disse") e *apeltheniapelthon* ("foi"). Uma diferença significativa é que a parábola dos Dois Filhos utiliza *tekna* e *teknon* ("crianças" e "criança") ao passo que as outras duas utilizam *huios* ("filho"),

No versículo 30, o segundo filho chega a dizer "senhor", numa demonstração significativa de respeito.<sup>45</sup>



O verbo no versículo 31 (*proagousin*) traduzido em português como "entram adiante de vós" está no tempo presente.

A parábola dos Dois Fundamentos e o contexto que a antecede (7.15-27), bem como a parábola do Semeador, proporcionam paralelos íntimos a esta parábola.

A expressão "publicanos e prostitutas" (*hoi telonai kai hai pornai*) aparece somente aqui. Apesar da palavra que traduzimos como "publicano" (*otelones*) ocorrer vinte vezes nos Sinóticos, a única outra ocorrência de "prostituta" (*porne*) nos Evangelhos está na acusação que o irmão mais velho faz ao pródigo (Lc 15.30).

Várias características do estilo de Mateus aparecem nesses versículos:<sup>46</sup> *prosercbestai* ("dirigindo-se a"), *amen lego hymin* (essa expressão ocorre mais do que o dobro das vezes em Mateus do que em Marcos, e Lucas a apresenta em um número ainda menor), *hysteron* ("depois", sendo que cinco das sete ocorrências se dão somente nas parábolas), *dikaiosyne* ("justiça", sete vezes em Mateus, nenhuma em Marcos e uma em Lucas) e, possivelmente, "que vos parece?" (*ti hymin dokei*), embora haja somente seis ocorrências (duas com o pronome singular) e também existam paralelos nos escritos judaicos.<sup>47</sup> Por outro lado, algumas características supostamente típicas de Mateus, no mínimo, careceriam de uma análise mais aprofundada. É justo afirmarmos que *apokritheis eipen* ("Ele,\*, respondendo, disse") é típico de Mateus (com quarenta e uma ocorrências) quando Lucas também mostra essa mesma expressão vinte e uma vezes? Será que *hosautos* também se enquadra nessa categoria por aparecer quatro vezes em Mateus, ao passo que Marcos mostra esse vocábulo duas vezes e Lucas três? Será que *metamelsthai* ("mudança de mente, arrependimento") pode ser considerado um vocábulo típico de Mateus ao sabermos que ele somente ocorre uma única vez fora dessa parábola no livro todo (em 27.3)?

## ***Informações Culturais***

Pouca coisa precisa ser dita aqui além do lembrete acerca da autoridade quase absoluta que os Pais da Igreja possuíam no mundo antigo e da posição estereotipada de desprezo que os publicanos e as prostitutas tinham naquela sociedade.<sup>48</sup> Os líderes religiosos com quem Jesus conversava teriam tido um desprezo extremos por esses dois grupos de pessoas.



## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

A partir da época de Jerônimo, a igreja passou a alegorizar os dois filhos como sendo os gentios que rejeitaram a lei natural, mas, posteriormente, obedeceram a Cristo, e os judeus que prometeram obediência, mas não cumpriram com a sua palavra.<sup>49</sup> Jerônimo também aceitava uma leitura direta na qual a referência ocorre aos pecadores que aceitaram a mensagem de Jesus e as pessoas de comportamento farisaico que a rejeitavam.

A. Jülicher considerava que esta era uma das mais claras e mais simples parábolas, e que ela enfatizava a discrepância entre o dizer e o fazer, bem como a necessidade de obediência.<sup>51</sup>

J. Lambrecht considera que "as pessoas que dizem sim" são uma referência às pessoas inicialmente simpáticas a Jesus que, posteriormente, foram infiéis. Ele encontra uma dimensão cristológica oculta nessa parábola, já que ela trata da nova ordem que Deus apresenta em Cristo. Ela é uma "parábola eminentemente cristológica".<sup>52</sup>

B. Scott defende que ambos os filhos envergonharam e honraram o pai, um por recusar e depois obedecer, e o outro por aparentar ser submisso, mas depois não fazer nada do que dissera. Ele interpreta a parábola como uma referência ao Reino, que é semelhante a uma família imperfeita.<sup>53</sup>

Outros afirmam que a parábola descreve dois grupos de israelitas: os marginalizados que responderam positivamente à mensagem de João Batista e os religiosos que não. Por implicação, ambos os grupos teriam respondido a Jesus da mesma forma que responderam a João.<sup>54</sup>

### *A Resolução das Questões*

*1. Como existe uma tradição textual dividida a respeito da redação dessa parábola, qual seria a sequência original da parábola nos versículos 29-3 IP*  
O problema textual dessa passagem é um tanto complexo no sentido em que as evidências dos manuscritos apóiam três formatos para a mesma história.



- (1) Na primeira versão, o primeiro filho recusou-se a ir até a vinha, mas mudou de ideia e acabou indo. O segundo filho concordou em ir, mas não foi. O primeiro é o filho que fez a vontade do pai. Essa leitura é apoiada por X\*, C\*, L, W, X, Z, A, f<sup>1</sup>, e a maioria dos escritos em grego minúsculo.
- (2) Na segunda versão, o primeiro filho se recusou a ir até a vinha, mas mudou de ideia e acabou indo, O segundo concordou, mas não foi. O segundo é o filho que faz a vontade do pai. Essa leitura é apoiada pelo Códice Bezae, por várias versões latinas antigas e pela versão sinaítica e curetoniana siríaca.
- (3) Na terceira versão, o primeiro filho concordou em ir e não foi. O segundo se recusou a ir, mas mudou de ideia e foi, O segundo filho é o que faz a vontade do pai. Com algumas variantes, essa leitura é apoiada por B, 0, f<sup>13</sup>, 700 e alguns outros textos.

É surpreendente vermos como essas três versões têm os seus defensores. Apesar de a segunda ser a mais difícil, relativamente poucas pessoas argumentam a seu favor já que ela não faz qualquer sentido. Jerônimo sabia dessa leitura e sugeriu que os judeus teriam, de forma perversa e intencional, dado a resposta errada. Mas se ela fosse a leitura correta, seria de se esperar uma refutação a essa resposta no próprio texto. Essa leitura pode ser deixada de lado.<sup>55</sup> As outras duas leituras funcionam e poderiam ser o resultado de diferentes apresentações orais dessa parábola. A maioria das pessoas, ao investigar esse assunto acaba aceitando, de forma correta, a primeira leitura como sendo a original: o primeiro filho se recusa a ir, muda de ideia e, depois acaba obedecendo. A ordem inversa da terceira leitura surgiu, aparentemente, para alinhar os dois filhos com o curso real dos acontecimentos: os judeus concordaram em obedecer a Deus, mas não o fizeram; todavia, os gentios, que de início se recusavam, posteriormente aceitaram o evangelho.<sup>56</sup>

2. *Qual é o formato original da parábola e teria ele vindo de Jesus ou de uma estilização do relato feita por Mateus? Será que o versículo 31b (a afirmação a respeito dos publicanos e as prostitutas) e o versículo 32 faziam parte da versão original da parábola ou seriam acréscimos posteriores? Ou, em outras palavras, será que a parábola se referia mesmo a João Batista? Será que Lucas 7.29 representa um paralelismo com o versículo 32?* Existem quatro posições



principais que são defendidas no que diz respeito à origem e à autenticidade dos versículo 28-32:

- (1) A seção toda é criação de Mateus. Essa posição é defendida por um número relativamente pequeno de pessoas.<sup>57</sup>
- (2) Fora a questão inicial, o texto compreendido entre o versículo 28 e o 31b (a resposta) são originários dos lábios de Jesus, e os versículos 31c,32 são de Mateus ou da tradição que chegou até ele.<sup>58</sup>
- (3) Todo o conteúdo compreendido entre os versículos 28-31 são originários dos lábios de Jesus, e o versículo 32 também é de Jesus, mas, originalmente, pertencia a outro contexto.<sup>59</sup>
- (4) Os versículos 28-32 formam um todo coerente e pertencem conjuntamente a uma parábola proferida por Jesus.<sup>60</sup>

As posições dois e três normalmente pressupõem que a parábola original terminou com algo parecido com Mateus 7.21, com a sua ênfase na submissão à vontade do Pai.

Ninguém duvida que Mateus tenha estilizado o material, mas os indicativos de estilo do evangelista não necessariamente informam a sua origem. As palavras atribuídas a Jesus nos versículos 31 e 32 são questionadas por estas razões:<sup>61</sup>

- (1) O contraste que a parábola faz entre o ouvir e o agir não está presente no versículo 31.
- (2) O versículo 32 parece ser uma reestilização de um adágio (*logiori*) independente encontrado em Lucas 7.29,30.
- (3) A parábola retrata uma mudança de ideia no filho obediente, ao passo que nada se sabe a respeito da mudança de ideia tanto por parte dos líderes judeus quanto dos pecadores em relação a João Batista.
- (4) A disposição atual do texto pressupõe que João Batista seja comparado ao pai na parábola, mas um pai com dois filhos e uma vinha não é uma imagem adequada para um profeta asceta.

A reclamação de que o contraste entre o ouvir e o agir não está presente somente ganha força a partir do momento em que decidimos rejeitar o versículo 32. Se o versículo 32 for encarado de forma normal,



o contraste entre algumas pessoas que parecem justas, mas não agem de maneira correspondente, e outras que parecem ímpias, mas se arrependem e agem de maneira justa, fica muito mais marcante. Mateus 21.32 apresenta pouco em comum com Lucas 7.29,30 e não representa uma reestilização daquele texto, o que é reconhecido até mesmo por algumas pessoas que desassociaam o versículo 32 da parábola.<sup>62</sup> As únicas palavras comuns a Mateus 21.32 e Lucas 7.29,30 são "João", "publicanos" e "o".<sup>63</sup> Tanto a terceira quanto a quarta razão pressupõem que a parábola deva ser uma tênue representação alegórica da realidade, e não uma analogia. A acusação de que não ocorre mudança de ideia de nenhum grupo diante da mensagem de João não tem fundamento, pois a mudança em questão não é em relação a João, mas em relação a *Deus*. João não é refletido pela imagem do Pai; ele é simplesmente a ocasião para a qual a obediência ou a recusa representam reações. A questão é que as pessoas que, inicialmente, pareciam desobedientes acabaram se arrependendo e crendo; já as que alegavam ser obedientes, na verdade, não o eram. A suposição, obviamente, é que João fosse um mensageiro de Deus que deveria ser levado a sério. Mateus não havia apregoadado anteriormente que os marginalizados seguiram João — somente que as pessoas batizadas estavam confessando os seus pecados, mas havia mencionado o conflito entre João e os fariseus e saduceus em 3.7-12.<sup>64</sup>

A desconexão principal entre o versículo 32 e a parábola é que esta se concentra na obediência à vontade do pai, ao passo que o versículo 32 se concentra na fé. Isso pode fazer parte da adaptação que Mateus fez da parábola para o contexto, mas representa um resumo adequado desde que não façamos uma separação entre a fé e a prática. Na verdade, a parábola, com ou sem o versículo 32, enquadra-se bem na ênfase de Mateus à obediência real à vontade de Deus colocada em oposição a um mero consentimento verbal improdutivo (por exemplo, 7.15-27, especialmente os w, 21-23; e 19.16-22).

Existem também razões positivas para se entender os versículos 31,32 como originalmente ligados à parábola. Em primeiro lugar, como admite J. Lambrecht, sem a explicação apresentada nos versículos 31c,32 a parábola se torna confusa;<sup>65</sup> a história fica incompleta, sem direção e ímpeto. Ninguém teria compreendido a sua mensagem. Em segundo lugar, a expressão "reino de Deus" do versículo 31 não se trata de uma expressão típica de Mateus e não pode ser classificada prematuramente



como uma mudança redacional feita pelo autor, como tentam fazer alguns.<sup>66</sup> Em terceiro lugar, e mais importante, considero improvável que Mateus ou qualquer outro cristão da Igreja Primitiva teria modificado uma parábola a fim de que ela se concentrasse na fé em João Batista para que alguém alcançasse o céu.<sup>67</sup> Que proveito haveria em modificar a ênfase de Jesus e da vontade do Pai para João? Em quarto lugar, a *inclusio* estabelecida entre os versículos 29,32 favorece a idéia de que o versículo 32 já fazia parte da parábola desde os seus primórdios. O versículo 32 funciona como uma boa explicação para a inversão encontrada no versículo 31 e, na minha opinião, ele é uma parte necessária da parábola.

3. *Será que a parábola, originalmente, pertence ao seu contexto atual?* A compreensão que tivermos acerca do versículo 32 determinará para nós se a parábola nos parece originalmente proferida nesse contexto ou foi colocada aqui por Mateus. Se o versículo 32 pertencer originalmente à parábola, esta teria necessariamente surgido nesse tipo de debate acerca de João Batista e se encaixa bem nesse contexto onde foi escrita.<sup>68</sup> A narrativa de Mateus funciona bem e a parábola não representa uma interrupção entre a questão da autoridade e a parábola dos Lavradores Maus.<sup>69</sup> Se o versículo 32 foi um adendo posterior, a parábola nos versículos 28-31 se enquadraria em qualquer debate entre Jesus e os seus opositores judeus.

Nesse contexto, a parábola é uma denúncia das autoridades do Templo pela sua falha em tomar parte no movimento de arrependimento iniciado por João Batista. Isso pressupõe que aquilo que João Batista iniciou é levado adiante por Jesus e que rejeitar um significa também rejeitar o outro.

4. *Como o versículo 31 e especialmente o vocábulo proagousin ("entram... adiante {de vós}") deve ser compreendido? Será que proagousin significa que os Sumos Sacerdotes e os anciãos estão excluídos do Reino, ou será que o Reino ainda estaria aberto a eles também? Além disso, será que os publicanos e as prostitutas estavam entrando no Reino de Deus durante o ministério de Jesus, ou será que proagousin é um indicador futurístico do presente, o qual serve para mostrar que os publicanos e as prostitutas entrarão no Reino do final dos tempos antes dos ouvintes? Ou seja, essa parábola se refere à escatologia presente ou futura?* Com a mesma confiança, os estudiosos afirmam tanto que *proagousin* significa que as autoridades religiosas estão excluídas do Reino quanto que o caminho continua aberto a elas.<sup>70</sup> Não creio que o mero uso dessa palavra nos dê a liberdade de afirmar e, na



verdade, a formulação da pergunta desta maneira pressupõe mais a respeito dessa palavra do que se poderia justificar. A parábola seguinte pode indicar que Mateus pensa na exclusão, mas isso não pode ser determinado a partir dessa parábola. A intenção é simplesmente indicar o tamanho do equívoco que existe na atitude das autoridades religiosas para com Jesus e João. Até mesmo as pessoas que eles mais desprezavam estavam mais alinhadas aos propósitos de Deus do que essas pessoas.

Com relação ao uso do tempo verbal presente do verbo *proagousin* indicar um acontecimento presente ou futuro, a minha tendência é de ver uma referência à presença do Reino. Isso faria sentido em termos de ênfase na presença do Reino em outros lugares, bem como em função da resposta dos marginalizados a Jesus, mas, na realidade, o tempo desse verbo não permite que cheguemos a uma conclusão definitiva. A referência poderia ser, de igual forma, ao Reino futuro,<sup>71</sup>

5. *Essa parábola é cristológica?* Esta pergunta provavelmente não seria feita, não fossem pelas tentativas de J. Lambrecht e H. Weder de interpretar a parábola de maneira cristológica. Fora o versículo 31 (em parte), o versículo 32 e o contexto do livro de Mateus, eles reconstituem o que seria uma suposta versão original e vêem nela um apelo cristológico.<sup>72</sup> Nada nessa parábola sugere uma referência cristológica. A palavra "filho" (*huios*) não é utilizada,<sup>73</sup> e nenhum tipo de referência é feita a Jesus. No máximo, poderíamos encontrar um apelo cristológico implícito no fato de Jesus decidir quem terá a precedência ao entrar no Reino, mas isso não é uma prova de identidade messiânica.

6. *Essa parábola é antissemita?* A parábola não é antissemita, nem pressupõe que se tenha em mente os judeus como um grupo étnico. Ela é dirigida contra os principais sacerdotes e os anciãos de Israel, mas não à nação como um todo. Os publicanos e as prostitutas não são uma forma metafórica de falar nos cristãos gentios. Dentre os pecadores que estavam entrando no Reino de Deus estavam também judeus que responderam positivamente à mensagem de João.

7. *Qual o significado da parábola?* A vinha *não é* Israel, pois isso não faria qualquer sentido, mas sim ela representa os objetivos de Deus em geral. Trabalhar na vinha de Deus é equivalente a estar engajado nos propósitos de Deus. A parábola acaba abrindo caminho no "beco sem saída" gerado na questão da autoridade (w. 23-27) ao instigar os líderes judeus a formarem um juízo acerca de si mesmos. Pela analogia, eles são acusados



de não tomarem parte na obra que Deus estava realizando com João Batista. Fica muito claro que o importante era a obediência, o cumprimento real da vontade de Deus e não uma mera profissão de fé nele. A expressão "caminho de justiça" no versículo 32 tem sido motivo de intensos debates, porém se a ênfase for simplesmente posta na conduta adequada ou indicar, de forma mais geral, o objetivo e o plano de Deus para a salvação,<sup>74</sup> a suposição é que João veio no caminho que foi sinalizado por Deus e os líderes não se uniram a ele neste caminho. No versículo 32, encontramos duas vezes que os líderes não criam em João: eles não creram no início, tampouco mudaram de ideia e creram nele ao verem os pecadores crendo. A parábola não especifica de que forma eles falharam em obedecer a Deus, mas podemos supor que as reclamações de Jesus a respeito da ênfase na pureza ritual e nas tradições dos anciãos em detrimento da misericórdia e do amor está por trás da acusação de desobediência.<sup>75</sup>

A parábola, portanto, é uma acusação de que os líderes de Israel alegavam servir a Deus, mas, na prática, não o faziam (cf. 23.3; onde os fariseus foram acusados de falar e não agir). Ela também representa uma afirmação de que o movimento de arrependimento iniciado por João Batista e continuado por Jesus é a obra de Deus que leva ao Reino. Ela também mostra uma defesa implícita do convívio de Jesus com os pecadores.

### ***Adaptação da Parábola***

O aspecto principal desse texto é claro. Deus exige uma vida produtiva e obediente do seu povo. As palavras e a preocupação com a nossa imagem não nos são suficientes. As igrejas normalmente pressionam as pessoas a aderirem à sua membresia e a fazerem as suas profissões de fé, mas permitem (e até mesmo fomentam) uma separação entre o crer e o agir. De onde as pessoas tiraram a ideia de que a obediência à vontade de Deus é algo opcional? Muitas parábolas, e esta em especial, forçam-nos a levar uma vida de integridade diante de Deus. As palavras e a aparência externa são coisas fúteis; o que conta é a execução verdadeira da vontade do Pai de todo o nosso coração (cf. Mt 7.15-27). Qualquer separação entre a fé e a ação representa uma distorção da mensagem evangélica e é diretamente confrontada por essa parábola. Não é possível crermos sem obedecermos.



Essa parábola deveria nos advertir contra a ideia de que o envolvimento na vida religiosa e as reivindicações de autoridade religiosa são garantias de legitimidade ou de precisão teológica. Dentre nós, as pessoas que estiverem envolvidas com a vida religiosa não deveriam alimentar qualquer tipo de presunção acerca de si mesmas, bem como das pessoas consideradas "de fora". A parábola também nos incentiva a lembrarmos que as respostas iniciais nem sempre são respostas finais. Uma recusa inicial não necessariamente precisa continuar sendo uma recusa,<sup>76</sup> e uma concordância inicial não é suficiente. Ela precisará ser colocada em prática.

### ***Leituras Complementares***

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus} (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 218-225.

Ulrich Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28} (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2005), pp. 25-33.

Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations, and the Reader in Matthew 21:28-22:14* (SNTSMS 127; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 99-108 e 167-76.

### **Os LAVRADORES MAUS**

(Mt 21.33-46; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19; *Evangelho de Tomé* 65—66)

Esta é uma das mais importantes, mais debatidas e mais complicadas dentre todas as parábolas e, como já seria de se esperar, uma das parábolas que gera muitas controvérsias. Para alguns, ela contém informação demasiada para ser admitida como uma representação do ponto de vista de Jesus, só que as tentativas de reduzir o seu conteúdo acabam banalizando o seu conteúdo. Se ela for removida das confrontações que Jesus fez aos líderes de Israel, as interpretações nos parecem estranhas, especialmente se considerarmos o contexto da Palestina do século I da era cristã e se mostram inconsistentes. As divisões são marcantes, pois,



diferentemente do que ocorre com a maioria das parábolas, esta apresenta um significado cristológico direto e de grande importância.

## ***Classificação da Parábola***

A parábola dos Lavradores Maus é uma parábola narrativa duplamente indireta que apresenta várias correspondências entre a imagem e a realidade. O seu formato varia nos diferentes relatos, mas em Mateus — tal como ocorre com a parábola dos Dois Filhos —, ela é uma *parábola jurídica* semelhante a Isaías 5 e outras passagens do Antigo Testamento nas quais o profeta extrai do ouvinte uma autocondenação fazendo uso de uma ilustração. Em Marcos e Lucas, o caráter jurídico da parábola está implícito. Em todos os relatos sinóticos, a citação de Salmos 118.22 serve como uma *nimshal* explicativa a respeito do propósito da parábola. Essa citação também está presente no *Evangelho de Tomé* 66, imediatamente depois da parábola.

## ***Questões que Exigem Atenção***

1. Será que Mateus 21.44 pertence mesmo a esse texto?
2. Será que a parábola pertence mesmo ao contexto em que foi posta?
3. Qual seria o formato original da história? Várias perguntas estão aqui envolvidas. Será que a alusão a Isaías 5 em Mateus e Marcos pertencem à parábola? Quantos servos foram enviados antes do filho e como eles foram tratados? Onde termina essa parábola? A declaração de juízo estaria nela incluída? Será que a citação de Salmos 118.22,23 (em Lc somente 118.22) pertence ao formato original da parábola, ou teria ela se originado na Igreja Primitiva? Será que Mateus 21.43, onde lemos que o Reino é tirado e entregue a outros, tem sua origem em Jesus? Será que a segunda citação da pedra feita em Lucas 20.18 e na maior parte dos manuscritos de Mateus 21.44 pertencem mesmo à parábola? Seria possível reconstituirmos a história da transmissão dessa parábola?



4. Essa história é realista, e que nível de realismo ela deveria conter? Que padrão agiria da forma como este, particularmente levando em conta o relato de Marcos, ao enviar repetidas vezes seus servos para serem maltratados e, ao final, colocar o seu próprio filho numa situação assim tão constrangedora? Haveria fatores culturais que pudessem facilitar a compreensão dessa história?
5. Essa parábola se trata de uma alegoria? E, caso sim, será que todos os aspectos da história encontram um paralelo na realidade? Qual é o significado resultante da parábola?
6. Essa parábola tem a sua origem em Jesus ou na Igreja Primitiva? Caso tenha em Jesus, que significado ela teria no seu senso pessoal de missão e identidade?
7. Será que essa parábola, especialmente no formato que a encontramos em Mateus, ensina que Deus rejeitou Israel ao entregar o Reino aos gentios?

## *Material Útil de Fontes Primárias*<sup>77</sup>

### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: Isaías 5.1-7; Salmos 118.22,23 e Daniel 2.44,45 são aludidos ou citados na parábola. Vide também 1 Reis 21.1-29; 2 Crônicas 24.17-21; 26.10; Salmos 1.3; Isaías 3.14,15; Jeremias 12.7-17; Cantares 8.11,12. Será que Gênesis 37.10 é relevante?
- Novo Testamento: Mateus 23.37-39; Lucas 13.34,35.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Wis 2.10-20 apresenta as palavras do mal contra os justos. O versículo 13 relata que o justo chama a si mesmo de filho do Senhor *ipaida kyriou*). Então, o mal diz (w. 16-20): "Somos considerados por ele como algo baixo e ele evita os nossos caminhos como se fossem algo imundo; ele chama de feliz o destino final dos justos e se gloria de Deus ser o seu pai. Vejamos se as suas



palavras são verdadeiras e testemos o que acontecerá no final da sua vida; pois se o justo é filho de Deus (*huios theou*), Ele haverá de ajudá-lo e o livrará das mãos dos seus adversários. Provemo-lo com insultos e tortura, para que possamos descobrir quão meigo ele é possamos fazer um teste com a sua paciência. Condenemo-lhe a uma morte vergonhosa, pois, segundo ele mesmo diz, ele será protegido".

- Flávio Josefo,/. *W.* 5.272 descreve o uso que os romanos faziam de máquinas de guerra para lançar pedras grandes dentro de Jerusalém durante o cerco àquela cidade: "Vigias eram, dessa forma, posicionados por eles em torres e dava um alerta cada vez que esses engenhos eram acionados e as pedras arremessadas, ao gritar na sua língua nativa: "O Filho está chegando" (*ho huios erchetai*),<sup>78</sup> depois do qual, todos os que estivessem na linha de fogo imediatamente abriam espaço e se abaixavam. Em função dessas precauções, a pedra passava sem causar danos a eles, caindo na sua retaguarda".
- <sup>m</sup> Flávio Josefo, *Anti.* 9.264-67 reproduz como os israelitas zombaram e, por fim, assassinaram os embaixadores de Ezequias que lhes convidaram para vir até Jerusalém assistir à Festa dos Pães Asmos,

### *Escritos Greco-Romanos*

- <sup>m</sup> Plutarco, *Mon* 236a (*Adágios dos Espartanos*): Os espartanos assassinaram arautos enviados pelo rei Xerxes da Pérsia. A fim de reparar essa traição, seguindo a direção de um oráculo, dois soldados espartanos se voluntariaram para ir até Xerxes e entregarem-lhe a sua vida para serem mortos da forma como ele bem entendesse. Ele os deixou voltar em liberdade por causa da bravura dos dois.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>m</sup> *4º Esdras* 1.32-35: "Enviei-vos os meus servos, os profetas, mas vós os prenderam, mataram-nos e esquartejaram os seus corpos; cobrarei o sangue deles de vós, assim diz o Senhor. 'Assim diz o Senhor Todo-poderoso: A vossa casa está desolada; espalhar-vos-ei tal qual o vento que sopra sobre a palha; e os vossos filhos não vos darão netos, porque, juntamente convosco, eles também des-



prezaram os meus mandamentos e fizeram o que é mau aos meus olhos. Entregarei as vossas casas a um povo que haverá de vir, o qual, mesmo sem ter ouvido de mim, haverá de crer. Aqueles para quem eu jamais mostrei os meus sinais haverão de fazer o que ordenei". Esse texto é parte do acréscimo cristão a *4º Esdras* e foi, aparentemente, moldado pela parábola de Jesus.

- *Evangelho de Tomé* 65—66: "Disse ele: Um homem bom [*chrestos*, ou "rico", *chrestes*]<sup>79</sup> tinha uma vinha. Ele a entregou a lavradores [contratados] para que pudessem cultivá-la e ele pudesse receber deles o seu fruto. Ele enviou o seu servo a fim de receber dos lavradores o fruto da vinha. Eles o prenderam e o surraram; pouco faltou para que não o matassem. O servo voltou e contou isso ao seu mestre. O mestre disse: 'Talvez ele não os conhecesse'. E enviou outro servo: E, novamente, os lavradores o maltrataram. Então, o proprietário enviou o seu próprio filho, dizendo: 'Talvez eles respeitem o meu filho'. Como aqueles lavradores sabiam que ele era o herdeiro da vinha, eles o prenderam [e] o mataram. Quem tiver ouvidos para ouvir que ouça. Disse Jesus: Mostra-me a pedra que os construtores rejeitaram. Ele é a pedra de esquina".<sup>80</sup>
- *Hermas, Sim.* 5.2.1—5.7.3 apresenta uma longa parábola alegórica formada a partir desta parábola.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

Existem várias histórias rabínicas a respeito de vinhas e hortas, dentre as quais somente mencionaremos aqui as mais óbvias.<sup>81</sup>

- *Sifre Deut.* §312 (sobre 32.9): "Uma parábola: Um rei tinha um campo e arrendou este campo para alguns lavradores. Quando percebeu que os lavradores haviam começado a lhe roubar, tomou deles o campo e o arrendou aos filhos desses lavradores. Quando os filhos começaram a agir pior do que os pais, ele tomou deles o campo e o entregou aos netos (dos primeiros lavradores). Quando estes também começaram a ficar piores que os seus antecessores, um filho nasceu ao proprietário do campo. Ele, então, disse aos netos: "Deixai a minha propriedade, não podeis mais ficar aí. Devolvei-me



a minha porção para que eu venha a repossuí-la". Na explicação anexa à parábola Deus é o rei, Abraão é representado pelos primeiros lavradores e Isaque pelos segundos. Estes dois foram rejeitados porque neles foram encontradas coisas repreensíveis: os seus filhos Ismael e Esaú. O terceiro grupo de lavradores não recebe uma explicação. Na parábola o filho representa Jacó, que não teve nenhum descendente com conduta repreensível.

- \* *Midr. Tanhuma Besballah* 4.7 (sobre Êx 13.17): "Ao que compararemos esta questão? A um rei que tinha um filho pequeno. Ele também tinha uma *ousia* [isto é, um pomar]. Só que ele precisava seguir viagem pelo mar, [por isso] pediu a um lavrador que cuidasse dela e comesse do seu fruto até que o seu filho amadurecesse. Quando o filho do rei cresceu, ele procurou a *ousia*. O lavrador, imediatamente, começou a gritar: Ai de mim. De modo semelhante, enquanto Israel estava no Egito, os cananeus habitaram e cuidaram da terra de Israel. Eles também comeram do seu fruto. Assim que ouviram que Israel havia partido do Egito, também começaram a gritar: Ai de nós".
- <sup>m</sup> *Midr. Tanhuma Emor* 8.30 (sobre Lv 23.39-44) apresenta uma longa parábola acerca de uma província que devia impostos a um rei. Eles não pagaram mesmo depois de esse rei lhes enviar sucessivos emissários. Então o rei e os membros da corte decidiram ir cobrar pessoalmente a dívida. À medida que ele se aproximava, três delegações sucessivas vieram ao seu encontro pedindo-lhe que o montante da dívida fosse perdoado. Ele perdoou a metade, mais uma metade e, depois, a dívida toda. A explicação é que o rei representa aquEle que é Santo e o povo da província é Israel, cujos pecados são perdoados nas festas que ocorrem ao longo do ano. As múltiplas correspondências entre a parábola e a explicação são óbvias.
- *Exod. Rab.* 30.17: "Como o Egito escravizou Israel, foi punido e a justiça foi exigida tanto no Egito quanto no mar. Eles foram como ladrões que arrombaram a vinha do rei e destruíram as videiras. Quando o rei descobriu que a sua vinha fora destruída, ele se encheu de ira, veio sobre os ladrões, sem a ajuda de nada ou de ninguém, cortou e arrancou-lhes dali, da mesma forma que eles haviam feito às vinhas".<sup>82</sup>



« Lev. Rab. 11.7: "Isto pode ser comparado ao caso da província que tinha uma dívida de impostos com um rei, o qual enviou um cobrador do tesouro {real} para fazer a cobrança [da dívida}. O que fez o povo daquela província? — Eles se levantaram, despojaram aquele homem e depois o enforcaram. As pessoas disseram: 'Ai de nós, quando o rei descobrir estas coisas. Aquilo que o emissário do rei queria fazer conosco, acabamos fazendo a ele'". Esta passagem também pode ser encontrada em *Gen. Rab.* 42.3.

### *Comparação dos Relatos*

Esta parábola é um bom exemplo tanto da fidelidade essencial dos autores dos Evangelhos à tradição que eles receberam quanto da liberdade com a qual eles a adaptaram. Fica claro que a Igreja Primitiva não estava interessada em um relato literal, e os evangelistas se sentiram livres para moldar o material de acordo com os seus propósitos. A história é, essencialmente, a mesma em todos os relatos, porém elas apresentam algumas diferenças significativas. Apesar das inúmeras tentativas feitas pelos eruditos do Novo Testamento, não se pode chegar, de forma segura, a uma reconstituição de uma versão primitiva dessa história, mas somos capazes de reconstituir o movimento que ocorreu dentro das tradições.

#### *Evangelho de Tomé* 65—66

O relato apresentado no *Evangelho de Tomé* é menos obviamente teológico e muito mais curto e mais simples do que os relatos sinóticos e, por essa razão, certo número de estudiosos defende que ele seja anterior aos relatos sinóticos, ou que seja a versão original. Apesar da popularidade dessa posição entre algumas pessoas, é quase certo que o *Evangelho de Tomé* seja dependente dos Evangelhos canônicos, tanto numa forma geral quanto no caso específico desta parábola.<sup>83</sup> Eu não defenderia que o autor copiou diretamente dos Evangelhos canônicos; o compilador desses adágios não se valeu de cópias escritas. Mas sim que o *Evangelho de Tomé* é uma evidência de uma "oralidade secundária", uma tradição tardia sur-



gida a partir dos Evangelhos canônicos e influenciada pela transmissão oral das histórias do evangelho até que elas fossem escritas no período que varia dos meados ao final do século II d.C.

Nesta parábola, o *Evangelho de Tomé* mostra a influência de Lucas nas palavras "para que lhe dessem" (Lc 20.10) e "talvez" (*isos*, Lc 20.13 no grego).<sup>84</sup> Esta segunda palavra não ocorre em nenhuma outra parte do Novo Testamento, e a sua aparição em Tomé deve levantar mesmo suspeita. Além disso, as antigas traduções siríacas dos Evangelhos apresentam um duplo envio de um único servo, tal qual ocorre no *Evangelho de Tomé*, só que esse duplo envio surge a partir de tentativas de harmonizar os relatos sinóticos (Mateus apresenta um duplo envio de vários servos). O *Evangelho de Tomé* é de procedência síria e parece ser dependente desse tipo de tradição harmonizadora.<sup>85</sup> Tal qual ocorre com os Sinóticos, o adágio da pedra oriundo de Salmos 118.22 vem depois da parábola no *Evangelho de Tomé*, como o adágio seguinte, porém nem a sua fonte veterotestamentária tampouco a sua ligação com a parábola é reconhecida. O fato de a ligação (que será posteriormente explicada) não ser compreendida serve de argumento para que o *Evangelho de Tomé* seja dependente da tradição canônica.

J. M. Sevrin também defende uma segunda natureza para o relato do *Evangelho de Tomé* em função do tratamento do tema das riquezas. A parábola dos Lavradores Maus é precedida pelas parábolas do Rico Insensato e da Grande Ceia, as quais o *Evangelho de Tomé* dirige contra os compradores e mercadores (*logia* 63-64). Todas as três parábolas começam da mesma forma e estão agrupadas para mostrar a futilidade das tentativas de acumular riqueza, já que elas seriam empecilhos para a salvação. Sevrin defende que a parábola seja alterada para dar ênfase à falta de conhecimento do servo ("Talvez *ele* não os conhecesse") e ao conhecimento prévio por parte dos lavradores. Com essa ênfase, o autor transformou os lavradores em personagens de caráter positivo e os servos em personagens de caráter negativo. Sevrin também argumenta que a primeira linha da parábola não deve ser restaurada a ponto de falar de um homem "bom" (*chrestos*) (somente as três primeiras letras e a última permanecem no texto). Mas sim que o texto deveria falar de um "credor" (ou "agiota": *chrestes*). Nessa leitura, o proprietário não representa Deus, mas um homem de posses cujas riquezas o levam rumo à destruição, o que, por sua vez, é o tema de todas as três parábolas desse agrupamento.<sup>86</sup>



Os paralelos entre a parábola do Rico Insensato no *logion* 63 e a dos Lavradores Maus no *logion* 65 merece receber atenção da nossa parte. Tanto a ênfase num homem rico quanto a ênfase nos frutos terminam de forma abrupta com a morte e apresentam como apêndice o adágio "quem tem ouvidos para ouvir, que ouça". Além disso, o *Evangelho de Tomé* expande e modifica a parábola das Bodas de tal forma que ela não mais se refere a Israel, mas passa a ser uma afronta aos compradores e mercadores e, de maneira semelhante, modifica também a parábola dos Lavradores Maus. É difícil resistir à afirmação de que o *Evangelho de Tomé* reinterpreta a parábola sinótica, diante da explicação da intenção desse agrupamento dada por Sevrin. Se a leitura que sugere o vocábulo "credor" estiver correta, essa conclusão é surpreendente, mesmo que J. Kloppenborg continue advogando a originalidade do *Evangelho de Tomé*.<sup>87</sup>

### *Diferenças entre os Relatos Sinóticos*

O contexto e o posicionamento da parábola são os mesmos em todos os três relatos sinóticos: depois da questão da autoridade dos principais sacerdotes e dos anciãos, e antes da questão acerca do pagamento do tributo a César. Mateus acrescentou uma parábola em cada um dos lados desta a fim de formar uma trilogia de parábolas tematizadas em Israel. Marcos e Lucas não apresentam a parábola dos Dois Filhos (Mt 21.28-32). A parábola da Grande Ceia de Lucas (14.15-24), que se assemelha à parábola das Bodas de Mateus (22.1-14), está em um contexto diferente. Mateus e Marcos fazem uma alusão a Isaías 5.2 ao detalhar a construção da vinha, Lucas somente menciona que "um homem plantou uma vinha". O *Evangelho de Tomé* não faz a alusão a Isaías 5.

O envio dos servos e do filho aos lavradores, por parte do proprietário, é bem diferente em cada um dos quatro relatos. Mateus destaca de maneira especial tanto a importância dos enviados quanto os maus-tratos por eles recebidos. Marcos coloca ênfase nos maus-tratos, apesar de isso não causar maiores impactos já que muitos deles são mortos. Neste Evangelho um destaque também é dado ao filho por intermédio da descrição feita. Lucas apresenta uma "fórmula de clímax três mais um" e também enfatiza o filho pela descrição que apresenta. Lucas apresenta similaridades tanto com Marcos (especialmente no uso de "amado" para descrever o filho) e Mateus (especialmente por ambos descreverem que o



filho foi lançado fora da vinha e morto, bem como no segundo adágio da pedra, caso Mt 21.44 faça parte do texto).

Em Marcos e Lucas, Jesus responde à sua própria pergunta com relação ao que o proprietário fará. Em Mateus, a resposta vem das auto-

| Mateus                                                                                            | Marcos                                                                                                             | Lucas                                                                                | Evangelho de Tomé                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------|
| Seus servos, um deles foi ferido, um foi morto e outro foi apedrejado                             | Um servo, ele foi ferido e mandado embora                                                                          | Um servo, ele foi espancado e mandado embora vazio                                   | Seu servo, foi ferido               |
| Um grupo maior de servos foi tratado do mesmo jeito                                               | Um servo, ele foi ferido na cabeça e afrontado                                                                     | Um servo, ele foi espancado, afrontado e mandado embora vazio                        | Um servo, foi ferido.               |
|                                                                                                   | Um servo, ele foi morto                                                                                            | Um servo, ele foi                                                                    |                                     |
|                                                                                                   | Muitos outros, alguns foram feridos e outros mortos                                                                |                                                                                      |                                     |
| "Por fim (<hysteron) ele enviou o seu próprio filho que foi arrastado para fora da vinha e morto" | "um filho amado (Jouion agapeton) [ou umco] enviado "por derradeiro" (eschaton), foi morto e lançado fora da vinha | "meu filho amado (ton huion mou ton agapeton), lançado fora da vinha e assassinado." | Seu filho, foi preso e assassinado. |

ridades religiosas. Salmos 118.22,23 é apresentado para interpretação em Mateus e Marcos, ao passo que Lucas inclui somente 118.22. Mateus apresenta uma explicação adicional (21.43) e o segundo adágio da pedra (21.44), que é omitido em alguns manuscritos; Lucas apresenta o segundo adágio da pedra, mas não a sua explicação.

Apesar de existirem diferenças de redação, todos os três relatos sinóticos concordam substancialmente na conclusão da narrativa. As au-



toridades religiosas, o sistema sacerdotal vigente em particular,<sup>88</sup> sabiam que Jesus havia contado aquela parábola em afronta a eles, tanto que procuraram prendê-lo, mas temeram pela multidão.

Os intérpretes fazem o que bem querem com essas diferenças. Alguns consideram que o relato de Marcos deve ser priorizado,<sup>89</sup> mas, mesmo assim, consideram que Marcos 12.5b (a descrição dos maus-tratos sofridos pelos vários servos) e o linguajar cristológico de 12.6 como ornamentações posteriores ao texto. O relato de Lucas é defendido por alguns por restringir o assassinato ao filho, não identifica os servos como sendo os profetas de forma tão clara e parece não fazer a alusão a Isaías 5.2. Algumas pessoas consideram que o relato de Lucas não é dependente do de Marcos e que ele teria tido acesso a outras tradições, das quais pelo menos uma retrocederia até a narrativa de Hebreus,<sup>90</sup> Isso não é impossível, mas também não foi provado. A versão de Lucas nos mostra o seu estilo próprio de redação.<sup>91</sup> Os pontos em comum entre Lucas e Mateus podem apontar para um relato de dupla tradição independente de Marcos, ao menos que Lucas tenha se servido do relato de Mateus.<sup>92</sup> Mateus é, normalmente, acusado de apresentar a versão mais alegórica dessa parábola, mas isso é muito mais um reflexo de suposições a respeito Mateus do que de algo que venha do texto.<sup>93</sup>

O relato de Mateus, considerado por si mesmo, é o menos alegórico,<sup>94</sup> faz mais sentido como uma história e poderia ser considerado o relato mais antigo, obviamente, admitindo-se que Mateus tenha o seu próprio estilo de redação.<sup>95</sup> Mateus apresenta dois grupos de servos e o filho é enviado para a vinha — o que é realista. Ele também não se refere ao filho como o "amado", embora esse título seja cristologicamente significativo para ele em outras partes (3.17; 12.18; 17.5). *Esse fato precisa receber a atenção que merece.* Ainda preciso encontrar uma explicação convincente do motivo porque Mateus omitiu esse grifo cristológico de Marcos, se Mateus tivesse, de fato, seguido o relato de Marcos. O relato de Mateus preserva, de forma explícita, o formato de uma parábola profético-jurídica que leva os ouvintes a julgar-se a si mesmos (muito semelhante à parábola de Natã a Davi em 2 Sm 12.1-7).



### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

o raciocínio da parábola, e é interessante vermos que tanto o lamento quanto a parábola citam o Salmo 118.

As predições da paixão em Marcos 8.31; Lucas 9.22; 17.25 parecem ser construídas a partir de Salmos 118,22.<sup>7</sup> especialmente no uso de "rejeitado" (*apodokimazeiri*).

Existem várias conexões entre as três parábolas em Mateus 21.18—22.14.. A parábola dos Lavradores Maus está ligada à das Bodas pelas palavras "homem", "parábolas", "reino", "filho", "aqueles" e "apoderar-se", pela linguagem idêntica acerca do duplo envio dos sen/os e por uma linguagem bastante semelhante para o fato de alguns dos servos terem sido feridos e assassinados (*edeiran apekteinan* e *hybrisan kai apekteinan*). Uma diferença muito importante é que na parábola das Bodas o filho é meramente mencionado; ele não faz nada e não é morto.

A parábola de Lucas é dirigida às pessoas, segundo as suas tendências, ao passo que Mateus e Marcos apresentam a parábola dirigida aos líderes religiosos. Contudo, na sua conclusão Lucas também diz que os líderes religiosos sabiam que a parábola era dirigida a eles.

## Informações Culturais

Exemplos de campos cuidados por lavradores e de arrendamentos entre lavradores e proprietários são bem conhecidos.<sup>96</sup> As tensões e os conflitos entre essas duas partes também são bem atestadas, até o nível de uma disputa sobre quem teria o direito sobre os galhos que sobravam da poda de uma árvore,<sup>97</sup> M, Hengel falou da importância do papiro de Zenon (cerca de 260 a.C.) para a compreensão desta parábola. Proprietários distantes, acordos de arrendamento, cuidados especiais com vinhas e com a produção de vinho, tensões com grupos de lavradores, e pedidos sucessivos de justiça estão todos relatados em crônicas.<sup>98</sup> O fato de o proprietário partir não é, necessariamente, um indicativo de que ele seja um estrangeiro.<sup>99</sup>

O sistema jurídico do mundo antigo normalmente levava a sucessivos pedidos de justiça, como ilustra Lucas 18.1-9. Se o proprietário tivesse feito



uso da força, somente teria criado mais problemas e teria que procurar outros lavradores para cuidar da sua vinha. Como M. Hengel e Craig Evans demonstraram, nesse tipo de disputa, as súplicas, os pedidos sucessivos e a violência estão todos bem atestados.<sup>100</sup> Esse fator é menos importante no relato de Mateus, que apresenta somente dois envios dos servos.

As normas da época proibiam os lavradores do direito normal de se tornarem os proprietários das terras depois de três anos de posse inquestionada.<sup>101</sup> É questionável o fato de que os lavradores estariam preocupados com a propriedade legal do imóvel; o seu interesse era a posse e o uso. A palavra grega *kleronomia* normalmente significa "posse", e não "herança". O relato da LXX no qual Acabe toma posse da vinha de Nabote utiliza exatamente essa linguagem: Acabe "herda" (*Okleronomei*) a vinha de Nabote (3 Kgdms 20[21];15-16). Josefo, de igual forma, utiliza esse linguajar da herança (*kleronomein*) para descrever o mesmo acontecimento.<sup>102</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*<sup>103</sup>

Essa parábola era vista, fácil e consistentemente, como uma alegoria da história da salvação que ilustrava a paciência de Deus, o envio dos profetas por parte dEle e, por fim, do seu próprio Filho (que foi "lançado fora" de Jerusalém e, depois, assassinado), a rejeição por parte dos judeus e o chamado dos gentios. Por vezes, detalhes menores da parábola também eram alegorizados. Por exemplo, uma cerca em torno de uma vinha era compreendida como a ajuda dos anjos, a torre como o Templo e a partida do proprietário como o livre-arbítrio humano. Posteriormente, a parábola foi interpretada como uma referência ao indivíduo (no batismo cada pessoa receberia uma videira para cuidar e os envios representariam a Lei, os Salmos e os Profetas) e ao desenvolvimento espiritual.<sup>104</sup>

Algumas pessoas argumentam que a parábola é uma alegoria da Igreja Primitiva. A. Jülicher considerava que a história era um relato completamente irreal e era, claramente, uma alegoria acerca do envio que Deus fez do seu filho aos líderes de Israel. Ele via tudo que vem depois de Marcos 12.9 como acréscimos tardios: a citação da pedra, a expli-



cação em Mateus 21.43 e a segunda citação da pedra em Mateus 21.44/Lucas 20.18. Mateus e Lucas eram vistos como adaptações de Marcos. Jülicher aceitava que poderia haver uma parábola de Jesus por trás de Marcos 12.1 e 9, mas considerava que era impossível recuperá-la. Na sua avaliação, a parábola apresenta o formato que tinha na primeira geração de cristãos.<sup>105</sup> W. G. Kümmel defendia que o filho não teria um significado messiânico no judaísmo pré-cristão, o que seria mais um indicativo de que a parábola teria a sua origem na igreja.<sup>106</sup>

Alguns atribuem essa parábola, num formato mais curto e mais simples, a Jesus. Acerca dessa posição, se removermos a alusão a Isaías 5, Marcos 12.5b (os maus-tratos a vários dos servos enviados), o adágio do juízo no versículo 9 e a citação de Salmos 118.22,23, a história realista continua ali, sendo que a vinda do filho passa a ser uma consequência lógica, e não teológica. Os defensores mais antigos e mais veementes desse tipo de abordagem foram C. H. Dodd e Joachim Jeremias,<sup>107</sup> entretanto ela se tornou bastante padronizada.<sup>108</sup> Na verdade, ao "desalegorizarmos" a história à maneira sugerida por Dodd e Jeremias, ficamos com uma versão muito semelhante à do *Evangelho de Tomé*, que não havia ainda sido descoberto na época em que os dois fizeram tal sugestão.<sup>109</sup> Um problema maior é que tanto Dodd quanto Jeremias continuaram atribuindo um significado alegórico à história e, particularmente, ao filho,<sup>110</sup> mas então qualquer tentativa de continuar com a história acabará esbarrando na dificuldade de fugir do significado alegórico.

Nos últimos anos o descontentamento com as três opções acima levaram a uma série de sugestões; entretanto, nenhuma dessas tentativas mais recentes encontrou uma alternativa que nos inspire confiança. Como a parábola anterior se concentrava em João Batista e evitava qualquer ideia de que Jesus se referia a si mesmo como o filho nessa parábola, alguns sugeriram que o filho fosse uma referência a João.<sup>111</sup> J. D. Crossan defendeu, primeiramente, que a parábola fosse um exemplo da compreensão prudente do destino moral das pessoas, tal como ocorre na parábola do Mordomo Infiel<sup>112</sup> e, posteriormente, que ela fosse uma ilustração de uma atitude terrivelmente absurda por parte do proprietário, tal como ocorre na parábola do Faço Insensato»<sup>113</sup> Pheme Perkins, deixando de lado a conclusão da parábola, sugeriu que Jesus estava mostrando o que significava o seu ensino sobre a não-violência e o amor pelos inimigos.<sup>114</sup> Mantendo uma certa relação, outras pessoas assumiram uma abordagem



sociológica e defenderam que a parábola trata da revolta dos camponeses contra um credor rico, um déspota que se apropriou fraudulentamente das suas terras e mostra a futilidade da violência nessas circunstâncias.<sup>115</sup>

B. B. Scott defendeu que a parábola visualiza o Reino como um objeto de tragédia colocando em dúvida tanto a herança quanto o destino do proprietário.<sup>116</sup> J. Kloppenborg defende que a tradição sinótica, ao fazer o acréscimo da alusão a Isaías 5.1-7, teria transformado a parábola em uma alegoria teológica da relação de Deus com o seu povo. Ele argumenta que a falta de realismo nas versões sinóticas, especialmente no nível de violência do proprietário, o que, na opinião dele, é um indicativo de ideias arcaicas de julgamento. Na sua estimativa, a versão do *Evangelho de Tomé* é o relato superior. Neste relato, o dono da vinha é um agiota, uma figura negativa e a sua loucura o leva ao prejuízo. Para ele, a parábola trata do defeito da avareza.<sup>117</sup>

Outra tendência moderna é a de encarar a história com um nível de realidade superior ao que o próprio povo teria esperado e de se defender que Jesus toma emprestado intencionalmente o linguajar de Isaías 5 para recontar a história de Israel com uma nova ênfase, a qual confrontaria as autoridades do Templo e teria implicações na compreensão da sua própria missão.<sup>118</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Será que Mateus 21.44 pertence mesmo a esse texto?* Esta é uma importante variante textual. Se fizer parte do texto de Mateus, ela aproxima o seu relato do de Lucas e, provavelmente, indica que ambos não se valeram de uma tradição oriunda de Marcos no caso dessa parábola. Esse versículo está presente em, praticamente, todos os manuscritos gregos. Ele somente é omitido pelo Códice Bezae (que também é conhecido pelas suas aberrações), pelo "minúsculo 33" e, provavelmente, pelo P<sup>104</sup>, mas este último é tão fragmentado que a sua leitura se torna incerta.<sup>119</sup> As evidências do P<sup>104</sup> são importantes, mas não representam nenhum trunfo final. Apesar das evidências textuais esmagadoras ao seu favor, esse versículo foi impresso entre parênteses duplos nas três primeiras edições do Novo Testamento Grego da União das Sociedades Bíblicas (USB). O versículo foi compreendido como uma inserção feita a partir de Lucas 20.18. A quarta edição do texto da UBS e a edição do século



XX do Novo Testamento grego Nestlé-A1ana<sup>1</sup> colocam esse versículo em parênteses simples para indicar que ele é objeto de disputa, mas provavelmente pertence ao texto.<sup>120</sup> A primeira parte do versículo 44 não se conforma muito com Lucas 20.18 (Mt 21.44a: *Kai hopeson epi ton lithon touton ...*; Lc 20.18a: *Pas ho peson ep' ekeinon ton lithon ...*) e, um lugar melhor para essa inserção seria depois de 21.42, o que se enquadraria à ordem de Lucas» O olho de um escriba poderia, facilmente, ter passado de *antes kai* no final do versículo 43 e no início do versículo 44 para *auton kai* no final do versículo 44 e início do versículo 45. Tanto a partir de evidências internas quanto externas ao texto, existe um forte argumento a favor de considerarmos o versículo 44 como parte do texto original de Mateus, mas isso certamente não é possível.

2. *Será que a parábola pertence mesmo ao contexto em que foi posta?* Essa parábola é uma das poucas que está historicamente fundamentada em uma época específica da vida de Jesus. Outras parábolas poderiam ter sido contadas antes ou depois, na Galileia ou na Judeia, e foram, sem dúvida, contadas várias vezes, mas esta está contextualmente ligada em todos os três relatos à questão da autoridade de Jesus depois da "limpeza" do Templo. Não é impossível que uma versão dessa parábola tenha sido contada mais de uma vez e também em outros lugares, mas isso é improvável. Todos os indicativos são no sentido de que a parábola tenha sido uma resposta velada à questão da autoridade, e uma parábola jurídica não funciona numa segunda ocasião. Essa parábola pertence ao final do ministério de Jesus como parte de um conflito crescente que culminou com a sua morte. Se a parábola for direcionada às autoridades do Templo, o que penso ser o caso — e que será analisado adiante —, então o enquadramento da parábola neste contexto é ainda mais garantido.

3. *Qual seria o formato original da história?* Esta pergunta deu início a um debate detalhado e ácido, pois acaba levando a uma separação de caminhos e cria um dilema. Várias tentativas foram feitas para se reconstruir uma versão primitiva. Tipicamente, qualquer coisa que fosse suspeita de ter significado alegórico ou qualquer coisa que fosse considerada teologicamente ofensiva era removida.<sup>121</sup> Existem poucos registros a respeito desses esforços, e os intérpretes se sentem cada vez mais desconfortáveis com eles. As parábolas não podem ser reduzidas aos esboços agradáveis que os eruditos do Novo Testamento às vezes reconstroem. Raramente as parábolas são contadas de forma tão pobre e sem signifi-



cado simbólico, especialmente as parábolas que funcionam como analogias. Ao mesmo tempo, os evangelistas moldaram a parábola de forma redacional, e essa moldagem pode e deve ser identificada, o que equivale a dizer que qualquer tentativa de recuperar a história da transmissão de um texto é demasiadamente difícil e envolve uma série de questões.

Sem entrar em uma discussão detalhada ou pensar que poderíamos chegar ao *formato original*, vários pontos acerca desta parábola poderiam, entretanto, ser evidenciados. Uma pergunta crucial diz respeito à alusão a Isaías 5.1-7. Se excluirmos a alusão, então, "a parábola admite uma incrível variedade de possibilidades de interpretação".<sup>122</sup> Nas minhas estimativas, a alusão a Isaías 5 faz parte do original. Mateus e Marcos apresentam várias descrições da preparação da vinha que utilizam a linguagem de Isaías 5. A redação é próxima a da LXX, mas existem diferenças significativas tanto na redação quanto na ordem entre Mateus e Marcos, e entre cada um deles e a LXX.<sup>123</sup> Na Septuaginta o homem planta uma videira (*ampelon sorek*)\ nos Evangelhos ele planta uma vinha (*,ampelona*). A palavra que designa o "lagar" é diferente em todos os três textos (LXX *prolenion*, Mateus *lenon*, Marcos *hypoleinon*). Na LXX a vinha produz espinhos, que não desempenham papel algum nos Evangelhos.<sup>124</sup> A redação de Mateus e Marcos pode ter sido parcialmente incluída na LXX em algum estágio da tradição.<sup>125</sup> Lucas somente apresenta as palavras "Certo homem plantou uma vinha" (*ephyteusen ampelona*, 20.9), mas a afirmação de que Lucas não faz alusão a Isaías 5.2 poderia ser feita somente se a sua descrição não refletisse *epbyteusa ampelon* de Isaías 5.2 nem fosse extraída de Mateus ou Marcos.<sup>126</sup> Mesmo que a parábola tivesse somente as palavras "Certo homem plantou uma vinha", os leitores provavelmente teriam se lembrado de Isaías 5 do mesmo modo já que o texto é a *passagem clássica* a respeito da vinha. Além disso, o motivo por que um cristão acrescentaria a alusão *a posteriori* não está claro, especialmente porque a parábola segue em uma direção diferente da que vemos em Isaías 5. Ninguém acrescentou uma alusão a outras parábolas acerca de vinhas (Mt 20.1-16; 21.28-32; Lc 13.6-9).

Contudo, se a parábola toma um rumo diferente do visto em Isaías 5, por que essa alusão continuaria sendo tão importante? Porque ela sinaliza aos leitores que a parábola tem uma ligação com a relação de Deus com o seu povo. Muito provavelmente, uma história acerca de uma vinha, mesmo contendo palavras diferentes das expressas por Isaías



5, deixaria claro que o tema seria o relacionamento de Deus com o seu povo, como atestam as parábolas rabínicas. Existe outro fator. Evidências a partir de fontes judaicas mostram que Isaías 5 era, tradicionalmente, associado ao Templo,<sup>127</sup> logo, as alusões a Isaías 5 fundamentam as preocupações da parábola precisamente sobre o que ocorria no Templo. O *targum* sobre Isaías 5.1-7 é ainda mais incisivo no sentido de ele descrever explicitamente o Templo construído na vinha de Deus como objeto do juízo divino, o que se enquadraria com a atitude da parábola, porém a data do *targum* é incerta.<sup>128</sup> Entretanto, embora fragmentado, 4Q162 interpreta Isaías 5.5-30 como uma referência aos resíduos que sobrarão na terra nos últimos dias por causa da arrogância dos homens de Jerusalém. Se a polêmica anti-Templo está associada a Isaías 5, o argumento se torna ainda mais forte, todavia, a parábola, no seu nível mais Básico, aponta para o Templo como uma alusão a Isaías 5.

O envio dos servos em Marcos fica claramente sobrecarregado com os três servos enviados e maltratados e, depois, muitos outros que foram espancados e mortos (12.5). Mateus somente apresenta dois grupos de servos, primeiramente três servos, um foi espancado, um morto e um apedrejado. A linguagem dos maus-tratos é uma clara alusão aos maus-tratos que os profetas recebiam como fica evidenciado de maneira especial em Mateus 23.37. A seguir, um grupo maior é enviado e tratado da mesma forma. Lucas apresenta uma "fórmula climática três mais um" e reserva a morte para o filho. A alusão que Lucas faz aos profetas é menos óbvia, mas Mateus e Marcos enfatizam a identificação dos sen/os com os profetas. A identificação era mesmo, provavelmente, com a própria menção de uma vinha e dos servos. A linguagem dos servos é, obviamente, utilizada com mais frequência para se fazer menção aos profetas do Antigo Testamento.<sup>129</sup> Não é possível determinar se os dois grupos de servos de Mateus ou se os três servos de Lucas representam a versão original, nem se qualquer um dos servos foi assassinado na história original. Essas diferenças refletem variações das versões orais da parábola.

A descrição do filho como sendo "amado" (*agapeios*)<sup>130</sup> tanto em Marcos quanto em Lucas foi elevada a ponto de enfatizar o seu significado cristológico. Marcos segue mais adiante nessa direção com "querido" (*es chat os*). Mateus não tem nenhuma dessas palavras. "Amado" é utilizado pela voz celestial nas narrativas do batismo em todos os três evangelistas, e por Mateus e Marcos nos seus relatos da transfiguração (bem



como em Mt 12.18). Não consigo imaginar Mateus deixando de lado tanto a palavra "amado" quanto "derradeiro" caso estivesse consciente da sua existência. A ênfase cristológica tem sua origem em uma tradição diferente ou em uma qualidade diferente da transmissão oral que é registrada pelo relato de Mateus.

Enquanto os intérpretes debatem o significado do filho, a sua presença na história é um ingrediente essencial e um ponto de virada na narrativa. Em Mateus e Lucas, o filho é "lançado fora" da vinha e, depois, assassinado; em Marcos ele é assassinado e, depois, lançado fora. Isso, normalmente, é visto como uma adaptação que Mateus e Lucas fizeram da parábola à crucificação de Jesus no lado de fora dos muros de Jerusalém. Considero isso improvável, pois nem Mateus nem Lucas citam que Jesus foi crucificado fora da cidade; essa informação vem de João 19.17-20 e Hebreus 13.12. Além disso, isso implicaria que a vinha fosse um símbolo de *Jerusalém*. Poderíamos esperar que o leitor tivesse esse nível de discernimento? Essa identificação não se encaixa com o restante da parábola. Além disso, existe uma lógica para as duas descrições. Se o filho é morto e lançado fora da vinha, o desrespeito ao cadáver potencializa a ofensa. Se o filho é lançado fora e, depois, morto, todas as preocupações que pudessem surgir pelo fato de a vinha ter ficado impura com o assassinato estariam resolvidas. Não creio que essa variação dos relatos tenha qualquer significado teológico, mas, simplesmente, que ela seja um reflexo de diferentes formatos da versão oral da história.

*Será que a afirmação acerca do juízo faz parte do relato?* Apesar de alguns sugerirem que a parábola termine com a morte do filho, um número maior considera que ela termine depois da pergunta que fala do que o proprietário da vinha fará. Essa pergunta, entretanto, implica uma resposta, seja ela de Jesus, como no caso de Marcos e de Lucas, seja dos ouvintes, como no caso de Mateus. A preocupação da parábola não é sobre os questionamentos acerca da violência, por mais que estas questões sejam mesmo importantes. A desconsideração do versículo que fala do juízo parece mais motivada por um desprezo teológico às ideias de juízo<sup>131</sup> do que por preocupações literárias acerca da parábola. A ênfase da parábola está nos lavradores e no que acontecerá com eles, e ela fica incompleta sem que tenhamos algum indicativo do resultado das suas ações. Se esta for mesmo uma parábola jurídica, a declaração de juízo precisa, necessariamente, ser explicitada. Um posicionamento acerca da



redação exata da afirmação de juízo é impossível, mas a história funciona  
 entrega aos outros, a entrega à vinha aos outros é uma linguagem que  
 reflete o texto de contratos de arrendamento da época. O significado da  
 declaração de juízo e o grau de realidade das ações do proprietário serão  
 analisados mais adiante.

A parábola é a questão mais importante, essa citação é frequentemente descar-  
 tada como sendo um acréscimo posterior feito pelos cristãos em alusão à  
 ressurreição de Jesus. Salmos 118.22 era importante para a Igreja Primiti-  
 va e foi usado para se referir à ressurreição em Atos 4.11 (vide também 1

identificassem ou não uma referência à ressurreição é outra questão, entre-  
 tanto não devemos esquecer que esse salmo era importante no judaísmo  
 como parte do "Grande Hallel", bem como para o próprio Jesus, como fica  
 evidente no uso que Ele faz da passagem no lamento diante de Jerusalém  
 (Mt 21.37-40; Lc 19.41-44; Jo 8.31-32; Mc 13.34-35). Além disso, a parábola  
 predições da paixão (Mc 8.31; Lc 9.22; 17.25). A parábola

*necessita* da citação. Longe de ser um acréscimo feito pela Igreja Primitiva,  
 a citação é a chave para a compreensão da parábola. O problema, ignorado  
 pela maioria das pessoas, é que lemos a parábola e a citação já tendo em  
 mente o relato de Mateus, no qual eles haviam acabado de pro-  
 nunciar um veredicto acerca dos lavradores? Mesmo sem a alusão a Isaías  
 5, os ouvintes saberiam que a parábola se referia a Deus e ao seu povo, e  
 nenhum ouvinte judeu se identificaria com os lavradores da história.<sup>133</sup> Os  
 líderes religiosos não poderiam identificar a parábola com os lavradores, pois

velmente os romanos, que estariam violando a vinha de Deus, o seu povo  
 ou, no mínimo, os propósitos de Deus para com o seu povo, o impacto da  
 parábola não fica claro até o momento da citação da pedra, e dois aspectos da ci-  
 tação representam os agentes de revelação: o jogo de palavras bem atestado  
 aos líderes religiosos. O jogo de palavras não pode ser desconsiderado  
 pela ideia de que ele somente funciona no hebraico.<sup>136</sup> Algumas pessoas  
 argumentam que a parábola foi proferida no hebraico,<sup>137</sup> mas se ela tivesse



sido proferida em aramaico, o jogo de palavras continuaria, ainda assim, a ser possível. O jogo de palavras é preservado no grego por Flávio Josefo em um documento escrito, na sua primeira versão, em aramaico, o qual descreve o cerco a Jerusalém. Os moradores de Jerusalém, onde a parábola de Flávio Josefo teria sido contada, estavam sendo atacados por projéteis de pedra e, certamente, entenderam o jogo de palavras. Até mesmo algumas pessoas que somente falavam aramaico saberiam o significado da palavra hebraica *ben*<sup>^0%</sup> e esse jogo de palavras, seguramente, seria compreendido pelos *líderes religiosos de Jerusalém*. A citação afirma, de forma explícita e dramática, o propósito da parábola: informar que os líderes religiosos rejeitaram o filho, o enviado final de Deus, mas essa rejeição será revertida por Deus e os líderes perderão o seu papel nos planos dEle. A parábola diz, essencialmente, o que dizem a predição da paixão em Marcos 8.31 e o lamento sobre Jerusalém.<sup>139</sup> Como observa N. T. Wright, o uso do Salmo 118 é especialmente apropriado em conexão com as ações de Jesus no Templo, as quais motivaram a questão da autoridade e indicam a intenção de Jesus ao anunciar o Juízo e a restauração.<sup>140</sup>

É difícil determinar se o restante da apresentação que os Evangelhos fazem da parábola originalmente vinham depois da citação do Salmo 118 ou se foram acrescentadas como forma de comentário. Mateus 21.43 é, normalmente, considerado um versículo estilístico,<sup>141</sup> mas somente a introdução é claramente de Mateus. A expressão "Reino de Deus" não é o tipo de linguagem utilizado por Mateus e pode indicar que esse versículo estava incluído na tradição por ele recebida.<sup>142</sup> Seja como for, o versículo 43 não acrescenta muito ao versículo 41, além do fato de esclarecer que os ouvintes haviam julgado a eles próprios. A questão que diz respeito à segunda citação da pedra em Mateus 21.44; Lucas 20.18 é mais significativa. Essa citação é uma combinação de Isaías 8.14,15 e Daniel 2.44,45 e é, aparentemente, proverbial.<sup>143</sup> A sua intenção é enfatizar a sentença de juízo por intermédio da alusão à pedra e ao Reino permanente de Daniel 2.44,45.<sup>144</sup>

Apesar de as diferenças nos relatos serem consideráveis, elas não devem ser supervalorizadas. A história é essencialmente a mesma em todos os três relatos sinóticos e, nos três casos, está no mesmo contexto. Um homem plantou uma vinha, arrendou-a para lavradores e enviou um servo ou servos para receber a sua parte dos proventos, só que ele ou eles foram rejeitados e maltratados. Ele tentou repetir o envio e o resultado



foi o mesmo, até decidir enviar o seu próprio filho, por pensar que os arrendatários o respeitariam. Os trabalhadores arrendatários, então, assassinaram o filho do proprietário a fim de conseguir tomar posse da vinha. A parábola no seu formato correto termina com a questão de qual será a reação do proprietário e com a sentença de que ele destruirá os lavradores e entregará a vinha para outros trabalhadores. A citação de Salmos 118.22 (e provavelmente do v. 23) serve como uma *nimshal* — isto é, uma explicação — e, desde os seus primórdios, faz parte da parábola.

4. *Essa história é realista e, que nível de realismo ela deveria conter?* Que patrão agiria da forma como este, particularmente levando em conta o relato de Marcos, ao enviar repetidas vezes seus servos para serem maltratados e, ao final, colocar o seu próprio filho numa situação assim tão constrangedora? Primeiramente, precisamos nos lembrar do comentário feito por J. Liebenburg: "Não existe uma lei que, *a priori*, exija que o gênero das parábolas corresponda ao 'realismo'".<sup>145</sup> Os intérpretes, normalmente, utilizam o realismo como um critério a respeito daquilo que Jesus poderia ter dito ou teria dito em uma parábola e, se algo for considerado não-realista, esse "algo" é considerado como um acréscimo feito pela Igreja Primitiva. Só que esse procedimento precisa ser questionado. O ensino de Jesus nem sempre é realista (por exemplo, Mt 5.22,29,30; 16.24,25), e as parábolas normalmente apresentam aspectos extravagantes ou hiperbólicos que nos chocam e nos deixam desorientados (por exemplo, a parábola do Credor Incompassivo em Mateus 18.23-35). Por outro lado, as parábolas precisam fazer sentido no contexto de Jesus e dos ouvintes do primeiro século da era cristã; elas precisavam ser histórias que as pessoas pudessem entender e pelas quais pudessem ser persuadidas.

A maior parte dos aspectos dessa parábola não teriam feito muito alarde na Palestina do século I d.C. A linguagem utilizada para se referir ao arrendamento, à plantação da vinha, ao conflito entre os proprietários e os arrendatários, à rejeição dos enviados e à reparação dos erros apresenta paralelos tanto nos contratos quanto nas parábolas do mundo antigo.<sup>146</sup> Duas ou três missões para fazer a cobrança da parte do proprietário não seriam surpresa nenhuma naquela época.<sup>147</sup> Algumas pessoas se concentram no fato de essa vinha ter sido recém-plantada e não daria frutos durante um período de, pelo menos, quatro ou cinco anos e concluem que o conflito só pode ser uma disputa salarial; do contrário, o



relato de Marcos seria incoerente,<sup>148</sup> A parábola não demonstra nenhum tipo de preocupação com o número de anos antes de a vinha começar a produzir. Não se sabe quantos anos se passaram entre o preparo da vinha e partida do proprietário, ou se ele supervisionou, ou fez outros preparativos durante aqueles anos iniciais da vinha. As parábolas dificilmente dedicam atenção a esse tipo de detalhe. O proprietário simplesmente faz o envio dos seus servos no momento adequado; isso é tudo o que a história requer. O envio do filho é um indicativo de que ações legais estariam sendo tomadas ou, no mínimo, de que as relações já estavam entrando num novo patamar. Os servos, ou um agente, não poderiam apresentar um protesto formal.<sup>149</sup> Não temos nenhum indicativo do motivo por que o pai não pôde vir, entretanto o público do primeiro século não veria esse aspecto como problemático. As parábolas, normalmente, não nos apresentam suas motivações e, como observou David Flusser,<sup>150</sup> são mais pseudo-realistas do que realistas. Os lavradores não pensavam que herdariam a vinha de maneira legal; eles tomariam posse dela da mesma forma que Acabe "herdou" a vinha de Nabote.<sup>151</sup>

Será que as coisas são diferentes com a reação do proprietário? John Kloppenborg considera que Marcos 12.1-8 é uma descrição altamente realista, mas considera que o versículo 9 é irreal por assumir que o proprietário, no curso normal das coisas, poderia e haveria de tomar de tomar a lei nas suas próprias mãos e estaria seguro da retomada da propriedade. Para Kloppenborg, estas suposições somente fazem sentido se o objetivo da parábola não for mais representar a realidade, mas uma descrição das ações de Deus. Em outras palavras, se admitirmos a alusão a Isaías 5.4-6 (o que Kloppenborg rejeita), o v. 9 faz sentido, mas não como um ato realista tendo em vista o comportamento das pessoas da antigüidade no que diz respeito à autoajuda,<sup>152</sup>

O debate acerca do realismo é complexo e não há vantagem alguma em se colocar uma ênfase excessiva neste detalhe para nenhuma das partes. Kloppenborg aponta legitimamente para as restrições legais para se tomar a lei em nossas próprias mãos, mas seria irreal da nossa parte ouvir uma história de pessoas que agiram dessa forma? As leis são feitas justamente porque existe um problema. Ninguém está sugerindo que a parábola faz a narração de um evento cotidiano; a questão é se ela está descrevendo algo passível de ser acreditado e isto está fora de questão. Os conflitos entre lavradores e proprietários eram comuns,



e os enviados eram agredidos e assassinados, outrossim, as parábolas rabínicas apresentam ações muitíssimo semelhantes às descritas nesta parábola.<sup>153</sup> Além disso, estamos tratando de uma parábola, e não de um tribunal, e os relatos de punições ou de uma pessoa exercendo um ato de autoajuda a fim de remediar uma situação, nesses casos, são comuns. A parábola foi moldada para a realidade que ela pretendia expressar;<sup>154</sup> esta é a forma como as parábolas operam. Se assumirmos que o fim da história é improvável ou irrealista, não será tão improvável que os ouvintes tenham se esquivado dele. Mas não seria esta parábola uma narrativa metafórica a respeito de Deus, do seu povo e do juízo divino? Sim, e os ouvintes teriam imaginado isso e não teriam imaginado que a parábola seria algo incoerente.

5. *Essa parábola se traia de urna alegoria? E, caso sim, será que todos os aspectos da história encontram um paralelo na realidade?*<sup>155</sup> Não considero que a alegoria seja um gênero literário; mas sim que seja uma maneira de se raciocinar. Mas, independentemente do linguajar que utilizemos, essa parábola é uma alegoria. Existem correspondências óbvias que a fazem funcionar. Nenhum judeu precisaria de algum tipo de explicação para saber que uma história de um proprietário e sua vinha, de alguma forma, tinha relação com Deus e o seu povo. Uma avaliação dessas correspondências determinará o significado da parábola. Não temos a liberdade de alegorizar os aspectos individuais da história. A ênfase na leitura da história precisa estar no enredo, nos movimentos das personagens principais e na maneira como a analogia funciona. Os detalhes do relato estabelecem ressonâncias ou acrescentam interesse e dão fluxo à história; eles não devem se transformar no foco da especulação. Tenho dito exhaustivamente que a interpretação da parábola não diz respeito à descoberta de correspondências, mesmo onde elas possam existir, e este é o caso também aqui. As correspondências são "dados conhecidos", tanto pelo uso de figuras conhecidas ou por algo intrínseco à parábola quanto pela sua *nimshal*, que revela o seu significado. Essas duas coisas estão em funcionamento no caso desta parábola. Os aspectos conhecidos estabelecem uma estrutura para o significado e a citação de Salmos 118.22 revela o propósito da história.

Podemos deixar de lado os esforços para entender o proprietário como um rico senhor de terras que confiscou a terra de camponeses. Esse tipo de abordagem representa uma leitura distorcida da parábola



e não nos proporciona um sentido viável para a história no contexto de Jesus.<sup>157</sup> Nada na parábola nos dá qualquer indicação de que o proprietário seja uma figura negativa. Nem ao menos deveríamos supor que os lavradores fossem camponeses pobres; eles podem ter sido fazendeiros mercadores de algum tipo.<sup>158</sup> As tentativas de ler essa parábola em um contexto de luta de classes não terá sucesso, pois nada nela levará o leitor nessa direção. Nada do que o proprietário faz provoca a reação dos lavradores. Esta é uma história que descreve Deus e o seu povo. Tanto a linguagem da vinha/videira do Antigo Testamento<sup>179</sup> quanto as parábolas rabínicas a respeito das vinhas e a vinda de Jesus como profeta apontam nessa direção.

A identificação da vinha sempre foi problemática, ou pelo menos assim tem sido a partir de Orígenes.<sup>160</sup> No início da parábola, a vinha claramente é um símbolo da relação de Deus com Israel mas, ao final, a vinha é entregue a outros. A vinha *não pode* ser Israel, pois como Israel poderia ser uma representação de Israel? A intenção real do uso da simbologia da vinha fica ocultada até o final da parábola. Não considero que o targum sobre Isaías 5.1-7, com a sua retórica anti-Templo, seja verificavelmente tão antigo a ponto de concluirmos que a vinha mencionada na parábola de Jesus seja uma representação do Templo, mas o Templo está associado a Isaías 5 e é, provavelmente, um simbolismo das preocupações da parábola. Stephen Bryan nos diz que a vinha é uma representação tanto positiva quanto negativa, positiva ao indicar a eleição de Israel por parte de Deus e negativa como uma imagem do juízo,<sup>161</sup> e esses dois aspectos estão ativos nessa parábola. O que é tirado dos lavradores é o privilégio de estarem engajados nos propósitos de Deus ou, em outras palavras, à eleição e às promessas de Deus.

A identidade dos lavradores é desconhecida até a citação de Salmos 118.22. Durante a declamação da parábola, os ouvintes somente concluiriam que alguém estava interferindo nos propósitos de Deus para com o seu povo. Os servos, por outro lado, certamente seriam reconhecidos como uma alusão aos profetas, os mensageiros da parte de Deus.

A identidade do filho exige uma maior atenção da nossa parte. O filho não é meramente parte de um "mecanismo" da história, pois a sua chegada e o tratamento que os lavradores dispensam a ele geram uma crise. Se a história fosse, meramente, a respeito da paciência de Deus, o envio contínuo de servos seria suficiente. Mas, com a ida do filho, acon-



tece algo mais significativo. Mesmo assim o filho não está no centro da história; ela se concentra no proprietário e nos lavradores. Nem o "filho" nem o "filho de Deus" são figuras do cotidiano, e nem mesmo a segunda figura é necessariamente uma designação messiânica. Nas parábolas rabínicas que descrevem vinhas, o filho é Jacó ou Israel como um todo, mas nenhuma dessas duas formas se encaixam nessa história. Em Sabedoria 2.10-20, que apresenta fortes similaridades com esta parábola, "filho de Deus" (*huios theou*, 2.18) é utilizado para se referir a um homem justo que é condenado a uma morte vergonhosa e que espera que Deus venha ao seu socorro. Essa passagem de Sabedoria pode ter influenciado o formato dessa parábola.

Alguns sugerem que o filho seja uma referência a João Batista, mas isso soa mais como uma tentativa desesperada de evitar uma autorreferência da parte de Jesus. João Batista é o pivô do contexto anterior que trata da questão da autoridade, mas é difícil entendermos como o ouvinte comum da parábola pudesse considerar que João estivesse no foco.<sup>162</sup> João nunca foi tratado como "filho", e Herodes Antipas é que foi o responsável pela sua morte, não as autoridades religiosas.

Apesar de "filho de Deus" não ser especificamente um título messiânico, a afirmação de que "filho de Deus" não teria qualquer significado messiânico no judaísmo pré-cristão já foi considerada comprovadamente inverossímil, em especial diante da análise dos rolos de Qumran,<sup>163</sup> Pelo menos quinze textos do judaísmo primitivo mostram os judeus, de certa forma, familiarizados com as expressões "filho" e "filho de Deus" para se referir tecnicamente a "pessoas paradigmaticamente santas, inclusive o tão-aguardado Messias".<sup>164</sup> Não fica clara a conotação exata que a palavra "filho" transmitia aos ouvintes. Algumas pessoas podem tê-la entendido como uma referência ao Messias, mas todos os ouvintes teriam, no mínimo, compreendido a referência como sendo a uma pessoa devota que desfrutava de intimidade com Deus.

A única conclusão que faz sentido com essa parábola é a de que o filho é uma referência indireta a Jesus. A palavra "filho" aqui não deve ser compreendida em um contexto trinitário, mas dentro de um contexto do judaísmo do primeiro século e do ministério de Jesus. O termo tem a sua origem no seu uso para se referir a Israel<sup>165</sup> e o ato de Ele assumir a tarefa destinada a Israel.<sup>166</sup> Com essa tarefa, Ele passaria a ter um papel de destaque no clímax do propósito de Deus, propósitos estes que co-



meçavam a se tornar reais no seu próprio ministério e que geravam uma crise em meio à nação. O fato de Jesus fazer uma autorreferência desse tipo é plausível, pois Ele, seguramente, considerava a sua morte prematura, em função da oposição a Ele e ao que ocorreu com João Batista. Ele desfrutava de uma intimidade com Deus que encontrou expressividade no uso do termo "Abba", que representava uma filiação que, no mínimo, equivalia à mencionada em Sabedoria 2.13-20. Outras passagens dos evangelhos apontam para a sua reivindicação de ser o filho de Deus, mas igualmente importante é o reconhecimento de que essa parábola é uma reivindicação dessa autorreferência por parte de Jesus. Essa parábola pode ser a primeira declaração pública desse relacionamento com Deus e pode ser a base para a pergunta feita pelo Sumo Sacerdote: "És tu o Cristo, Filho do Deus Bendito?" (Mt 26.63; Mc 14,61).<sup>167</sup> Este é o momento da virada na parábola e com ele vem uma Cristologia implícita, mas significativa.

Algumas pessoas, ao analisarem o filho, apontam para o *Targum Pss.* 118.22, que interpreta a pedra rejeitada como sendo o menino *ifalya* Davi, que foi rejeitado entre os filhos de Jessé, mas tinha a dignidade de ser indicado com rei e governante.<sup>168</sup> Essa informação teria um significado enorme caso pudesse ter sido confirmada na época em que a parábola foi contada, entretanto o *Targum* é demasiadamente tardio para inspirar confiança acerca da data dessa tradição.

Está claro que a citação da pedra tanto revela o significado da parábola quanto se projeta para além dela. A estrutura narrativa da parábola se encerra com a vinha sendo entregue a outros lavradores, mas a citação acrescenta que a pedra rejeitada/o Filho será defendido.<sup>169</sup> O paradigma da rejeição-defesa é uma dinâmica comum no Antigo Testamento (por exemplo, o servo sofredor, o justo que sofre) bem como em outras partes do ensino de Jesus.<sup>170</sup>

Com respeito ao *significado resultante* da parábola, fica claro que a parábola representa uma afronta aos líderes religiosos, aos construtores de Israel e, em especial, às autoridades do Templo. Como profeta, Jesus fez uso de um instrumento profético, a parábola e, mais precisamente, de um tema específico de parábolas: a vinha de Isaías 5.1-7, e remodelou a história para que ela funcionasse como uma parábola jurídica, um espelho autoacusatório, direcionada aos líderes religiosos. A parábola assume, então, duas ênfases diretamente relacionadas: a transferência do



Reino e o enviado especial de Deus. O Reino é transferido por causa da falha dos atuais "lavradores" em gerar aquilo que Deus deles esperava e, pelo menos em parte, em função da rejeição do enviado de Deus. A parábola pode ser dirigida a injustiças bem específicas cometidas pelas autoridades do Templo, especificamente aquelas ligadas à retenção do dízimo feita por Ananias e, forçosamente, apropriando-se dos dízimos que deveriam ser direcionados aos sacerdotes.<sup>171</sup> Se este for o caso, então, a palavra "frutos" não é simplesmente uma metáfora para as obras, mas refere-se, de modo específico, à forma como as finanças do Templo era expropriadas. Se este for o contexto específico da parábola, ela representa uma grave acusação e poderemos compreender o motivo por que as autoridades religiosas passaram a desejar a morte de Jesus. A citação de Salmos 118.22 torna óbvia a intenção de Jesus, a qual não foi discernida até que a citação foi colocada ao lado da parábola.

A exemplo do que ocorre com outras passagens dos Evangelhos, essa parábola confirma a crise que o ministério de Jesus impôs aos seus ouvintes. Apesar de Ele se recusar a responder à pergunta acerca da autoridade pela qual executava os seus atos no Templo, esta parábola nos mostra não somente que Ele dispunha dessa autoridade, mas também que os líderes religiosos se opunham à obra de Deus, motivo por que deveriam ser punidos e ter seus privilégios transferidos para outras pessoas.

A pergunta implícita que a parábola aborda é: Será que as pessoas responderão ao mensageiro final de Deus antes da chegada da crise? Ao contrário do que ocorre com a parábola da Figueira, esta não deixa muitas esperanças para as autoridades religiosas. A mensagem da parábola é a mesma transmitida pelo lamento diante de Jerusalém (Mt 23.37,38/Lc 11.49-51). Não é por acidente que o Salmo 118 — que apresenta uma orientação escatológica — é utilizado no final de ambas. A parábola diz, em formato de história, o que o lamento diz em forma narrativa, sendo que a parábola se mostra mais polêmica. Além do uso comum do Salmo 118, as duas se concentram na rejeição dos mensageiros de Deus, no papel específico de Jesus, no juízo e na restauração.

6. *Essa parábola tem a sua origem em Jesus ou na Igreja Primitiva?* Se esta parábola fosse considerada originária da Igreja, teria surgido, no mínimo, a partir de um contexto semita primitivo. Os vários semitismos,<sup>172</sup> o jogo de palavras entre "filho" (*berí*) e "pedra" (*Çeben*) e as alusões



ao Templo a partir de Isaías 5 confirmadas pelas evidências de Qumran exigem que, no mínimo, este seja o caso. Isso impede qualquer ideia de que a sentença de juízo da parábola deva ser entendida em conexão com a guerra dos judeus ocorrida nos anos 70 d.C. Um número relativamente pequeno de pessoas atribui a parábola toda à Igreja Primitiva, e isso não ocorre sem motivo, já que uma forma truncada da parábola que não apresente a citação anula o seu efeito jurídico. Esta parábola se encaixa, de forma admirável, ao contexto do conflito de Jesus com as autoridades do Templo. Fora o incidente ocorrido com Estêvão, há poucas evidências acerca de um atrito entre a Igreja e o Templo. Além disso, a parábola é demasiadamente indireta para ser a confissão da Igreja Primitiva. Todos os indicadores nos mostram que não foi a Igreja a autora dessa parábola e nenhum aspecto dessa história básica aponta para uma origem dentro da Igreja. O mérito dessa parábola e da polêmica que ela levanta contra os líderes do Templo aponta para uma autoria vinda diretamente do próprio Jesus.

Além disso, deveríamos reconhecer que essa parábola é incomum quando comparada às outras parábolas de Jesus. Não é comum a Ele fazer um ataque ao sistema do Templo fazendo uso de parábolas, nem por qualquer outro meio. A única parábola que chega perto disso é a do Bom Samaritano, com a sua representação negativa do sacerdote e do levita. Além do mais, na parábola dos Lavradores Maus Jesus faz uma autor-referência mais marcante do que em qualquer outra parábola. Existem controvérsias a respeito do nível em que as parábolas são cristológicas. Algumas pessoas diriam que esta é a única parábola com uma autor-referência, e outros diriam que praticamente todas são cristológicas.<sup>173</sup> Algumas outras parábolas, no mínimo, sugerem uma autorreferência, notadamente as parábolas da Grande Ceia e dos Talentos de Lucas. No mínimo, precisamos dizer que esta é a parábola mais reveladora a respeito do sentimento que Jesus tinha do seu papel dentro dos planos de Deus e que foi um fator de desencadeamento do movimento que culminou com a sua prisão.

7. *Será que essa parábola, especialmente no formato que a encontramos em Níateus, ensina que Deus rejeitou Israel ao entregar o Reino aos gentios?*<sup>174</sup> Essa pergunta precisa ser prontamente respondida com um sonoro "Não!" Deus não rejeitou Israel e esta parábola não ensina isso. A parábola é dirigida aos líderes, e é injusto fazermos com que



ela diga algo além disso. As pessoas acabam lendo outras partes dos Evangelhos nessa história ou consideram ser possível ler a mente dos evangelistas.<sup>175</sup> As narrativas mais extensas dos evangelhos, especialmente a de Mateus, são polêmicas no que diz respeito ao judaísmo, mas os textos não deveriam ser lidos de maneira mais negativa do que realmente sejam e, particularmente falando, essa parábola não deveria ser lida de forma tão negativa. Uma acusação profética — que tanto esta parábola quanto grande parte do conteúdo dos Evangelhos são —, é polêmica, mas não em maior medida do que os profetas do Antigo Testamento também o eram. Nesta parábola, não existe uma referência à Igreja ou aos gentios. Sobre as "outras pessoas" a quem a vinha seria entregue não se tem outras informações salvo que elas pagarão o fruto da vinha ou serão uma nação que produzirá os frutos do Reino (Mt 21.41 e 43, respectivamente).<sup>176</sup> Essa passagem é um tanto vaga. A época dessa transferência não é, de forma alguma, indicada. A palavra "nação" em Mateus 21.43 é uma tradução de *ethnei*, no singular.<sup>177</sup> Se Mateus tivesse a intenção de se referir aos gentios, ele teria utilizado a palavra no plural. A palavra "vos" no versículo 43 precisa ser uma referência às pessoas que falam no versículo 41: os líderes religiosos. Também devemos notar que o versículo 43 é muito mais brando do que o versículo 41. Neste último os líderes emitem uma dura sentença de destruição dos lavradores, mas a resposta de Jesus no versículo 43 omite completamente essa destruição.<sup>178</sup> Além disso, o fato de os três evangelistas afirmarem que os líderes sabiam que a parábola era contra eles, mas não podiam fazer nada por temerem a multidão (Mateus chega a acrescentar que as pessoas consideravam Jesus um profeta) também é da maior importância. Por que esse comentário positivo a respeito do povo apareceria aqui se o objetivo fosse expressar a rejeição da nação como um todo? Essa parábola é uma acusação profética aos líderes, especialmente às autoridades do Templo. As pessoas, na verdade, teriam que decidir a quem seguiriam, mas essa parábola não é uma declaração antissemita nem uma rejeição da nação dos judeus.

Precisamos distinguir o que um texto faz daquilo que se faz com ele, e todos somos responsáveis pela forma como tratamos o texto.<sup>179</sup> Devemos nos angustiar diante do significado antissemita que foi dado a esta e a outras passagens, e combater com vigor esse tipo de ideia. As



peçoas lêem os textos com o objetivo de justificar as suas ideologias, mas esse tipo de leitura precisa ser desafiado. Se as parábolas são histórias com propósito, com o propósito de Jesus, então a sua voz é a única que precisa ser ouvida.

### *Adaptação du Parábola*

Apesar de essa parábola estar historicamente fundamentada no em-bate que Jesus teve com o sistema vigente no Templo dos judeus à sua época, os seus temas continuam relevantes para um público muito mais amplo. Tal como ocorre com tantas outras, essa parábola trata, principal-mente, da resposta dada pelas pessoas. As pessoas responderiam às reivindicações que Deus faz sobre as suas vidas ou rejeitariam os seus mensageiros em favor dos seus próprios planos? Elas viveriam de for-ma produtiva e "apresentariam os frutos" a Deus? A parábola afirma (e oferece) o privilégio de vivermos em uma relação de aliança com Deus, porém o privilégio sempre traz junto de si a responsabilidade. Além de vivermos em obediência responsável diante de Deus, o privilégio não pode ser restringido. Nenhuma comunidade — seja ela cristã ou não — pode presumir que dons como a graça e a eleição são suas posses permanentes.<sup>180</sup> Além disso, existem oportunidades para vivermos e res-pondermos diante de Deus. O Reino chega a nós com graça ilimitada, mas também com exigências ilimitadas.

Esta parábola é relevante para todas as pessoas, mas sua relevân-cia é ainda maior para as pessoas em posição de liderança. Além disso, é uma parábola de juízo, pois afirma que, ao contrário das aparências, Deus haverá de julgar o mundo e cumprir os seus propósitos, e as pesso-as terão que prestar contas de suas vidas diante dEle. O juízo permanece um componente central do ensino de Jesus.

Se essa parábola for mais cristologicamente significativa que as demais, ela será fundamental para nossa reflexão sobre a missão e a identi-dade do próprio Jesus. Ele vem como aquele que é mais do que um profe-ta, como alguém que tem um relacionamento íntimo com Deus, e a nossa reação a Ele determinará o envolvimento no Reino de Deus. A citação da pedra reforça o tema da justificação-defesa, bem como a importância de Jesus como na construção eterna de Deus. A citação da pedra também che-ga a nós como um alerta. A tendência de menosprezarmos certas pessoas



ou os acontecimentos por considerá-los insignificantes precisa ser confrontada. Se tivermos olhos para ver, precisamos ver que Deus está fazendo algo inusitado.

### ***Leituras Complementares***

Randall Buth e Brian Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe-Evasion: The Linguistic Background and Impact of the Parable of the Vineyard, the Tenant and the Son" {As Autoridades do Templo e a Evasão dos Dízimos: O Contexto Lingüístico e o Impacto da Parábola da Vinha: o Lavrador e o Filho", in *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels* {A Última Semana de Jesus: Estudos de Jerusalém dos Evangelhos Sinóticos (ed. R. Steven Notley, Mark Turange e Brian Becker; Leiden: Brill, 2006), 1:53-80.

J. Duncan M. Derrett, "Fresh Light on the Parable of the Wicked Vinedressers" [Um Novo Olhar sobre a Parábola dos Vinha-teiros ímpios} *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3/10 (1963): 11-42, apesar de ser altamente especulativo. Também disponível na sua obra *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento] (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970), pp. 286-312.

C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino] (Londres: Nisbet, 1936), pp. 124-132.

Craig A. Evans, "God's Vineyard and Its Caretakers " [A Vinha de Deus e os seus Ecônomos} in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* {Jesus e os seus Contemporâneos: Estudos Comparativos] (AGJU 25; Leiden: Brill, 1995), pp. 381-406.

*Mark 8.27—16.20* [Marcos 8.27—16.20] (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001), pp. 210-240.

Martin Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse," *ZNW* 59 (1968): 1-39.

Michel Hubaut, *La parabole des vigneronns homicides* (Paris: Gabalda, 1976).



- J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (As Parábolas de Jesus] (2ª edição, tradução de S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 70-77.
- John S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* [Os Lavradores da Vinha: Ideologia, Economia e Conflito Agrário na Palestina Judaica] (WUNT 195: Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
- Akira Ogawa, "Parables de l'Israel Véritable? Reconsideration Critique de Mt. XXI 28-XXII 14," {São Verdadeiras as Parábolas de Israel? Reconsideração Crítica de Mt. 21,28—22.14," NovT 21 (1979): 121-49.
- Jean-Marie Sevrin, "Um groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65", in *Les Paraboles Évangéliques. Perspective Nouvelle* (ed. Jean Delorme; Paris: Les Éditions du Cerf, 1989), pp. 425-439.
- Klyne Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus] (WUNT 27; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983).
- . "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment" [Pesquisas Recentes acerca da Parábola dos Lavradores Maus], BBR 8 (1998): 187-215.
- David Stern, "Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandsmen" [As Parábolas de Jesus a partir da Perspectiva da Literatura Rabínica: O Exemplo dos Ecônomos Maus] in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábolas e Histórias no Judaísmo e no Cristianismo], ed. Clemens Thoma e Michael Wyschogrod (Nova York: Paulist, 1989), pp. 42-80.
- Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel* (3ª edição; Munique: Kösel, 1964).
- N ^ Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [Origens Cristãs e a Questão de Deus] (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 178-179, 232, 497-501, 565-566.



## **As BODAS E A GRANDE CEIA**

(Mt 22.1-14; Lc 14.15-24; *Evangelho de Tomé* 64)

Se os relatos desta parábola — com Mateus de um lado e Lucas/*Evangelho de Tomé* do outro — são duas versões da mesma parábola ou duas parábolas separadas é uma questão controvertida e, portanto, o simples fato das duas serem tratadas em conjunto já é algo questionável. A versão de Mateus já é suficiente para fazer com que qualquer intérprete sinta os seus joelhos fraquejarem. Em minha opinião estamos diante de uma das parábolas mais complicadas. As duas parábolas canônicas tratam de Israel e a semelhança entre os relatos, o contexto comum, os pressupostos culturais e preocupações teológicas tornam conveniente a consideração de alguns aspectos desta parábola em conjunto. A título de antecipação da análise da relação entre os relatos, não considero que tenhamos duas versões da mesma parábola. Depois de tratar os temas em comum, tratarei as duas versões de forma separada.

### ***Classificação da Parábola***

A versão de Lucas é uma parábola narrativa duplamente indireta com uma *nimshal* explícita. A história permanece inteiramente no nível da narrativa, mesmo assim ela apresenta vários ecos da narrativa mais extensa do Evangelho de Lucas e praticamente suplica ao leitor para que descubra o seu propósito por intermédio da parábola. No seu formato presente, a versão de Mateus é uma parábola narrativa duplamente indireta de dois estágios, mas ela reflete duas parábolas separadas que foram unidas. Ao contrário do relato de Lucas, a história de Mateus não fica no nível da narrativa.

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. Qual é a relação entre os relatos (inclusive do *Evangelho de Tomé* 64)? Mateus e Lucas registram a mesma parábola?
2. Em que contexto estas parábolas deveriam ser lidas? As sugestões incorporam a exclusão das pessoas "impuras" de cargos sacerdotais (Lv 21.17-23) ou da participação no conflito escatológico



(1QSa 2.5-9) e 1QM 7.4,5; cf. *m. Sotah* 8.7 e Deuteronômio 20.5-7; 24.5), o tema do banquete messiânico em Isaías 25.6-12 e Mateus 8.11,12; Lucas 13.28-30, o banquete da Sabedoria (Pv 9.2-6), a história do publicano Bar Ma'yan, os antigos simpósios helênicos e, no caso de Mateus, Sofonias 1.7-18.

3. Com relação a Lucas:

- a. A ênfase da parábola está colocada na mudança do anfitrião<sup>181</sup>, nas atitudes diante dos ricos e dos pobres<sup>182</sup> ou na rejeição aos convites?
- b. Qual é o significado do relato de Lucas para a compreensão da eleição? Não estaria Lucas tentando corrigir uma má-compreensão do conceito de eleição de Deuteronômio?<sup>183</sup>
- c. Esta mensagem era dirigida aos fariseus, aos judeus em geral ou a algum outro grupo? Caso fosse aos fariseus, não estaria Jesus lhes desafiando a reconsiderar a exclusão feita por eles das pessoas consideradas impuras<sup>184</sup>, excluindo-os do Reino, ou, somente alertando-lhes de uma possível exclusão?
- d. Que grau de correspondência alegórica existe na parábola de Lucas? Será que Lucas está apontando para a missão a Israel e aos gentios — ou, possivelmente, para a missão inicial e contínua aos gentios — ao mencionar os dois envios para chamar os convidados substitutos? O anfitrião da festa é uma representação de Deus ou de Jesus?
- e. Qual a mensagem e o significado desta parábola de Jesus, segundo a versão de Lucas?

4. Com relação a Mateus:

- a. A parábola de Mateus é autêntica ou se trata, simplesmente, de uma alegorização típica deste autor?
- b. Como as duas partes do relato de Mateus se encaixam se é que se encaixam? Teria Mateus juntado duas parábolas separadas? Por que o homem é repreendido por não estar trajando a roupa apropriada, já que ele foi convidado diretamente da rua?
- c. O provérbio no versículo 14 pertence à parábola, e qual seria o seu propósito?

5. Será que algum dos relatos tem tom antissemita, e será que algum deles sugere que Israel foi rejeitado por Deus?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***<sup>185</sup>

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Levítico 21.17-23 (cf. 2 Sm 5.8); especialmente Isaías 25; 62.4,5; 65.13-16; de relevância questionável temos Deuteronômio 20.5-7;<sup>186</sup> 24.5 e Sofonias 1.7-16
- Novo Testamento: Mateus 8.11,12; Lucas 13.28-30; Mateus 25.1-13; Lucas 22.28-30; Apocalipse 19.9. As passagens da Ceia do Senhor nas quais Jesus prenuncia a mesa que será servida no Reino de Deus também são relevantes (Mt 26.26-29; Mc 14.22-25; Lc 22.15-18).

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- 1QSa 2.3-9 dentro do contexto de 1.27; 2.22 (uma descrição das pessoas que foram admitidas na comunidade de Qumran e no banquete messiânico): "Homem algum, contaminado por qualquer impureza própria de um homem, adentrará a assembleia deles; e nenhuma pessoa que for contaminada por eles poderá ser efetivada no seu posto na congregação: todo aquele que estiver contaminado na carne, for paralítico dos pés ou das mãos, aleijado, cego, surdo, mudo ou tiver a carne contaminada por chaga visível aos olhos, ou ainda um ancião cambaleante que não puder se manter de pé no meio da assembleia; estes não poderão entrar e tomar lugar no meio da congregação dos homens de prestígio, pois os anjos da santidade estão no meio da congregação".
- 1QM 7.4,5 (a respeito daqueles que partirão para o grande conflito escatológico) "E nenhum aleijado, cego, paralítico ou qualquer homem que tenha alguma mancha incurável na sua carne, nem qualquer homem que sofra de impureza na carne, nenhum destes pelejará na guerra com eles. Todos serão voluntários para a guerra, perfeitos em espírito e corpo e prontos para o dia da vingança".
- \* 11QTemple 45.12-18 "proíbe os cegos, os leprosos e as pessoas infectadas de adentrar a cidade do Templo".
- <sup>m</sup> 1 En 10.4: "Amarrai as mãos e os pés de Azaz'el e lançai-o na escuridão!" Ele deve permanecer ali até o dia do Juízo.



- 1 *En* 62.12-16: "... [os eleitos} cearão, descansarão e se levantarão com o Filho do Homem para todo o sempre... Eles porão as vestes da glória. Estas vossas vestes se transformarão nas vestes da vida..."
- 2 *En* 42.5 descreve o descanso preparado para os justos como um banquete de alegria.
- Fílon, *Optf* 78: "Portanto, assim como fazem os anfitriões de um banquete, não enviai os convites para a ceia até que tudo esteja preparado para a festa..."
- Flávio Josefo, *Ant.* 9.264-67 reproduz como os Israelitas caçaram e, por fim, assassinaram os embaixadores de Ezequias que lhes convidaram para vir a Jerusalém a fim de observar a festa dos Pães Asmos.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Apuleius, *Metamorfoses* 3.12 reproduz o costume do duplo convite para um jantar: "Só então um servo entrou correndo". "A tua tia Byrrhena — disse ele — convida-te e te faz lembrar que a festa, na qual prometeste participar na noite passada, começará muito em breve."
- Uma grande quantidade de textos que tratam de simpósios no Mundo Antigo e críticas a estes acontecimentos poderiam ser aqui incluída.<sup>187</sup>

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- 4º *Esdras* 2.38-40,44,45:<sup>188</sup> "Erguei-vos, permanecei de pé e vede o número de pessoas que foram seladas para a Festa do Senhor. Aquelas que partiram das sombras desta era receberam as vestes gloriosas do Senhor. Pegai novamente o vosso número completo, ó Sião, e fechai a lista das vossas pessoas que estão vestidas de branco, as que cumpriram a lei do Senhor... Então perguntei a um anjo: 'Quem são estes, meu senhor?' E ele, respondendo, disse-me: São aqueles que tiraram as vestes mortais e vestiram as imortais e confessaram o nome de Deus".



- *Evangelho de Tomé 64*: "Disse Jesus: Um homem tinha convidados e, ao preparar um banquete, enviou o seu servo para chamá-los. Ele foi até o primeiro e lhe disse: 'O meu mestre te chama'. Ele respondeu: 'Alguns negociantes me devem dinheiro e virão se encontrar comigo esta noite; irei e lhes darei algumas ordens. Imploro para que seja escusado por não participar do jantar. O servo, então, foi até outro convidado e lhe disse: 'O meu mestre te chama'. E este lhe disse: 'Comprei uma casa e solicitam a minha presença por um dia; não terei laser'. O servo, então, seguiu para outro convidado e lhe disse: 'O meu mestre te chama'. E este lhe respondeu: 'Um grande amigo celebrará o casamento e preciso dirigir o banquete. Não poderei ir. Imploro para que seja escusado por não poder ir ao banquete'. O servo seguiu, então, para mais outro convidado e lhe disse: 'O meu mestre te chama'. E ouviu dele: 'Comprei uma vila e preciso ir para cobrar o aluguel, não poderei participar do banquete. Imploro vossas excusas'. Ao final, o servo retornou e disse para o seu mestre: 'Todos aqueles a quem havias chamado para o banquete apresentaram suas desculpas por não poderem estar presentes. O mestre, então, disse ao servo: Sai pela rua e traz todos aqueles que encontrares, para que possam comigo cear. Os compradores e negociantes não entrarão nos cômodos do meu Pai'".

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. Sotah 8.1* apresenta uma *midrash* sobre Deuteronômio 20.2,3 e inicia com: "Quando o Ungido para a Batalha fala ao povo." O conteúdo a seguir é uma análise daqueles que não precisam ir à batalha, porém em 8.7 encontramos: "O que aqui foi dito se aplica a uma batalha empreendida por livre escolha; mas em uma causa religiosa todos deverão seguir, até mesmo o noivo e a noiva deverão ser tirados do seu quarto".
- *mJ Abot 4.16*: "Este mundo é como um vestíbulo que dá acesso ao mundo porvir: prepara-te no vestíbulo para que possas adentrar no salão do banquete".
- *t. Baba Qamma 7.2* menciona uma parábola onde dois homens planejaram uma grande festa de casamento. Um convidou os



moradores de uma cidade, mas deixou de fora o rei; o outro não convidou nem os habitantes, nem o rei. O castigo do segundo foi mais severo.

- \* *y. Hagigah* 2.2 menciona uma parábola onde dois homens moraram: um deles era piedoso e o outro era um cobrador de impostos de nome Bar Ma'yan. Ninguém pranteou o segundo, mas o primeiro foi pranteado pela cidade toda. Um sonho revelou que o homem piedoso cometera um pecado: ele havia colocado o filactério da cabeça antes do filactério da mão. O cobrador de impostos não fez nenhuma obra meritória. "Mas certa vez ele deu um banquete para os conselheiros da cidade, só que eles não compareceram. Ele, então, disse: 'Deixai que os pobres entrem e comam da comida, para que ela não seja desperdiçada'." Outro sonho revelou que o cobrador de impostos foi atormentado pela incapacidade de encontrar água. Isso também pode ser encontrado em *y. Sanhedrin* 6.6.
- *b. Sabbat* 153a (ao comentar Eclesiastes 9.8, acerca do arrependimento): "Isto pode ser comparado a um rei que convocou os seus servos para um banquete sem marcar o horário. Os sábios se adornaram e sentaram-se à porta do palácio. ['Pois,'] diziam eles: 'Faltaria alguma coisa no palácio do rei?' Os tolos continuaram no seu trabalho, dizendo: 'Como um banquete pode ser feito sem os preparativos?'<sup>7</sup> Subitamente o rei desejou a presença dos seus servos: os sábios entraram adornados, ao passo que os tolos entraram sujos. O rei se alegrou na presença dos sábios, mas irritou-se com os tolos. 'Os que se adornaram para o banquete' — ordenou ele — 'que se sentem, comam e bebam. Mas aqueles que não se adornaram, que fiquem de pé e assistam'". A seguir, é feita uma referência a Isaías 65.13. Uma parábola muito semelhante aparece em *Eccl. Rab.* 9-8.1 e *Midr. Prov.* 16.11.
- \* *b. Pesahim* 119b, ao falar sobre a Páscoa, descreve o grande banquete escatológico dado por Deus depois de Ele manifestar o seu amor pela semente de Isaque. Neste banquete, os grandes heróis do passado de Israel se esquivam em agradecer o alimento por causa das suas falhas, mas Davi faz a oração de agradecimento e considera que a sua iniciativa foi correta.



- Pesiqta Rabbati 41.5 fala do banquete que Deus preparará para os justos no porvir como sendo o banquete da redenção. As palavras "Ó Israel, a quem chamei" de Isaías 48.12 (LXX: *Israel hon ego kalo*) são explicadas como "meu convidado". Jacó se regozijará, pois será convidado para o banquete.
- *Targum Sofonias* 1.7-18 descreve Deus chamando os seus convidados para a destruição de Judá e Jerusalém e daqueles que se folgam com a sua riqueza. As pessoas construirão casas, mas nelas não habitarão e terão vinhas, mas não beberão do seu vinho.
- *Pesiqta de Rab Kahana* 12.19 fala de uma parábola acerca da entrega da Torá por parte de Deus, apesar do povo de Israel ser composto por algumas pessoas cegas, coxas e surdas. De acordo com a parábola, Deus somente teria entregado a Torá depois de curar os impuros.
- *Gen. Rab.* 9-10: "Imaginai um rei que preparasse uma festa, convidasse as pessoas e colocasse diante delas um prato cheio de todas as coisas boas, dizendo: "Todo aquele que comer e bendizer o rei, que coma e desfrute estas coisas; mas quem não comer e não bendizer o rei, que seja decapitado à espada". De modo semelhante, para aqueles que lançarem para si preceitos e boas obras, vede, receberão o anjo da vida; já para aqueles que não lançaram para si os preceitos e as boas obras, vede, receberão o anjo da morte".
- *Lam. Rab.* 4.2 com referência aos "filhos preciosos de Sião": "Nenhum deles participará de um banquete ao menos que seja convidado duas vezes".<sup>189</sup>

## ***Comparação dos Relatos***

Com exceção desta parábola, a sequência narrativa dos sinóticos é bem próxima ao relatar a história da paixão. Existem algumas diferenças, mas a ordem da entrada triunfal, da purificação do Templo, da questão da autoridade, da parábola dos Lavradores Maus e das "perguntas em forma de cilada" por parte dos líderes religiosos é compartilhada pelos três evangelistas. Como Mateus — ou a sua tradição — colocou a parábola dos Dois Filhos antes da parábola dos Lavradores Maus, agora



a parábola das Bodas é colocada depois da dos Lavradores Maus. Marcos não faz qualquer menção a esta parábola e Lucas utiliza a sua versão desta história em um contexto completamente diferente: uma coleção de narrativas e adágios tematizados nas "festas" em 14.1-24.

Existe muito pouca correspondência verbal entre Mateus e Lucas. Das 223 palavras de Mateus 22.1-14 somente doze são idênticas em Lucas 14.15-24: *eipen* ("disse"), *kai apesteilen* ("e enviou"), *autou* ("seu"), *tois keklemenois* ("aos convidados"), *hetoima* ("preparado"), *agron* ("campo"), *autou* ("seu"), *eis tas hodous* ("aos caminhos"). Outras sete palavras gregas são compartilhadas pelos dois relatos, mas em formas diferentes: *anthropos* ("homem"), *poiein* ("fazer"), *doidos* ("servo," duas vezes), *eipein* ("dizer"), *orgizein* ("irritar-se"), *exelthein* ("sair").

Mateus e Lucas apresentam três envios de servos, mas as narrativas apresentam diferenças de estruturação. Mateus apresenta dois envios de servos (plural) aos convidados originais, duas desculpas apresentadas como recusa e um envio dos servos para os convidados substitutos. Lucas apresenta somente um envio de um único servo (singular) aos convidados originais, três desculpas para justificar a razão por que os convidados não poderiam participar e dois envios aos convidados substitutos. Apesar das diferenças nos dois relatos, tanto Lucas 14 quanto Mateus 22 apresentam um convite aberto (14.15-24; 22.1-10) seguido por uma exigência (14.25-33; 22.11-14).

Em Mateus, o homem é um rei e o banquete é uma festa de casamento feita para o seu filho. No segundo convite, um dos convidados vai até o seu campo, um para o seu negócio e os demais aprisionam os servos, agridem-nos e os matam. O rei envia soldados para destruir os assassinos e queima as suas cidades. Os servos foram, então, enviados para convidar quem quer que encontrassem, tanto bons quanto maus. Mateus também inclui os adágios acerca da inspeção feita pelo rei sobre o convidado vestido de maneira imprópria com a conclusão geral: "Muitos são os chamados, mas poucos, escolhidos" (v. 14).

Em Lucas o homem que prepara a festa não é um rei e a festa não é de casamento, mas um grande jantar. (Para quem possa interessar 14,8 se refere a um casamento e 14.31,32 refere-se a um rei rumo à guerra.) Não há menção a um filho. Um convidado pede para ser desculpado pelo fato de ter comprado um campo e por precisar visitá-lo, outro por ter comprado cinco juntas de boi e precisar testá-las e, ainda, um terceiro



porque se casou com uma mulher. Lucas especifica que os convidados substitutos são pobres, aleijados, cegos e coxos. Lucas também apresenta a grave ameaça: "Nenhum daqueles varões que foram convidados provará a minha ceia" (v. 24).

No *Evangelho de Tomé*, bem como em Lucas, um homem prepara um banquete e envia os seus servos para chamar os convidados. A mesma intimação é dada a quatro convidados diferentes e cada um deles apresenta uma desculpa diferente para não comparecer. Um precisa cobrar dinheiro dos seus devedores, outro comprou uma casa, um precisa dirigir um casamento e outro, ainda, comprou uma vila inteira e precisa ir lá para receber o aluguel dos seus inquilinos. O fim da parábola é vago: o proprietário não fica irado, tampouco ela passa uma descrição mais detalhada das ordens para que os substitutos fossem trazidos. Mas, a ênfase passa para a explicação da parábola: os compradores e os negociantes não haverão de entrar nos cômodos do "meu Pai." Esta redação se assemelha ao fim de Lucas, mas de forma clara, não mais no plano da narrativa. Em vez de representar uma tradição independente, o relato do *Evangelho de Tomé* parece ser uma ampliação e um redirecionamento do encontrado em Lucas a fim de pronunciar uma sentença de Juízo sobre a riqueza (e o casamento) como um empecilho à salvação.<sup>190</sup>

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Se os adágios de Tomé foram organizados de forma a abordar a riqueza, os evangelistas canônicos, por sua vez, também organizaram as suas versões com fins teológicos. Mateus colocou esta parábola como a terceira de uma série de parábolas a respeito dos líderes de Israel.

A preocupação de Lucas com Israel não é tão direta, nem por isso deixa de ser igualmente real. O agrupamento que ele fez desta parábola com várias outras passagens que tratam de comida e de banquetes é óbvio. A menção do "assentar-se" no Reino de Deus em 13.28,29 funciona como uma introdução a estes adágios tematizados na ceia e o lamento diante de Jerusalém, com a denúncia de que o povo se recusou a ser reunido por Jesus (13-34) serve de prenúncio às recusas mencionadas na parábola por parte das pessoas que não quiseram comparecer ao banquete. Em Lucas, os fariseus não são necessariamente vistos de forma negativa.



Em 1331-33 certos fariseus procuraram alertar Jesus acerca do perigo representado por Herodes. Em 14.1,2 Jesus faz uma refeição na casa de um fariseu e, apesar deles lhe vigiarem para saber se Ele curaria no sábado, Ele instrui os presentes acerca da humildade (14.7-11) e o seu anfitrião a respeito das pessoas que deveriam ser convidadas para aquele tipo de refeição (14.12-14).

Nos Evangelhos canônicos, a ênfase recai sobre a temática de que tudo está preparado (Mt 22.4 [duas vezes}, 8; Lc 14.17) e da eleição ("chamado" ou "convite"). O verbo *ka/eo* ("chamar" ou "convidar") ocorre cinco vezes em Mateus 22.1-9 e o substantivo *eklektos* ("eleitos") aparece em 22.14. O verbo *kaleo* ocorre doze vezes em Lucas 14.7-24.<sup>191</sup> Para os dois evangelistas, a parábola leva a uma reconsideração da eleição à luz do ministério de Jesus.

A seção central de Lucas (9.51-19-48) pode compor um quiasmo.<sup>192</sup> Em alguns arranjos a parábola das Bodas é colocada em contraponto a 13.1-9, em outros ela faz contraponto a 13.18-30 e, em outros ainda, como o clímax e ponto de virada da estrutura.<sup>193</sup> Apesar de haver divergências, precisamos admitir que a seção central de Lucas seja "em grande parte estruturada em forma de quiasmo".

Em Lucas muitos são convidados para o banquete, mas a parábola isola somente três convites rejeitados. Isso ilustra tanto a "regra das três" quanto à economia das parábolas. Mais evidências acerca da economia das parábolas existem na lacuna entre os versículos 21,22. O mestre dá a ordem para que os pobres sejam trazidos, mas a parábola considera que essa ação já ocorreu e passa a descrever a resposta do servo.

As desculpas apresentadas em Lucas 14.18-20 são semelhantes aos três diálogos sobre discipulado em 9-57-62, as três exigências do discipulado em 14.26-33,<sup>194</sup> e a comparação dos dias do Filho do Homem com as atividades e o Juízo ocorrido nos dias de Noé e de Ló em 17.26-31- Questões familiares, inclusive as esposas (ou maridos) (14.20 e 26) e os bens de uma pessoa (14.18,19 e 33) não devem ter precedência sobre o discipulado.

A instrução de Lucas 14.13 para que os pobres e aflitos fossem convidados é representada com uma ligeira modificação em 14.21.

Em Lucas 14.24, a narrativa passa da segunda pessoa do singular para a segunda do plural (*Chymin*). Apesar de o anfitrião ter se dirigido ao seu servo, aqui o anfitrião ou Jesus se dirige a "vós" — todos os pre-



sentes (e todos os que leem). O versículo 24 intencionalmente inverte o versículo 15.

Em Lucas 14.35 o sal é lançado fora (*exo ballousin*), e em Mateus 22.13 o homem sem a veste apropriada também é lançado fora (*ekbalete*). Apesar de essas passagens serem, bastante diferentes, elas parecem sugerir a mesma mensagem teológica:

A parábola das Bodas de Mateus se aproxima muito — e aparentemente foi moldada pela — (da) parábola dos Lavradores Maus.

Como ocorre em Mateus 13.24 e 18.23, Mateus 22.2 faz a introdução da parábola no tempo aoristo passivo *homoiothe* ("é semelhante a"), que deve ser compreendido como um indicador de que o Reino já está presente, que ele já entrou em cena.

Os servos são chamados de *douloi* em Mateus 22.3-10, mas *diakonoi* em 22.13. Seria isso um indicativo de que as duas parábolas teriam sido juntadas ou que uma distinção está sendo feita entre os mensageiros humanos e os anjos no Juízo Final (cf. 13.41-43), ou esta modificação seria simplesmente ocasionada pelo fato de *diakonoi* ser um termo mais apropriado para designar a espera à mesa?

Existem algumas semelhanças entre as parábolas das Bodas/Grande Ceia e outras parábolas que tratam do tema da preparação, especialmente a das Dez Virgens em Mateus 25.1-13. As pessoas não percebem o significado do que está acontecendo, por isso respondem de forma inadequada e são excluídas.

A destruição dos rebeldes em Mateus 22.7 é semelhante à destruição dos inimigos na Parábola das Minas (Lc 19.27).

### ***Informações Culturais***<sup>195</sup>

As duas parábolas pressupõem um duplo convite e esta prática é atestada em várias fontes.<sup>196</sup> O primeiro convite fala do evento e busca despertar um interesse inicial e o segundo serve como lembrete e informa aos convidados que tudo está preparado e que é hora deles virem.

Como ainda ocorre nos nossos dias, as refeições, especialmente os banquetes, estavam entre os acontecimentos mais importantes das relações sociais. Eles representavam o principal contexto no qual a vergonha e a honra eram determinadas. As refeições eram e são uma forma de



organização da sociedade.<sup>197</sup> A vergonha e a honra eram muito mais explícitas no Mundo Antigo do que nos tempos de hoje e — pelo menos se estivessem, de fato, nos círculos sociais — as pessoas eram muito mais conscientemente preocupadas com a vergonha e a honra do que aparentam ser nas sociedades ocidentais modernas. Por outro lado, a estratificação cultural, os privilégios e as dívidas recebiam um grande destaque, como podemos ver em Lucas 14.7-14.<sup>198</sup>

Não creio que os simpósios greco-romanos nos proporcionem um contexto adequado para a compreensão desta parábola, mas eles podem nos transmitir uma percepção acerca do papel desempenhado pelas refeições na cultura mediterrânea no que diz respeito à conquista da honra e ao ensino da sabedoria. Vários escritos antigos a partir de Platão se servem destes simpósios para fins pedagógicos.<sup>199</sup>

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

A Igreja compreendia estas parábolas como sendo descrições alegóricas totalmente inspiradas da história da salvação e da vivência cristã.<sup>200</sup> Orígenes considerava que o rei era uma representação de Deus; que o casamento representava a restauração da Igreja de Cristo para si; que os servos representavam os profetas rejeitados; que o banquete representava o alimento espiritual dos mistérios de Deus; que o "tudo estar preparado" representa os discursos sobre as realidades finais; que a destruição da cidade representa as "Guerra dos Judeus"; que o mandamento para que todos fossem convidados representa a mudança de foco da Igreja para os gentios e que os trajes inadequados representam qualidades éticas como misericórdia e bondade. Ele também considerava a parábola como uma referência ao casamento do Logos com o indivíduo.<sup>201</sup> Agostinho chegou a interpretar os cinco bois como uma referência aos cinco sentidos e ele, assim como outros, justificava o uso da força para com os hereges a partir da expressão onde Lucas diz: "Sai pelos caminhos e atalhos e força-os a entrar" (Lc 14.23).<sup>202</sup>

Muitos estudiosos consideram que essas parábolas, na verdade, nos proporcionam uma representação alegórica da história da salvação a qual, entretanto, não se concentra demasiadamente nos detalhes. Existe uma



quantidade considerável de variantes, contudo, considera-se que as parábolas, no mínimo, sejam uma representação do banquete escatológico, no qual Deus ou Cristo são representados pelo anfitrião e os mensageiros pelos enviados de Deus; e esta parábola, especificamente, estaria dizendo que as pessoas que pensam que tomarão parte no banquete do fim dos tempos, na verdade, não estarão lá. Uma suposição comum é que Mateus tenha alegorizado de forma forte a sua versão de modo que o envio dos servos se refira aos primeiros e aos últimos profetas, que o incêndio da cidade se refira à destruição de Jerusalém e o terceiro envio dos servos seja compreendido como a missão da Igreja.<sup>203</sup> As reconstituições da parábola normalmente deixam de fora Mateus 22.6,7.<sup>204</sup> Alguns entendem que as pessoas em questão são o povo de Israel, já outros consideram que sejam os fariseus ou os líderes religiosos. Seguindo essa lógica, os convidados substitutos seriam publicanos e pecadores ou os pobres. A maioria das pessoas entende que tanto Mateus quanto Lucas retratam a passagem do foco missionário de Israel para os gentios, apesar de eles terem organizado de forma diferente este "envio" na redação que cada um deu ao relato. Enquanto alguns compreendem que os três envios se referem aos primeiros e últimos profetas e que o convite seja uma referência aos gentios, outros entendem que as correspondências se refiram aos profetas do Antigo Testamento, aos discípulos durante o ministério de Jesus e aos missionários depois da ressurreição; ou mesmo aos discípulos do período pré-pascal, pós-pascal e ao trabalho missionário atual da Igreja.<sup>205</sup>

Algumas pessoas enxergam a totalidade do relato de Mateus como criação própria, alguns entendem que somente os versículos 11-14 são dele e outros que toda a passagem remete a Jesus, mesmo que os versículos 11-14 possam representar uma parábola à parte. A maioria das pessoas considera que os versículos 11-14 são uma mensagem à comunidade de Mateus de que boa conduta, e não somente a participação na Igreja, é necessária. Neste caso trabalha-se com a hipótese de que a Igreja de Mateus fosse um *corpus permixtum*, um grupo composto por pessoas boas e más. Quanto mais uma interpretação enfatizar a guinada rumo aos gentios, mais fácil será enxergar a parábola como antissemita.

Algumas pessoas veem as parábolas, especialmente a versão de Mateus, em conexão com um chamado, não somente para o banquete escatológico, mas também para o conflito escatológico final. A base para essa posição vem de suposições acerca da relação da parábola com passagens



do Antigo Testamento. Tomando por base a hipótese de que a narrativa da viagem feita por Lucas está pautada em Deuteronômio, as pessoas encontram ligações entre Lucas 14.18-20 e Deuteronômio 20.5-7 e 24.5 (que fala de casos de isenção ao serviço militar) suficientes para se afirmar que a parábola trata do chamado para a Guerra Santa derradeira, um chamado que se sobrepõe a todos os nossos outros compromissos de obediência.<sup>206</sup> Outros, por sua vez, enfatizam Sofonias 1.7-16, que descreve o Dia do Senhor em termos de uma batalha e, com base no *Targum*, consideram que a parábola de Mateus se constitui numa *midrash* sobre a passagem de Sofonias.<sup>207</sup>

Especialmente no que diz respeito à versão de Lucas, em vez de ser uma parábola sobre Israel, algumas pessoas a consideram como um conto fictício acerca da transformação/conversão do anfitrião da festa. Essa interpretação desconsidera o contexto escatológico e se concentra nas questões sobre a honra e a vergonha. O anfitrião faz um jantar para conquistar honra, mas, ao ser tratado com frieza, ele renuncia a todo o seu sistema de valores e transfere a sua vida social para um grupo diferente. Nessa perspectiva a parábola estaria dirigida às pessoas abastadas da Igreja de Lucas, as quais com o desejo de preservar a sua condição social recusam-se a manter contato com os cristãos mais pobres.<sup>208</sup>

### *A Resolução das Questões*

Muitos dos problemas envolvidos na análise desta parábola são causados por uma interpretação muito intensa dos relatos (ou seja, sua alegorização), pela negligência ao contexto do ministério de Jesus e de uma ignorância a respeito da forma como esta analogia funciona. Mas como saberemos se a parábola, em qualquer um dos relatos, refere-se mesmo à missão aos gentios? Será que Agostinho é a única pessoa culpada pela alegorização, quando vemos Jeremias nos dizer que a entrada no salão da cerimônia de casamento é o batismo ou que, mesmo que Jesus não tenha contado a história como uma alegoria da festa da salvação, Ele poderia ter tido isso em mente?<sup>209</sup> Especialmente se a nossa preocupação for com a intenção de Jesus, deveríamos, no mínimo, tentar ouvir a sua voz e não tentar considerar que a única situação abordada tenha sido a predominante na igreja do evangelista.



*L Qual é a relação entre os relatos (inclusive do Evangelho de Tomé 64)?* Apesar de a estrutura geral ser semelhante, existe muito pouca correspondência vocabular entre Mateus e Lucas. David Hill sugere que as divergências nos relatos são evidências da liberdade com a qual a tradição oral transmitiu e interpretou as parábolas.<sup>210</sup> Obviamente, as parábolas foram moldadas de várias maneiras ao serem transmitidas, mas considero difícil aceitar que um relato estaria por detrás dos dois relatos bastante diferentes de Mateus e Lucas. A situação destas parábolas é singular no sentido de que a divergência aqui encontrada excede a que observamos em outros casos de relatos paralelos.<sup>211</sup> As parábolas da tripla tradição testemunham uma fidelidade muito maior à tradição do que sugere o comentário de Hill e basta-nos comparar os relatos da parábola dos Lavradores Maus ou do Semeador para confirmar essas informações. As parábolas de dupla tradição são muito próximas ou, como neste caso, bastante diferentes. Por que esta parábola é tão diferente se os dois relatos provêm da mesma fonte? Robert Funk faz uma pergunta óbvia, que todos responderiam de maneira afirmativa, mas cujo significado poucos reconhecem: Não seria possível que Jesus tenha a mesma parábola em diversas ocasiões e em contextos diferentes, adaptando-a em cada situação, talvez, às circunstâncias em que se encontrava?<sup>212</sup> Uma parábola como a das Bodas, especialmente se ela foi mesmo um desafio para os contemporâneos de Jesus, pode ter sido contada inúmeras vezes, em vários lugares e em vários formatos.<sup>213</sup> Quanto mais isso for verdadeiro, menor será a nossa chance de chegar a um formato original e único para a parábola. Entretanto, é surpreendente vermos quantos estudiosos admitem que o formato original não possa ser determinado, mas que, por outro lado, insistem em achá-lo.

Se somente 19 das 223 palavras são de uso comum nos dois relatos e se os contextos e estruturas são diferentes, eu argumentaria que temos poucas razões para pensar que esses relatos têm sua origem em uma mesma história. Eles precisam ser analisados separadamente. Apesar de o contexto de Lucas ser bastante definido, o de Mateus é incerto e a história poderia ter sido contada em quase todos os lugares.<sup>214</sup> Em Mateus e Lucas temos duas histórias similares, e não duas versões da mesma história.<sup>215</sup>

O relato apresentado no *Evangelho de Tomé* não é nem superior<sup>216</sup> nem mais simples e foi modificado para soar como uma passagem an-



tirriquezas e antinegócios.<sup>217</sup> As suas extensões que relatam os convites e as desculpas para quatro pessoas dificilmente poderia ser considerado anterior aos demais relatos e parece refletir, de maneira especial, porções do relato de Lucas.<sup>218</sup>

2. *Em que contexto estas parábolas deveriam ser lidas?* O contexto literário para a compreensão desta parábola é crucial e intrigante, chegando a ser, em certos momentos, até frustrante. Vejo poucas evidências para considerar que a parábola seja baseada no convite que a Sabedoria faz aos simples para que entrem na sua casa e se alegrem à sua mesa (Pv 9.1-6). Os paralelos são superficiais e não se poderia esperar que um ouvinte/leitor da parábola fizesse esta ligação, tampouco que entendesse a sua importância.

J. Jeremias popularizou a visão de que a parábola está baseada na história do publicano Bar Ma'yan.<sup>219</sup> Essa posição não encontrou muita receptividade e isso ocorreu não sem motivo. Mesmo desconsiderando as questões de data do relato rabínico, nada nas narrativas dos Evangelhos sugere que o anfitrião seja um cobrador de impostos ou que o anfitrião esteja sendo comparado a outra pessoa. Existe uma similaridade com aquela parábola no sentido de que as pessoas convidadas se recusaram a vir a um banquete e que os pobres foram convidados no lugar delas. Entretanto, na história talmúdica os pobres foram trazidos somente para que a comida não fosse jogada fora. Além disso, a procura de um contexto talmúdico para essa história não nos acrescenta nada em termos de interpretação.

Outros sugerem que os simpósios da antiguidade e os escritos neles baseados nos fornecem o contexto para esta parábola.<sup>220</sup> Os simpósios eram refeições festivas, normalmente mais assemelhados a orgias regadas à bebida, que serviam de cenário para diversões e debates filosóficos. Não acredito que os simpósios tenham algum tipo de relevância para a nossa compreensão das refeições propostas por Jesus. Os escritos sobre os simpósios apresentam contribuições feitas pela maioria das pessoas presentes à mesa e são narrativas extensas; os relatos dos Evangelhos são breves e dificilmente apresentam a opinião de outra pessoa além de Jesus. Outros ecos poderiam ser buscados pelo contexto de uma refeição, tais como os temas da honra-vergonha ou mesmo uma crítica antissimpósio,<sup>221</sup> mas eles não poderiam direcionar a história.



O contexto crucial é a evidência — tanto canônica quanto não-canônica — de que o cumprimento das promessas de Deus seria como um alegre banquete. Textos como Isaías 25; 1QSa 2.5-22; 2 *En.* 42.5; *m. 'Abot* 4.16; e *Pesiqta Rabbati* 41.5 não podem ser desprezados, porém Mateus 8.11,12/Lucas 13.28-30, bem como as refeições feitas no ministério de Jesus não perdem em importância. Ao fazer refeições com cobradores de impostos e pecadores Jesus demonstrou que a presença do Reino e o perdão estavam disponíveis para aquelas pessoas.<sup>222</sup> A razão principal pela qual a história gira em torno de uma Grande Ceia/Grande Banquete de Bodas é comunicar que o tema que está sendo abordado é o banquete do fim dos tempos. Os dois evangelistas de forma segura apontam nesta direção, de modo especial Lucas, e o narrador oculto do versículo 15, o qual declara explicitamente o quão abençoadas serão as pessoas que partilharem daquela refeição no Reino de Deus. Os textos de Qumran listados acima (1QSa 2.3-9; 1QM 7.4-5 e 11Q 45.12-18); se valem de Levítico 21.17-23 para segregar as pessoas com imperfeições da comunidade e dos eventos escatológicos. A parábola de Jesus parece ter sido especificamente arquitetada para contradizer as listas de membresia que excluem os deficientes e os impuros.<sup>223</sup>

A parte intrigante e frustrante do contexto literário é representada pelos possíveis paralelos com Deuteronômio 20.5-7 (os casos de isenção do serviço militar) e o *Targum Sofonias* 1.7-18. Paul Ballard enfatiza o primeiro e J. Derrett acrescenta o segundo,<sup>224</sup> ambos com o objetivo de destacar que as desculpas ocorrem em um contexto de "guerra santa" e que a questão é a aliança com um rei que convocou as suas tropas para uma inspeção. Até mesmo a destruição da cidade em Mateus 22.6,7 e as vestes nupciais de Mateus 22.11-13 fariam sentido já que o *Targum* fala da carnificina que ocorreria no Dia do Senhor e Sofonias 1.8 fala do castigo aos oficiais que estiverem trajados com trajes impróprios (o que, por outro lado, não é mencionado no *Targum*). Especialmente se ficarmos impressionados com o argumento de que a narrativa de viagem de Lucas segue os moldes de Deuteronômio, estas parábolas se tornam atraentes. Entretanto, existem problemas reais nesta abordagem. As alusões, caso existam, estão no máximo profundamente firmadas na tradição e não se poderia esperar que os ouvintes — fossem eles judeus ou cristãos — as identificassem. Além disso, como indicou H. Palmer, as desculpas



estão em Lucas, mas a linguagem militar está em Mateus.<sup>225</sup> Numa análise mais atida, os paralelos não são tão próximos quanto se sugere que sejam. Deuteronômio 20.5-7 isenta do serviço militar os homens que construíram uma casa, mas ainda não a consagraram, aqueles que plantaram uma vinha, mas ainda não comeram do seu fruto, ou aqueles que noivaram, mas ainda não contraíram matrimônio (Dt 24.5 isenta também os recém-casados). As desculpas em Lucas 14.18-20 são que uma pessoa havia comprado um campo, uma comprara uma junta de bois e uma casara recentemente.<sup>226</sup> Apesar do *Targum* sobre Sofonias tratar do Juízo, especialmente sobre os ricos, uma busca para se descobrir qualquer pista de que ele sirva de contexto para qualquer uma das versões da parábola será vã. As tentativas nesta direção se mostram inviáveis. O contexto no qual a parábola deve ser compreendida é a visão do Reino de Deus ou o Dia do Senhor, como um banquete escatológico.

Depois de considerarmos estas perguntas gerais, a análise de cada um dos relatos precisa prosseguir de forma separada. A parábola em Lucas será tratada em primeiro lugar por ser a mais simples.

3. *Segundo Lucas*,<sup>227</sup> Jesus contou esta parábola em resposta a um comentário feito por um dos convidados do jantar na casa de um fariseu: "Bem-aventurado o que comer pão no Reino de Deus!" (14.15). A organização desta seção segue um modelo claramente típico de Lucas e, apesar de a parábola ter sido contada em um contexto diferente, ela se encaixa na posição onde foi colocada. Não há razão para pensarmos que ela não deva ser vista como uma resposta a este comentário, entretanto, a parábola, no mínimo, pressupõe uma compreensão acerca do banquete do Reino e dos seus participantes. Lucas 14.14 registra uma bênção de Jesus que descreve o galardão na ressurreição para aqueles que ministrarem aos pobres e deficientes. A menção à ressurreição suscita a bênção que será oferecida àqueles que comerem do pão no Reino. A comparação com 11.27 é instrutiva, pois ali uma mulher bendiz o ventre que carregou Jesus e os seios que o nutriram, e por ele é repreendida: "Antes, bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus e a guardam". Seguramente em 14.15 o homem que deu a bênção esperava uma afirmação da sua declaração, possivelmente algo como: "Que este dia não tarde em chegar".<sup>228</sup> Assim como em 11.27, a bênção encontra uma resposta inusitada.



a. *A ênfase da parábola está colocada na mudança do anfitrião, nas atitudes diante dos ricos e dos pobres, ou na rejeição aos convites?* A interpretação da história de Lucas como uma narrativa da conversão do anfitrião e da rejeição que teria feito aos seus valores sociais anteriores não tem fundamento. Seguramente os valores sociais do Reino são diferentes e esta seção como um todo busca promover uma visão do Reino a respeito da pessoa e do seu próximo. A ênfase numa suposta conversão do anfitrião, entretanto, é uma distorção, por várias razões:

Esta perspectiva menospreza o contexto escatológico de forma muito severa. Ela necessariamente desconsidera o versículo 15 que fala do anelo por se consumir o pão no Reino e despreza o contexto literário judaico, bem como a afirmativa enfática da própria parábola que deixa claro: "Tudo já está preparado".

Ela ignora a ênfase na linguagem da eleição encontrada em ambos os relatos.<sup>229</sup>

Ela pressupõe que a ênfase verdadeira esteja na situação da comunidade de Lucas, porém o resultado desta "leitura projetada" precisa ser colocado na parábola, em vez de ser extraído dela.

Nada sugere que o anfitrião tenha feito este banquete para auferir honra para si próprio, tampouco se observa no relato uma linguagem de conversão.<sup>230</sup>

Certamente esta parábola se vale dos temas riqueza e do cuidado com os pobres que ficam evidentes em grande parte do ensino de Jesus, pois estes são temas do maior interesse na redação de Lucas, entretanto, estes assuntos não são a ênfase maior da parábola: eles são fatores secundários. A terceira desculpa veio de uma pessoa que acabara de se casar; os pobres também contraem matrimônio, o que indica que as questões não são a riqueza e a pobreza. A parábola apresenta implicações a respeito das atitudes diante dos pobres, porém o interesse principal está colocado em outra parte.

A sua ênfase está nos convites rejeitados por um grupo e estendidos aos demais de forma inesperada. É nisso o que a estrutura da redação coloca o destaque. A pergunta abordada pela parábola não é "O que pode ser considerado vergonha ou honra?" ou "Qual deveria ser a nossa atitude diante dos pobres?", mas sim, "Quem estará presente no ban-



quete?" As desculpas escondem preocupações com assuntos e relacionamentos cotidianos. Na verdade, a parábola pressupõe pessoas com um certo poder aquisitivo. Um agricultor comum — sem falar nos pobres — não adquiriria cinco juntas de bois: para isso o homem precisaria ter, no mínimo, 400.000 metros quadrados.<sup>231</sup> Se as desculpas são mesmo legítimas ou esfarrapadas é algo que pode ser questionado, mas para Lucas esta questão é irrelevante. A mensagem que ele deseja transmitir é que não existe desculpa válida quando estamos diante do Reino. As desculpas seguem um padrão dos temas mencionados no discipulado de Jesus,<sup>232</sup> tanto em Lucas quanto em outras porções do Novo Testamento, mas especialmente o que é tratado em Lucas 9-57-62 e 14.25-33. A preocupação de Lucas, tal como foi a de Jesus anteriormente, é que os bens materiais e a família não sejam impedimentos para o discipulado.

*b. Qual é o significado do relato de Lucas para a compreensão da eleição?* Independentemente de considerarmos que Lucas está atacando diretamente abusos acerca do ensino da eleição encontrados em Deuteronômio,<sup>233</sup> o que bem pode ser o caso, a parábola, no mínimo, deve ser vista como um desafio ao entendimento predominante acerca da eleição entre os contemporâneos de Jesus. O verbo *kaleo* ("chamar") ocorre doze vezes em Lucas 14.7-24. Perguntar "Quem estará no banquete?" é perguntar "Quem são os eleitos?" e a parábola proporciona uma resposta inusitada. Tal qual ocorreu com João Batista e com os profetas que o antecederam, Jesus também não aceitava que a eleição fosse determinada pelo elo sanguíneo a uma mãe judia. O objetivo da parábola tanto em Lucas quanto em Marcos é mostrar que aqueles que se consideram "os eleitos" e que não duvidam da sua presença no banquete do final dos tempos poderão não estar lá. A participação no banquete será baseada na *resposta* ao convite de Deus, e não no título "convidado" ou "eleito". A resposta esperada é aquela que gera um viver produtivo para o Reino.

Esta parábola se encaixa com as ações e os ensinamentos de Jesus em outras partes da Bíblia. A ideia de que as pessoas que esperam estar no banquete ("os eleitos") não estarão e que os convidados inesperados estarão, encontra paralelos em Mateus 8.11,12; Lucas 13.28-30 e ecoa também em vários outros textos.<sup>234</sup> O convívio de Jesus com os publicanos e pecadores é uma demonstração da presença do Reino no seu ministério e do perdão disponível àqueles que respondem positivamente à sua mensagem (Mt 9.10-13; Mc 2.15-17; Lc 5.29-32; Mt 11.19; Lc



7.34; cf. Lc 15.2; 19.5-10). A parábola do Filho Pródigo em Lucas 15 reflete a celebração do banquete do Reino no qual o irmão mais velho se recusou a tomar parte. A mensagem desses textos e da parábola das Bodas pode ser resumida com uma afirmação e uma pergunta: Deus está fazendo uma festa. Você vem?<sup>235</sup>

*c. Esta mensagem era dirigida aos fariseus, aos judeus em geral ou a algum outro grupo?* Obviamente nem Jesus nem Lucas identificou explicitamente quem eram os convidados originais da festa. O contexto de Lucas apresenta a parábola contada na casa de um fariseu, mas não deveríamos considerar que todos os convidados eram fariseus ou que a parábola era dirigida exclusivamente a eles. As desculpas das pessoas que rejeitaram a mensagem não se encaixam como descrições do comportamento farisaico, nem dos líderes religiosos; elas refletem mais as preocupações diárias da vida. Ao longo de toda a narrativa da viagem feita por Lucas, Jesus parece alternar momentos em que se dirigia à liderança religiosa (doutores da Lei, fariseus, etc.), à multidão e aos discípulos.<sup>236</sup> Se tentarmos ouvir a parábola dentro do contexto dos judeus ouvintes de Jesus, as pessoas que recusam o convite não podem ficar limitadas aos fariseus, tampouco este público também deve ser tão abrangente a ponto de incluir todos os judeus, pois muitos judeus, na verdade, seguiram os ensinamentos de Jesus. Aqueles que recusaram o convite são uma representação de ouvintes de todas as categorias que não perceberam a crise gerada pelo ministério de Jesus. Sim, a parábola é sobre a resposta de Israel a Jesus, mas ela não diz que todo o Israel recusou a mensagem e foi, portanto, rejeitado. Nenhum grupo específico é apontado, mesmo que em 15.1,2 e em outras partes Lucas esteja especialmente preocupado com os fariseus e os escribas. A parábola aborda a falha em se responder positivamente à atividade escatológica de Deus e incita as pessoas a reconsiderarem a sua posição. Todas as pessoas que consideram a eleição algo garantido e estão mais preocupadas com os assuntos mundanos do que com o Reino são confrontadas por esta parábola.

*d. Que grau de correspondência alegórica existe na parábola de Lucas?* As perguntas principais aqui se relacionam com a determinação da intenção dos vários envios e se Jesus está representado ou não na parábola. Os intérpretes normalmente argumentam que com os dois primeiros envios Lucas está se referindo à missão a Israel e com os dois últimos ele se refere ou a uma missão contínua a Israel e outra aos gentios, ou à missão



inicial e final aos gentios.<sup>237</sup> Jesus é visto por alguns como o anfitrião, já outros consideram que Deus é o anfitrião e outros, por sua vez, consideram que o servo é uma representação de Jesus.<sup>238</sup>

Vale a pena refletirmos acerca do método antes de avançarmos. Como se pode atribuir um significado representativo a alguns aspectos da parábola e não a outros? Nenhuma pessoa razoável identificaria especificamente as três pessoas que rejeitaram o convite, tampouco os elementos contidos nas suas desculpas. Ninguém atribui significado ao pobre, ao coxo, ao cego e ao aleijado; eles são tratados literalmente, ou no mínimo, entendidos como uma representação dos marginalizados da sociedade. Por que, então, os intérpretes sentem que as várias vezes que os servos saem precisam ter um significado representativo? Por outro lado, existe claramente mais de um ponto de contato entre esta parábola e a realidade que ela retrata o que é admitido até por Jílicher.<sup>239</sup> A expectativa de um banquete escatológico, o contexto e a ênfase em que todos estejam preparados exigem que a refeição seja entendida como uma celebração que ocorre no fim dos tempos e, seguramente, a primeira ideia é que o anfitrião daquele jantar seja Deus-Pai ou o Messias. O servo aponta para os enviados de Deus que trazem o convite, mas somente em termos gerais. Tudo o que se precisa na analogia são pessoas que rejeitem e outras às quais o convite seja estendido. A parábola não nos convida à especulação acerca da identificação de outros aspectos.

Em minha opinião, discutir se os três envios se referem à missão a Israel durante a vida de Jesus e a dois esforços missionários no período posterior à Páscoa, sendo que pelo menos um deles seria destinado aos gentios, é uma alegorização impiedosa.<sup>240</sup> Apesar da popularidade desta posição, ela surge a partir de ideias preconcebidas e não a partir do texto. Nada encontrado na narrativa de Lucas chega a fazer qualquer alusão aos gentios.<sup>241</sup> Além disso, a preocupação com o fato da parábola retratar o anfitrião como fazendo o seu convite aos ricos e, somente num segundo momento, estendendo-o aos pobres, como se Deus ou Jesus somente se interessassem pelos pobres e marginalizados depois de serem rejeitados pelos ricos,<sup>242</sup> é uma alegorização e pressupõe que todos os aspectos da analogia precisam refletir a realidade. Esse raciocínio também considera que a cronologia da narrativa corresponda a uma cronologia real, o que não é verdade.<sup>243</sup> A cronologia das parábolas não é uma cronologia de tempo-real. A parábola é uma ilustração parcial da realidade e ela retém



parte desta realidade a fim de transmitir uma mensagem ou mensagens específicas, às vezes, de forma radical. Precisamos deixar que as parábolas revelem a porção da realidade que elas desejam e não as forçarmos a serem uma representação *in toto* de uma teologia sistemática ou de uma certa cronologia.

Certamente Lucas está preocupado com a missão universal, e também se pode suspeitar de uma preocupação universal de Jesus por causa de sua compreensão acerca da tarefa que caberia a Israel.<sup>244</sup> Entretanto, esta parábola não retrata este tipo de preocupação. Os convidados substitutos são explicitamente os pobres e deficientes (cf. 14.13), os marginalizados pela sociedade e não os gentios.<sup>245</sup> Em razão do convívio social que Jesus teve com os publicanos e pecadores (observe em 15.1,2) as ressonâncias entre 14.21 e 7.22 (a descrição feita a João Batista da cura dos cegos e parálíticos e da proclamação feita aos pobres), provavelmente deveríamos pensar de forma mais geral acerca de todos os que responderam de maneira afirmativa ao ministério de Jesus, exatamente as pessoas que os líderes religiosos desprezavam.<sup>246</sup> Com a expressão "pobres, aleijados, cegos e coxos" o método da parábola é brevemente substituído pela realidade. O segundo envio de servos para chamar os convidados substitutos para que enchessem a casa do anfitrião não tem o objetivo de designar os gentios, mas de excluir os convidados originais, como nos mostra 14.24.<sup>247</sup>

Mas será que Jesus está representado na parábola?<sup>248</sup> O versículo mais importante para essa pergunta é o versículo 24, no qual a identidade do narrador é incerta.<sup>249</sup> Será que o anfitrião continuou falando dentro do mundo criado pela história, será que Jesus assumiu aqui a narrativa e juntou a ela uma nota explicativa à parábola, ou será que as duas vozes se mesclam neste ponto? Mas, no mínimo, o anfitrião na história assume o palco e se dirige a todas as pessoas que estão colocadas do lado de fora da história, pois a mudança para o pronome plural "vós" (*hymen*) indica exatamente isso. Consequentemente, o versículo 24 se torna uma advertência pessoal aos ouvintes/leitores. As palavras "porque eu vos digo" soam como uma típica explicação enfática de Jesus. Frequentemente, essa expressão ocorre no fim de uma parábola,<sup>250</sup> mas, às vezes, ela é utilizada por uma pessoa de dentro da parábola,<sup>251</sup> por isso não podemos excluir a possibilidade de que o versículo 24 represente as palavras do anfitrião da parábola. Provavelmente a voz de Jesus e do anfitrião se mesclam neste



ponto e, se assim for, as implicações cristológicas são significativas.<sup>252</sup> O banquete escatológico é a refeição de Jesus e Ele determinará quem dele fará parte e quem ficará de fora. Sem dúvida, é isso que Lucas desejava que os seus leitores compreendessem.

*e. Qual é a mensagem e o significado desta parábola de Jesus, segundo a versão de Lucas?* Esta parábola, da mesma forma que as demais, enfatiza a presença do Reino no ministério de Jesus. Ela se enquadra com a sanção dada por Jesus à presença do Reino ao partilhar refeições com "pecadores"; ela afirma que o banquete escatológico está preparado: "Vinde, que já tudo está preparado" (v. 17). As pessoas deveriam responder de forma entusiasmada, mas, em vez disso, mostraram-se demasiadamente ocupadas com os bens e os afazeres da família e por isso apresentaram suas desculpas para não comparecerem.

A parábola funciona também como um desafio e um alerta. Que tarefa deste mundo poderia ser assim tão importante a ponto de nos afastar da celebração de Deus? Rejeitar o convite é o mesmo que nos excluir do banquete escatológico.<sup>233</sup> A mensagem da parábola se aproxima muito de 13.28,34. Frequentemente, Deus busca reunir as pessoas, mas a sua recusa as deixa de fora, sendo que outras pessoas acabam tomando os seus lugares à mesa. A parábola expressa uma exclusão absoluta, mas ela não opera no mesmo plano que a realidade. As pessoas não precisam permanecer do lado de fora. Os ouvintes da parábola de Jesus, assim como os leitores futuros, são confrontados com um desafio para fazerem uma mudança de rota, para olharem além da superfície e a responderem positivamente à obra de Deus que está sendo executada no ministério de Jesus. Muitos judeus da antiguidade, especialmente aqueles que se consideravam pessoas devotas, consideravam que, por serem os "eleitos de Deus", tomariam parte, automaticamente, no banquete messiânico (ou, no mínimo, seriam vitoriosos e viveriam com Deus) quando o mal fosse vencido.<sup>254</sup> Esta parábola nos adverte contra esse tipo de presunção.<sup>255</sup>

Ela também nos mostra a preocupação de Deus com os marginalizados e o seu desejo de "encher a sua casa," ou seja, de conquistar um povo para si próprio, o que é um tema dominante ao longo dos dois Testamentos.

É difícil determinarmos se o anfitrião é uma representação analógica de Deus-Pai ou de Jesus. Porém, independentemente disso, é justo afirmarmos que Jesus fala da sua própria experiência nesta pa-



rábola.<sup>256</sup> Tudo está preparado em função do que estava acontecendo no seu ministério. Ele recebeu recusas por parte dos supostos eleitos e aceitação por parte dos marginalizados. O versículo 24, independentemente da identificação do anfitrião é de modo cristão significativo. Pelo menos como agente de Deus, Jesus é aquele que entrega o alimento.

4. *Com relação a Mateus*, E. Haenchen comentou que a passagem da parábola em Mateus para a de Lucas é como sair de um labirinto e entrar em um parque.<sup>257</sup> J. Lambrecht sentia tanta inquietação a respeito da parábola a ponto de confessar que sentia vontade de ignorá-la.<sup>258</sup> Isso é compreensível porque, em retaliação pela morte dos seus servos, o rei enviou soldados para destruir os autores do crime e para incendiar a cidade. Depois disso, a ceia continua posta, por essa razão, as pessoas boas e más, foram convidadas dos subúrbios da cidade. Entretanto, uma pessoa que chega como um convidado inesperado teve os pés e as mãos amarradas e foi lançado nas "trevas exteriores" por não trajar as vestes adequadas para a ocasião. Isso não soa como palavras que sairiam dos lábios de Jesus. Portanto, nem todas as parábolas serão como belos parques floridos.

Presumivelmente a parábola de Mateus foi dirigida aos líderes judeus por causa do seu contexto anterior. O termo *autois* em 22.1 poderia significar "sobre eles" (os líderes), mas ela, com maior probabilidade, significa "para eles". O posicionamento que Mateus deu à parábola ilustra e enfatiza a oposição dos líderes religiosos (21.45,46), oposição esta posteriormente evidenciada pelas perguntas confrontadoras que encontramos em 22.15-46. Os fariseus estão no foco, mas não são os únicos opositores.

a. *A parábola de Mateus é autêntica ou se trata, simplesmente, de uma alegorização típica deste autor?* A resposta a essa pergunta pressupõe decisões acerca do grau de correspondência alegórica no relato de Mateus e, mais especificamente, se ele retrata a missão pós-Páscoa e a destruição de Jerusalém. Será que Mateus está apontando para os primeiros e para os últimos profetas ao mencionar os dois envios aos convidados originais e para a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. ao mencionar os soldados que destruiriam os assassinos e incendiariam a cidade? A resposta a essa questão também será a resposta sobre a forma como Mateus enxergava a missão de Jesus.



A nossa preocupação é com o propósito de Jesus nas suas parábolas. Será que Jesus poderia ter contado este tipo de história e, se o fez, o que ela poderia significar? Os eruditos do Novo Testamento parecem tentar proteger Jesus de qualquer tipo de descrição que não gostamos, particularmente de tudo que tenha alguma ligação com o tema do Juízo. Entretanto, qual foi o profeta de Israel que deixou de anunciar uma mensagem de Juízo? — e Jesus certamente veio como Profeta. Além disso, em Mateus 8.11,12; Lucas 13.28,29 Jesus assegura que os filhos do Reino serão lançados fora onde haverá choro e ranger de dentes e outros se sentarão à mesa com os patriarcas, algo muito semelhante à mensagem desta parábola.

Esta parábola é diáfana — é possível enxergar através dela desde o seu princípio e, às vezes, as parábolas são assim, especialmente se a pessoa que a propõe não tem intenção de camuflar o seu propósito. Ezequiel 23.1-49 é um caso clássico de parábola diáfana.<sup>259</sup> Ao longo de 49 versículos o profeta descreve a prostituição de duas mulheres, mas já no versículo 4 as duas mulheres são identificadas como Samaria e Jerusalém. Tamanha objetividade poderia resultar de duas circunstâncias diferentes: o contador teria confrontado os seus opositores, de maneira intencional, com uma acusação grave, ou o contador fala a pessoas que confia a respeito dos seus opositores, na ausência destes. Seja qual for o caso, a realidade retratada domina a história de tal forma que a história mistura as imagens com a realidade. É exatamente isso o que ocorre com Mateus 22.1-14.

A questão é se a realidade retratada poderia vir somente da Igreja ou poderia ter surgido diretamente de Jesus. Em um primeiro momento, e em razão da teoria ser tão amplamente repetida, a parábola se parece mais com a descrição que a Igreja fez da destruição de Jerusalém como vingança pela morte de Cristo. Essa possibilidade existe, mas uma análise mais atida sugere outra coisa. Esta parábola é semelhante à dos Lavradores Maus na descrição do duplo envio dos servos, dos maus tratos que eles receberam — o que nos faz lembrar a receptividade que os profetas também tinham,<sup>260</sup> e da destruição dos agressores. Ao contrário da parábola anterior, entretanto, nesta o filho não desempenha, praticamente, nenhum papel e *não é assassinado*. Será que a Igreja teria apresentado a história desta maneira, especialmente ao vermos que, no caso de Mateus, o filho foi assassinado na parábola anterior? Por que o filho é tão



incidental e continuou vivo se esta for simplesmente uma alegorização de Mateus ou da Igreja Primitiva?<sup>261</sup> Além disso, na descrição que Flávio Josefo faz da destruição de Jerusalém, o Templo é que foi incendiado e não a cidade. Esta parábola não descreve qualquer tipo de punição aos judeus pela morte de Cristo.

Vários estudos já enfatizaram a importância de compreendermos as ênfases políticas implícitas na versão de Mateus. K. Rengstorf argumentou que a linguagem do versículo 7 é um "tema literário já consagrado" para aludir à destruição de uma cidade.<sup>262</sup> Outros estudiosos, especialmente R. Bauckham, defendem que o casamento do filho do rei para o qual os homens de destaque do Reino foram convidados representava um acontecimento festivo da maior importância política. A participação significava uma expressão de lealdade e a recusa era equivalente à insurreição. Neste contexto, as figuras de guerra no versículo 7 fazem sentido e se encaixam à lógica da narrativa apresentada pela história.<sup>263</sup> As implicações políticas não retiram a rispidez da parábola, mas nos ajudam a compreender a forma como a narrativa funciona.

Mas será que Mateus ou a Igreja Primitiva identificariam tão facilmente os exércitos romanos como sendo os soldados de Deus?<sup>264</sup> No Antigo Testamento utiliza as nações pagãs para executar o seu Juízo sobre o seu povo, mas é difícil de aceitarmos que este seja o propósito da parábola. É mais plausível que a parábola utilize a linguagem consagrada pela *história* de Israel — a rejeição dos profetas e a destruição de Jerusalém no ano 586 a.C. — para nos alertar a respeito das consequências da rejeição dos mensageiros de Deus.<sup>265</sup> Este é um típico método profético de operação. O passado de Israel é a lente pela qual a parábola faz uma advertência de urgência e Juízo sobre todos aqueles que se opõem a Deus. Se buscarmos traçar paralelos rígidos e considerarmos que a destruição de Jerusalém está sendo aqui predita, teríamos de concluir que Mateus cria que o evangelho somente deveria ser pregado aos gentios depois do ano 70 d.C.<sup>266</sup> Estes procedimentos certamente são legítimos. Nada é mais necessário do que um aviso aos ouvintes de Jesus baseado em suas próprias histórias.

As tentativas de se identificar os mensageiros especificamente com os profetas ou discípulos geram dificuldades. Se o tema for o convite para a festa escatológica, será que a referência poderia ser aos profetas do Antigo Testamento, ou este convite seria feito somente depois de Jesus inaugurar



o Reino presente?<sup>267</sup> Convencidos da segunda possibilidade, várias pessoas argumentam que os servos enviados nos versículos 3-6 são *mensageiros cristãos*.<sup>268</sup> Mas o que prepara o leitor para compreender isso ou mesmo sugere que esta seja a intenção? Existe alguma referência aos primeiros ou aos últimos profetas do Antigo Testamento, aos missionários cristãos ante e/ou depois da Páscoa ou alguma combinação dessas duas coisas? O texto não nos dá base para qualquer identificação desta espécie e todas as tentativas de se especificar os servos são infrutíferas. A única mensagem importante é que os convidados, os que são aparentemente eleitos, recusaram-se repetidas vezes a vir e se rebelaram contra o rei/Deus.

A única coisa nos versículos 2-10, ao sugerir que a parábola se refere ao ministério de Jesus — salvo a breve menção ao filho, se é que ela também sugere — é a ênfase no fato de que "tudo está preparado". Não existem alusões aos gentios ou aos apóstolos, nem a vários aspectos da missão cristã.<sup>269</sup> Se for deixada no contexto dos ensinamentos do próprio Jesus, esta história é uma advertência a respeito do perigo da presunção da eleição e de ignorar a crise do Reino presente no seu ministério.<sup>270</sup> A história trata do desastre de se declinar a um convite crucial e proporciona uma analogia à falha em se responder ao convite lançado pelo Reino de Deus.

Uma das maiores dificuldades da parábola é a sua desatenção à sequência. Uma expedição militar acontece enquanto o banquete continua servido ou, talvez, o rei meramente enviou o seu exército e deu sequência à festa. A parábola se concentra no fato de tudo estar preparado e — da mesma forma que as demais parábolas desta categoria — na presença do Reino.<sup>271</sup> Contudo, ao mesmo tempo, os versículos 11-13 se concentram no Juízo Final. É importante avaliarmos o comentário de G. R. Beasley-Murray no qual ele conclui que esta parábola é uma daquelas expressões nas quais as distinções de tempo parecem descabidas.<sup>272</sup> As parábolas são ilustrações da realidade, e não histórias, mesmo que elas se valham de circunstâncias históricas. O Reino é como um banquete preparado e, declinar ao convite para dele fazer parte, é o mesmo que enfrentar o Juízo. Contudo, de forma bastante semelhante ao que ocorre na parábola da Rede (13.47-50), o Reino é um processo de coleta ou reunião, seguido de um julgamento. Observe a forma como 22.10 prepara o cenário para o Juízo ao afirmar que os servos reuniram tanto os bons quanto os maus, o que, em 5.45, é uma referência à humanidade como um todo. Não



considero que Mateus esteja se referindo à natureza mista da Igreja.<sup>273</sup> Ele descreve, de forma consistente, o Reino como um processo de reunião, que será seguido por uma separação no dia do Juízo (13.30, 41-43, 47-50; 25.31-33).

A parábola de Mateus é mais contundente do que a de Lucas no seu confronto com os líderes religiosos. Ela não é tão cristologicamente sugestiva quanto o relato de Lucas, mas apresenta a mesma mensagem a respeito da presença do Reino e da presunção de eleição mostrada por Lucas. O relato de Mateus faz mais sentido se for proveniente de Jesus do que da Igreja.<sup>274</sup>

*b. Como as duas partes do relato de Mateus se encaixam, se é que se encaixam?* Para mim a pergunta mais difícil, diante da qual permaneço ambivalente, é se 22.11-14 pertencia mesmo, originalmente, a esta parábola. Se ficarmos impressionados com os paralelos feitos com Sofonias 1.7-18 e o Juízo perpetrado às pessoas que trajavam roupas estranhas no Dia do Senhor, o argumento a favor da unidade dos versículos 2-13 é simples,<sup>275</sup> entretanto, essas conexões são demasiadamente tênues para inspirar confiança. A favor da hipótese dos versículos 11-14 terem sido originalmente uma outra parábola que foi juntada à Grande Ceia estão o uso do plural "parábolas" em 22.1, a troca de *douloi* nos versículos 3-10 para *diakonois* no versículo 13, e o fato do versículo 10 parecer-se com uma conclusão da parábola.<sup>276</sup> Mateus certamente tinha a liberdade de reunir estas duas partes se ele julgasse necessário. Poderíamos argumentar a favor da existência de duas parábolas independentes pelo fato de elas apresentarem dois temas importantes acerca do Reino: ele é como um banquete que alguns se recusam a vir e, portanto, mostram-se indignos para ele e; ele é como um processo de reunião seguido de um julgamento. Entretanto, outras parábolas apresentam um duplo movimento. A parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32) é um exemplo óbvio e *douloi* poderia ser substituído por *diakonois* pelo fato do segundo vocábulo ser o mais apropriado para se referir às pessoas que aguardam à mesa. Apesar de não haver me decidido, estou propenso a pensar que os versículos 2-13 deveriam ser tomados como um todo. Como uma unidade, estes versículos falam dos mesmos assuntos tratados em Mateus 8.11,12; Lucas 13.28,29: pessoas não aguardadas vieram ao banquete messiânico ao passo que os "filhos do Reino" foram lançados nas "trevas exteriores". Um problema com este ponto de vista, entretanto, é que em 22.11-13 somente uma pessoa



é julgada de forma tão severa. O homem aparentemente deve ser visto como um representante, mas isso não fica claro.

Independentemente da origem dos versículos 11-13, a razão por que Mateus os incluiu está clara. O fato de tanto os maus quanto os bons serem "reunidos" (cf. 13.30,47) leva à expectativa de que eles haverão ser separados. Mais do que os outros Evangelhos, Mateus nos faz lembrar aos seus leitores de forma consistente de que a graça ilimitada do Reino sempre traz consigo exigências ilimitadas. A ênfase está na resposta obediente e numa consciência a respeito da realidade do Juízo. Aqui o plano narrativo da história é novamente quebrado pela realidade que está sendo reproduzida. O castigo não é mais terreno, tal como a destruição das cidades, mas passa a ser o Juízo Final do apocalipse.

O fato de se esperar que o homem devesse estar usando trajes apropriados para um casamento continua a ser incômodo. Aparentemente, tudo o que se esperava dele era que a sua roupa estivesse limpa.<sup>277</sup> Comparecer com as roupas sujas significava uma afronta ao rei e um desprezo ao banquete por ele oferecido.<sup>278</sup> Apesar de essa ideia continuar em voga,<sup>279</sup> não há base suficiente para se pensar que as roupas eram providas para os convidados nas festas.<sup>280</sup> Não deveríamos importar ideias das parábolas de Lucas; a parábola de Mateus não diz que os pobres foram convidados ou que as pessoas vieram diretamente das ruas. A parábola pressupõe que o homem tenha tido tempo para vir vestido de forma apropriada. As tentativas de se identificar as tais "roupas impróprias" normalmente se concentraram nas boas obras (vide Ap 19.8), no arrependimento, na salvação (com base em Is 61.10), no amor ou, de forma mais geral, nas vestes escatológicas que os justos receberão na era que se iniciará.<sup>281</sup> Uma identificação precisa é tanto impossível quanto inapropriada. O importante é entendermos que aquele homem não se preparou para vestir algo apropriado para a festa na qual decidiu participar. Se ele é simplesmente um representante, ele é um reflexo de todos os ímpios que não se prepararam para o Juízo de Deus.<sup>282</sup> A parábola, portanto, nas suas duas partes apresenta três temas importantes: a recusa dos líderes religiosos, a reunião promovida pelo Reino e a separação que ocorrerá no Juízo. Esses temas estão presentes tanto em outras parábolas quanto em outras partes do Novo Testamento.

*c. O provérbio no v. 14 pertence à parábola, e qual seria o seu propósito?*  
O provérbio não é parte integrante da parábola, e é provavelmente, uma



frase de conclusão que Mateus agregou ao seu relato. A intenção dele ao dizer "muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos" é aparentemente comunicar que "todos são chamados, mas nem todos são escolhidos".<sup>283</sup> Às vezes se questiona que este adágio não compartilha do mesmo espírito da parábola, mas ele resume bem os versículos 2-10.<sup>284</sup> Muitos (todos) foram convidados, mas nem todos se mostraram como sendo eleitos. O provérbio demonstra tanto a graça divina quanto a responsabilidade humana.

5. Retornando a uma última pergunta que diz respeito a estas duas parábolas: *será que algum dos relatos tem tom antissemita, e será que algum deles sugere que Israel foi rejeitado por Deus?* Se as parábolas forem dirigidas aos líderes religiosos, se elas forem uma acusação profética e se descrevem os outros judeus — e não os gentios — entre os convidados substitutos, nenhuma das duas pode ser considerada antissemita e, seguramente, nenhuma delas sugere que Deus tenha rejeitado Israel. Nos dois relatos resta pouca esperança para aqueles que declinaram ao convite, mas ambos pressupõem que outras pessoas, outros judeus, haverão de aceitar o convite. A tendência tanto dos eruditos quanto dos pastores de interpretar estas parábolas como uma representação da rejeição de Deus a Israel ou da sua substituição pela Igreja precisa ser rejeitada. O problema do antissemitismo precisa ser enfrentado em outras passagens, mas ele não deve ser lançado sobre estas duas.

### ***Adaptação da Parábola***

O Reino continua sendo semelhante a um banquete. O convite ainda pode ser externado porque tudo continua preparado e as pessoas podem chegar e se alegrar na festa que está acontecendo. A Ceia do Senhor é exatamente o prenúncio desta celebração. O Reino continua sendo — e será — como um banquete no qual as pessoas que, supostamente, deveriam participar estavam demasiadamente ocupadas para poder tomar parte e outras, as quais não se esperava que viriam, acabam chegando e se alegrando na festa. Os convidados esperados estão ausentes, e os não-esperados estão presentes. Este é um tema desconfortavelmente recorrente nos ensinamentos de Jesus (Mt 7.21-23; Lc 13.25-27; Mt 8.11-12; Lc 13.28-30; Mt 11.25; Lc 10.21; Mt 21.28-32, 43; 25.1-12, 31-46). Ninguém deveria estar seguro da participação neste banquete



messiânico. Infelizmente, muitas pessoas estão seguras disso: elas tomaram uma decisão, pertencem ao grupo certo, têm a educação correta, já participaram em vários cultos e de várias iniciativas de caridade e, por isso, agora podem dar sequência às suas vidas. A proclamação do Reino não é a afirmação das pessoas, tampouco o Reino representa o nosso ativismo ou muitos dos valores que pressupomos. *A proclamação do Reino é um desafio para respondermos positivamente ao convite de Deus.* Estas parábolas não deixam claro a forma que esta resposta deve assumir. Mateus 22.11-14 reforça a expectativa moral e as parábolas anteriores enfatizam a necessidade de se produzir fruto. Em Lucas os versículos que se seguem à parábola (14.25-33) apontam para as exigências do discipulado.

As duas parábolas ensinam que não podemos possuir o Reino nos nossos próprios termos. O convite da graça traz consigo exigências. O que está em jogo é a questão da identidade da pessoa. Não basta vestirmos a grife certa ("a grife dos convidados"); mas o Reino precisa moldar a nossa identidade de forma que tenhamos um conjunto completamente novo de interesses. O alerta de Lucas precisa ser ouvido: os maiores obstáculos ao discipulado são os nossos bens e a família, mas temos aqui também as maiores oportunidades *para o* discipulado.

Outra ênfase da parábola é o senso de alegria e urgência que faz parte do Reino. O testemunho da Igreja deve ser caracterizado pela alegria ao convidarmos as pessoas para o banquete que Deus preparou, um banquete que é tanto presente quanto futuro. A alegria tem sido suprimida há tanto tempo que as pessoas perderam os referenciais da presença do Reino.

É possível que a chave para nos apropriarmos da mensagem desta parábola seja uma compreensão cristã do tempo. Nós não enfrentamos a crise que os contemporâneos de Jesus enfrentaram quando o convite para o Reino lhes foi feito. Mas se o Reino estava presente no seu ministério e continua presente por intermédio da obra do Espírito Santo, estamos, de fato, vivenciando uma crise semelhante no que diz respeito ao Reino e, além disso, a vida se apresenta para nós com as suas próprias urgências. Não recai sobre nós a responsabilidade de apresentar este convite junto com o anúncio de que tudo está preparado? Será que a alegria da celebração do Reino não deveria estar tão evidente nas nossas vidas a ponto do convite se tornar atraente? Não precisamos estar suficientemente alertas para saber que as pessoas que pensam que estarão presentes no banquete do Reino — inclusive



nós mesmos — poderão não estar e deveriam ser alertadas a respeito da sua presunção e das preocupações erradas? Também não deveríamos estar suficientemente alertas para saber que o convite feito aos marginalizados, àqueles que normalmente deixaríamos de lado, é essencial? Ao descobrirmos, por intermédio das outras parábolas que, apesar do Reino vir com graça ilimitada, ele também traz consigo responsabilidades ilimitadas e esses temas também ecoam nos relatos desta parábola, tanto em Mateus quanto em Lucas. O convite para participarmos à mesa de Deus é feito por pura graça, no entanto, esta graça não é barata. Esta parábola não tem por tema a missão, mas serve de base para a reflexão sobre ela.

Existe uma urgência, especialmente no que diz respeito ao testemunho e à pregação cristã. Os pastores, às vezes, proclamam a mensagem sem nenhum senso de urgência e, quando isso acontece, as pessoas não se veem motivadas a lhes dar ouvidos. Alguma coisa no Reino traz consigo este senso de urgência para a nossa vida e para a atividade futura de Deus.

Em função do abuso da afirmação "sai pelos caminhos e atalhos e força-os a entrar" (Lc 14.23)<sup>285</sup> cometido pela Igreja na sua história, precisamos nos certificar de que não haja mais nenhum tipo de mal-entendido a esse respeito. Essa declaração de forma alguma se refere ao uso de força física; a ênfase do texto está na urgência do convite.

Finalmente, precisamos refletir acerca do Juízo. Este tema aparece repetidas vezes nos ensinamentos de Jesus e sempre gera em nós um certo desconforto. Será que Deus não poderia simplesmente ser um Deus "legal" e não fazer uma prestação de contas com as pessoas? Já falamos do Juízo anteriormente e voltaremos a abordar este tema adiante. Neste ponto, passo a responder uma pergunta proposta por U. Luz: "Será que o conceito de Juízo nega o poder da promessa da salvação?"<sup>286</sup> Sem o conceito de Juízo, a salvação se torna algo completamente desnecessário, e qualquer tipo de urgência a respeito da vida e da sua importância, a respeito da justiça ou mesmo a respeito de Deus, será no mínimo grandemente diluído caso não seja completamente perdido. A graça somente é graça se gerar frutos e o significado da vida depende da prestação de contas que faremos desta nossa vida. Podemos até não gostar do Juízo, mas ele é uma mensagem central e necessária em ambos os Testamentos e especialmente no ensino de Jesus.



## *Leituras Complementares*

- Kenneth Ewing Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, sua Cultura e seu Estilo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 88-113.
- Paul H. Ballard, "Reasons for Refusing the Great Supper" {Razões para a Rejeição da Grande Ceia}, JTS 23 (1972): pp. 341-350.
- Francis W. Beare, "The Parable of the Guests at the Banquet: A Sketch of the History of Its Interpretation" [A Parábola dos Convidados para o Banquete: Um Esboço da História da sua Interpretação] in *The Joy of Study* [A Alegria do Estudo], ed. S. E. Johnson (Nova York: Macmillan, 1951), pp. 1-14.
- Willi Braun, *Peasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festasea Retórica Social em Lucas 14], (SNTSMS 85; Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético do Evangelho Segundo Mateus] (3 vols.: ICC; Edimburgh: T & T Clark, 1988-97), 3.193-209.
- J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia] in *Law in the New Testament* [A Lei e o Novo Testamento] (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970), pp. 126-155.
- Peter Dschulnigg, "Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert," TS 45 (1989): pp. 335-351.
- Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* [A Linguagem, a Hermenêutica e a Palavra de Deus] (Nova York: Harper & Row, 1966) pp. 163-198.
- Eugene E. Lemcio, "The Parables of the Great Supper and the Wedding Feast: History, Redaction, and Canon" [As Parábolas da Grande Ceia e a das Bodas: História, Redação e Canon], HBT 8(1986): pp. 1-26.
- Humphrey Palmer, "Just Married, Cannot Come" [Recém-casados Não Podem Vir], Nov 18 (1976): pp. 241-257.



J. A. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable" [A Ética da Eleição na Parábola do Grande Banquete de Lucas}, in *Essays in Old Testament Ethics* [Ensaaios sobre a Ética do Antigo Testamento}, ed. James L. Crenshaw e John T. Willis (Nova York: Ktav, 1974), pp. 245-271.

Klyne Snodgrass, "Common Life with Jesus: The Parable of the Banquet in Luke 14:16-24 " [A Vida Comum com Jesus: A Parábola do Banquete em Lucas 14.16-24], in *Common Life in the Early Church: Essays Honoring Graydon F. Snyder* [A Vida Comum da Igreja Primitiva: Ensaaios em Honra de Graydon F. Snyder], ed. Julian V Hills (Valley Forge: Trinity, 1998), pp. 186-201.

Anton Vögtle, *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom grossen Gastmahl* (Lukas 14,16b-24; Matthäus 22,2-14) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996).

\* \* \*

Todas as cinco parábolas desta seção tratam da falha em se produzir ou em se responder de forma apropriada. Na verdade, a maioria das parábolas de Jesus guarda algum tipo de relação com a resposta das pessoas. Com estas e outras parábolas, Jesus instigou Israel a uma mudança de rota, a fim de que o povo agisse a altura do seu chamado por parte de Deus e tomasse parte naquilo que Deus estava fazendo naquele momento, segundo as evidências apresentadas pelas obras do próprio Jesus.

Nenhuma destas parábolas seria considerada antissemita, seguramente não na sua forma contada pela boca de Jesus, mas também não na versão consagrada pelos evangelistas. O antissemitismo — ou aversão a outros grupos étnicos ou raciais — não tem lugar na vida de um cristão. As Boas Novas trazidas por Jesus são boas-novas, em primeiro lugar para, e sobre, Israel e estão relacionadas à fidelidade de Deus às promessas que Ele mesmo fez a Israel. Estas parábolas apresentam uma crítica profética a respeito de Israel, mas isso somente ocorre porque Deus se importa com o seu povo. Das cinco parábolas, somente a da Figueira se dirige à nação como um todo. Três delas (a dos Dois Filhos, a dos Lavradores Maus e a da Grande Ceia) são especificamente dirigidas aos líderes de Israel. A parábola



das Bodas de Lucas é menos específica, mas continua sendo dirigida a um segmento da nação. Obviamente, outros ouvintes também deveriam aplicar estas parábolas a eles mesmos, mas a intenção era denunciar o caminho pelo qual os líderes estavam levando o povo. As advertências a Israel e as descrições da sua falha se constituem em graves alertas para a Igreja e continuam tão relevantes para os cristãos da atualidade, especialmente os líderes, quanto foram para os judeus da antiguidade.



# Parábolas sobre Discipulado

De certa forma, qualquer parábola poderia ser inserida neste capítulo, pois todas, em certo nível, tratam do discipulado. O objetivo dos Evangelhos era formar e capacitar discípulos bem como, especialmente no caso de Mateus, capacitá-los a formar outros discípulos. Portanto, não é surpresa que as parábolas tenham a mesma função. Ao mesmo tempo, algumas parábolas definem e direcionam o discipulado de forma tão particular que merecem ser tratadas em conjunto como especificamente apropriadas para figurar neste capítulo. Coloquei nesta categoria de parábolas a dos Dois Fundamentos, a do Bom Samaritano e a dos Trabalhadores da Vinha, bem como as parábolas gêmeas do Construtor de uma Torre e do Rei rumo à Guerra.

## **Os Dois ALICERCES** (Mt 7.24-27; Lc 6.47-49)

### ***Classificação da Parábola***

Esta *é* uma similitude dupla de antítese que transmite a sua mensagem por intermédio do contraste entre dois homens e os seus esforços na construção de uma casa. Retoricamente falando, este formato é chamado de "síncrise," uma comparação entre opostos por meio de uma justaposição. Parábolas gêmeas como a do Tesouro e da Pérola podem figurar sozi-



nhãs, porém as parábolas de antítese tal como esta exigem a presença das duas partes para que possam comunicar efetivamente sua mensagem.<sup>1</sup>

### *Questões que Exigem Atenção*

1. Essa parábola é de Jesus?
2. Se ela for autêntica, qual dos relatos estaria mais próximo da versão de Jesus: o de Mateus ou o de Lucas?
3. Qual é o ensino desta parábola? Ela nos fala sobre como obter êxito ao lidarmos com as dificuldades da vida ou sobre a segurança no Juízo escatológico? Ou estaria ela tratando de algo menos óbvio como o Templo ou o papel de Pedro e de Paulo?
4. Será que o ensino desta parábola se encaixa com a Teologia cristã da salvação?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

#### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Deuteronômio 28 (bênçãos e maldições determinadas pela obediência ou desobediência); Provérbios 10.25; 12.7; 14.11; Ezequiel 13.10-16; 33.30-32.
- Novo Testamento: Mateus 5.16-20,48; 12.50; Marcos 3.35; Lucas 8.21; Mateus 25.1-13; Lucas 11.28; João 12.47-50; Romanos 2.6-13; Tiago 1.22-25; 1 João 3.17,18.

#### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> *Ahiqar* 168 (75): "{A cidade] dos ímpios será varrida nos dias da tempestade e os seus portões cairão em ruína..."
- Sir 22.16-18: "Uma viga de madeira firmemente fixada a uma edificação não se solta com um terremoto; assim também a mente firmemente determinada depois de uma reflexão não temerá uma crise,.. As cercas colocadas em lugares altos não resistirão ao vento; assim como uma mente tímida com a determinação de um tolo não permanecerá firme diante dos diversos temores".



- 1QH 14.22-32: "Tornei-me como um navegante em um navio que enfrenta um mar revolto: as ondas e as suas arrebentações bramem sobre mim... As profundezas trovejam diante do meu suspiro, a minh<sup>J</sup> alma se aproxima das portas da morte. Tornei-me como a pessoa que adentra uma cidade fortificada e encontra abrigo na alta muralha até a salvação. Deus meu, apoio-me na tua verdade, pois Tu colocas o meu alicerce sobre a rocha e firmas as vigas no tamanho correto e a tua linha de prumo testou as pedras para a edificação de uma fortaleza que não se abalará. Todos que nela entrarem não haverão de vacilar, pois o estrangeiro nela não penetrará, as suas portas são reforçadas com barras firmes e inquebráveis e não permitem a entrada... Então a espada de Deus haverá de ser desembainhada na era do Juízo e todos os filhos da sua verdade se levantarão para destruir os filhos da impiedade, e todos os filhos da culpa serão eliminados". Vide também 1QH 15.4, 8,9.
- Fílon, *Praem* 79-84: "Se... guardardes os mandamentos divinos... e não somente os ouvir, mas cumprir-lhes por meio da tua vida e da tua conduta, o primeiro favor que terás será a vitória sobre os teus inimigos... Pois, se as tuas palavras corresponderem aos teus pensamentos e as tuas intenções e se as tuas ações corresponderem as tuas palavras... a felicidade reinará... Agora, enquanto os mandamentos das leis estiverem somente nos nossos lábios, a sua aceitação da nossa parte será pequena ou nula, porém quando juntarmos as obras às nossas palavras... e estas puderem ser vistas na conduta integral das nossas vidas, os mandamentos serão como algo que nos traz da profundidade da escuridão para a luz..."

### *Escritos Greco-Romanos*

- Epíteto, *Diatr*, 2.15.8-10 fala que as decisões necessitam ser muito bem alicerçadas, ao passo que um alicerce frágil e em desintegração leva a edificação a um súbito colapso.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- Justino, *Iª Apologia* 16: "Que as pessoas que não sejam encontradas levando uma vida digna do seu ensino sejam consideradas



não-cristãos, mesmo que professem com o lábio os preceitos de Cristo, pois os salvos não serão aqueles que falam com a boca, mas aqueles que praticam a fé, segundo a sua palavra: 'Nem todo aquele que me diz Senhor, Senhor entrará no Reino dos céus, mas somente aquele que faz a vontade do meu Pai que está no céu'... E com relação àqueles que não seguem estes ensinamentos e são cristãos somente de nome, exigimos que todos estes sejam por vós punidos".

- 2 *Clem* 3.4-4.3: "Mas como confessaremos o seu nome? Ao fazermos o que ele nos diz e ao respeitarmos os seus mandamentos e ao lhe honrar não somente de boca, mas de todo o nosso coração e de toda a nossa mente... Portanto, irmãos, confessemos-lo com as nossas ações..."

#### *Escritos Judaicos Posteriores*

- m. 'Abot 1.17: "Simeão, o seu filho, declarou: ... não é a exposição da Lei o que mais importa, mas o seu cumprimento; e aquele que multiplica as palavras acaba gerando pecado". Vide também *'Abot de Rabbi Nathan* 22.
- m. 'Abot 3.18: "Ele {R. Eleazar b. Azariah} costumava dizer: 'Aquele cuja sabedoria é mais abundante do que suas obras, com o que poderíamos comparar? A uma árvore cujos ramos são abundantes, mas que tem raízes frágeis; vem o vento e a arranca e a tomba, como está escrito: Ele será como a tamareira no deserto e não perceberá quando o bem lhe chegar; mas habitará nos lugares ressecados do deserto. Mas aquele cujas obras excedem a sua sabedoria, com o que poderíamos comparar? A uma árvore cujos ramos são poucos, mas cuja raiz é firme; de forma que mesmo que todos os ventos do mundo viessem e soprassem contra ela, não poderia ser movida do seu lugar, como está escrito: *Ele será como a árvore plantada junto das águas que espalha as suas raízes pelo regato e não temerá a chegada do calor; pois as suas folhas continuarão verdes; e não se preocupará no ano da estiagem, tampouco deixará de dar o seu fruto*'. Vide também *'Abot de Rabbi Nathan* 22 em ordem inversa, que se refere a uma pessoa muito instruída na Torá.



- y. *Yoma* 5.2, como parte da oração do Sumo Sacerdote no Dia da Expição: "E pelas pessoas que moram na planície de Sarom [onde os pobres construíam casas de chão batido] ele fazia esta oração: "Que te seja agradável, ó Senhor, que as nossas casas não se transformem em nossos sepulcros".
- *'Abot de Rabbi Nathan* 22 e 24 apresentam vários adágios enfatizando que as boas obras e o estudo da Torá são ambos necessários e o 24 utiliza quatro parábolas para transmitir a sua mensagem. A mais significativa é a 24.1: "Eliseu b. Abuyah diz: A quem poderíamos comparar a pessoa que estudou muito a Torá e faz boas obras? A uma pessoa que constrói primeiro com pedras e depois com tijolos: mesmo que a água venha em abundância e se reúna ao lado da sua família, ela não os desaloja. Mas aquele que muito estudou a Torá e não faz boas obras, a quem poderíamos comparar? A uma pessoa que construiu primeiro com tijolos e depois com pedras: mesmo uma pequena quantidade desabriga imediatamente esta família". Cf. *Pesiqta de Rab Kahana* 27.9.

## ***Comparação dos Relatos***

Mateus e Lucas posicionam esta parábola no final do Sermão do Monte/da Montanha e nos dois evangelistas ela tem a mesma função: reforçar o significado do ensino transmitido por Jesus no sermão e instigar o povo à obediência — às suas palavras por meio da ênfase na segurança oriunda da obediência e da destruição que é gerada pela desobediência. Sem dúvida, Mateus e Lucas registram a mesma parábola, mas as diferenças nos seus relatos são suficientes para sugerir a alguns que os evangelistas devem ter se servido de versões diferentes da parábola.<sup>2</sup> Isso provavelmente não foi necessário, já que as diferenças são insignificantes e poderiam facilmente ser fruto da edição do texto feita pelo evangelista. Embora algumas pessoas considerem que Lucas preserva a versão mais antiga,<sup>3</sup> a maioria corretamente considera que o paralelismo de Mateus e a sua descrição mais palestina das condições climáticas indicam que a sua versão é anterior.<sup>4</sup> Lucas tanto remodelou o texto quanto aparentemente, acomodou-o ao seu público não palestino. Mateus é frequentemente visto como o responsável pelas designações "prudente" e "tolo,"



só que elas também poderiam ser atribuídas sem qualquer problema ao próprio Jesus.<sup>5</sup>

| Mateus 7 |                                                                                                           | Lucas 6 |                                                                                                                                                                           |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|          |                                                                                                           | v. 47   | Acrescenta "que vem a mim" <sup>6</sup>                                                                                                                                   |
| v. 24    | Verbos no tempo presente: "escuta/" "pratica"                                                             |         | Verbos no tempo presente: "vem," "ouve," "observa"                                                                                                                        |
|          | Acrescenta "estas" à expressão "minhas palavras"                                                          |         |                                                                                                                                                                           |
|          | "assemelhá-lo-ei ao ( <i>homoiothesetai</i> )"                                                            |         | "eu vos mostrarei a quem é semelhante ( <i>estin homoios</i> )"                                                                                                           |
|          | Acrescenta "ao homem prudente ( <i>phronimos</i> )"                                                       |         |                                                                                                                                                                           |
|          | Verbo no tempo aoristo: "que edificou a sua casa"                                                         | v. 48   | Verbo no particípio presente no grego: "que edificando uma casa"                                                                                                          |
|          |                                                                                                           |         | Acrescenta "e cavou, e abriu bem fundo, e pôs os alicerces"                                                                                                               |
| v. 25    | Descreve a chuva, os rios e os ventos em detalhes e diz que a casa não caiu por estar alicerçada na rocha |         | Simplesmente diz que a enchente veio e a corrente bateu com ímpeto naquela casa, mas acrescenta que a corrente não a pôde abalar porque ela estava fundada sobre a rocha. |



|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |       |                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| v. 26 | Muda o tempo verbal para o particípio presente no grego ("ouvindo... e não cumprindo"); os versículos 26,27 formam um paralelo exato com os versículos 24,25 salvo pelas mudanças para "insensato" e "areia" e uma palavra diferente para "combateram" (Almeida) ( <i>prosekopsan</i> em vez de <i>prosepesan</i> ) | v. 49 | Muda o tempo verbal para particípios aoristo ("tendo ouvido... e não tendo praticado... tendo edificado"), é mais breve, e diz que a casa foi construída sobre a terra sem alicerces; <i>proserexen</i> é usado aqui e no versículo 48 para se referir ao rio que atinge a casa. |
|       | <i>p tosis</i> é utilizado para se referir à "queda" da casa.                                                                                                                                                                                                                                                       |       | <i>rhegma</i> é utilizado para se referir à "ruína" da casa                                                                                                                                                                                                                      |

Mateus se concentra em dois locais diferentes para as casas e na descrição das condições climáticas, ao passo que Lucas se concentra em dois processos diferentes de construção e na descrição de se cavar com profundidade. O tempo futuro de Mateus "assemelhá-lo-ei" indica de forma mais clara o Juízo escatológico.<sup>7</sup> Como a parábola funciona, essencialmente, da mesma forma no relato dos dois evangelistas, as diferenças não devem ser supervalorizadas.

*Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

Esta parábola segue os moldes dos contrastes veterotestamentários entre bênção e maldição (como ocorre em Deuteronômio 28 e Levítico 26) e com os contrastes entre justos/prudentes e ímpios/tolos (como nos Salmos 1 e 37; Provérbios 13.6). Ela também se encaixa no padrão dos escritos exortativos que terminam com um contraste marcante o qual tem por objetivo levar as pessoas à obediência (Dt 30.1-20; Js 24.14-24; *1 En* 108; *Testamento de Moisés* 12.10-13).

Os contrastes dominam o Sermão do Monte/da Montanha, especialmente em Mateus (alguns deles Lucas registra, outros ele omite e outros, ainda, ele posicionou em outras partes do seu relato). Eles incluem o jeito correto e o incorreto de dar esmolas, de orar e de jejuar (Mt 6.1-18), o tesouro desejável



e o não-desejável (6.19-21), os olhos sinceros e os malignos (6.22,23), Deus e o dinheiro (6.24), a ansiedade e a busca pelo Reino (6.25-34), a porta larga e a estreita (7.13,14), as árvores boas e as más (7.15-20; Lc 6.43,44) e os dois alicerces (7.24-27; Lc 6.47-49). Estes contrastes, junto com os seus paralelos no Antigo Testamento e no mundo judeu levavam, em última instância, ao ensino dos "dois caminhos" encontrado no *Didaquê* 1-6.

Quatro dos discursos contidos em Mateus (ou cinco, dependendo de como encaramos a passagem de 13.51,52) terminam com uma ênfase no juízo, todos à exceção de um, por meio de uma parábola (7.24-27; 13.37-50C-52]; 18.23-35; 25.31-46; mas não 10.40-42).

Observe a ênfase no "fazer" que encontramos no Sermão do Monte/Montanha (especialmente Mt 5.19,20; 7.12), a similaridade desta parábola com a dos Dois Filhos (21.28-32) e a queixa de que os fariseus "falam mas não fazem" (23.3).

A mudança dos tempos verbais nas duas versões também são dignas de nota, entretanto, o significado destas mudanças precisa ser minuciosamente ponderado. Mateus não faz nenhuma mudança significativa na descrição das duas pessoas que edificaram a sua casa. O particípio presente (no grego) utilizado por Lucas em 6.47,48, com toda probabilidade, aponta para a continuidade do processo de discipulado, ao passo que os aoristos no versículo 49 contemplam a falha do homem como algo que já havia ocorrido.<sup>8</sup>

*Phronimos* ("sábio" ou "prudente") também aparece nas Parábolas do Servo Fiel ou Infiel, das Dez Virgens e na do Mordomo Infiel.

A linguagem das tempestades e das enchentes é, geralmente, utilizada como uma metáfora para a destruição e, de maneira especial, para se referir ao Juízo divino. Com exemplos temos (2 Sm 5.20; Jó 22.16; SI 69.2,15; 88.7; 124.1-5; Is 8.7,8; 28,2,13-22; 30.30; Ez 13.10-16; 38.22; Na 1.7-8; *Sabedoria* 5.22; Sir 40.13; 1 QH 11.13-20, 27-41). Estas imagens são utilizadas, de maneira mais específica, para descrever o final dos tempos em (1 QH 14.21-38; Ap 8.5; 11.19; 16.18; *Sib. Or.* 3.685-95; 5.375-80; 2 *Bar.* 53.3-12).

## ***Informações Culturais***

As alegorias sobre as "edificações" e os "alicerces" são metáforas modelo em relação ao aprendizado e em outras atividades humanas (e divinas). Além das fontes primárias acima mencionadas, consulte tam-



bém (2 Sm 7.13; SI 89.14; Jr 22.13,14 (que se refere à construção de uma casa tanto de forma metafórica quanto literal); 42.10; Mq 3.10; Hc 2.12; Mt 16.18; Mc 14.58; Rm 15.20; 1 Co 3.10,11; 8.1; 14.4; Cl 1.23), para citar apenas poucos casos.<sup>9</sup>

Algumas casas eram construídas com pedras, especialmente nos lugares onde as pedras eram abundantes. As escavações indicam que as casas normalmente tinham um ou dois andares feitos de alvenaria bruta com alicerces encravados na rocha. A maioria das casas tinha, pelo menos, uma ou duas camadas de pedra na sua base mesmo quando tijolos de barro eram utilizados nas camadas superiores. As pedras eram menos acessíveis no Vale de Sarom e lá os pobres construíam casas com barro e lama (chão batido).<sup>10</sup> A areia existe em torno do mar da Galileia e, especialmente, ao longo da costa do Mediterrâneo, mas também pode ser encontrada em diversos locais das regiões interioranas.<sup>11</sup>

A força destruidora da água, das cheias e dos *tsunamis* também é bem conhecida em todas as sociedades. Até mesmo em regiões áridas, a chuva torrencial pode causar enxurradas que descem as montanhas e os morros e varrem tudo o que estiver no seu caminho, e é isso o que ocorre na Palestina. Lá a estação das chuvas se estende de meados de outubro até março, com predominância de chuvas em janeiro. Jerusalém e Londres recebem, cada uma, cerca de 56 centímetros de chuva por ano, mas enquanto Londres apresenta chuva em 300 dias no ano, Jerusalém apresenta somente 50. A grande intensidade da precipitação pluvial causa deslizamentos e enchentes.<sup>12</sup> Lucas parece pensar de forma mais geral em uma enchente em um rio, como resultado de uma tempestade.

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

Tanto em Mateus quanto em Lucas esta é a primeira parábola. O seu propósito é claro e objetivo, e isso parece tão claro que as obras sobre as parábolas geralmente nem chegam a levá-la em consideração.<sup>13</sup> Praticamente todos os intérpretes se concentram no tema de fazer e obedecer à vontade de Deus. Existem vários subníveis da mensagem sugeridos pela parábola dentro desta perspectiva, os quais serão detalhados abaixo.



## *A Resolução das Questões*

1. *Esta parábola tem sua origem em Jesus ?* Por mais estranho que pareça, algumas pessoas rejeitam a autenticidade desta parábola. O "Seminário de Jesus" considera que a origem desta parábola é o documento Q, no entanto, imprime as duas versões em tinta preta pelo fato da "imagem dos dois alicerces pertencerem à sabedoria comum dos israelitas, judeus e dos rabinos" e porque o "Juízo Final... não é característico de Jesus".<sup>14</sup> Nenhuma destas afirmações merece ser levada em consideração no sentido de abalar a autenticidade da parábola. A hipótese de que *todos* os adágios deixados por Jesus eram chocantes, subversivos e contrários à sua cultura é um exagero crasso. Parte do seu ensino era mesmo chocante e subversiva, mas mesmo nestes casos Jesus se serviu de imagens extraídas da cultura judaica e do Antigo Testamento. Além disso, grande parte do seu ensino faz uma adaptação consciente dos temas de sabedoria e esta parábola se enquadra neste gênero.

Afirmar que o Juízo Final não é um tema característico de Jesus é mais um desejo teológico do que uma correta avaliação dos ensinamentos de Jesus. Em contraste, Marius Raiser argumenta que Jesus não poderia pregar o Reino de Deus sem falar do Juízo e nos mostra que *mais de um quarto* dos escritos discursivos tradicionais trata do tema do Juízo Final. O Juízo é a "pré-condição inevitável à salvação final no Reino de Deus".<sup>15</sup> Grande parte dos ensinamentos de Jesus sobre o Juízo fala do juízo da nação, mas o Juízo Final e o julgamento dos indivíduos também são temas importantes. Na verdade, o Juízo Final, o julgamento dos indivíduos e o juízo da nação nem sempre são tratados de forma separada. A ênfase no Juízo é tão forte nos ensinamentos de Jesus que, se o Juízo Final não for característico de Jesus, como seria possível conhecermos qualquer outra coisa a seu respeito?<sup>16</sup>

Outra questão relacionada à autenticidade é a que trata da relação desta parábola com a parábola rabínica '*Abot de Rabbi Nathan* 24. Teria Jesus se servido de fontes rabínicas para a obtenção desta parábola,<sup>17</sup> ou será que a parábola rabínica é dependente da parábola contada por Jesus?<sup>18</sup> A parábola rabínica está registrada em um documento datado do ano 500 d.C. — aproximadamente — e, para todos os fins, ele é atribuído a um rabino do século II d.C. Este documento poderia ter se valido de uma tradição anterior, mas a partir das evidências disponíveis é difícil argu-



mentarmos que Jesus tenha se utilizado desta fonte. Defender uma dependência direta em qualquer uma das direções, entretanto, é fazer uso de argumentação simplista e improvável. As duas parábolas não são assim tão próximas e a lógica, nos dois casos, mostra-nos pelo senso comum que ambas provavelmente surgiram de forma independente.

2. *Se ela for autêntica, qual dos relatos estaria mais próximo da versão de Jesus: o de Mateus ou o de Lucas?*

3. *Qual é o ensino desta parábola? Ela nos fala sobre como obter êxito ao lidarmos com as dificuldades da vida ou sobre a segurança no Juízo escatológico? Ou estaria ela tratando de algo menos óbvio como o Templo ou o papel de Pedro e de Paulo?* Primeiramente deveríamos entender a forma como as parábolas funcionam. Com o contraste Jesus nos apresenta uma atitude absurda com o fim de enfatizar a tolice do segundo homem. Nenhum tipo de pessoa, em sã consciência e independente do seu nível de inteligência, edificaria uma casa sobre a areia ou sem o tipo adequado de alicerces (versão de Lucas). A mensagem poderia ter sido transmitida de forma igualmente simples se a segunda parte da parábola fosse introduzida pela expressão *Tis ex hymon*: "*Qual de vós edificaria uma casa sobre a areia?*" Ninguém seria assim tão tolo.<sup>19</sup> Independentemente do que isso implicasse, a mensagem desta analogia que menciona dois construtores, um prudente e um tolo, é de que a nossa segurança está baseada em ouvirmos os ensinamentos de Jesus e, a seguir, colocá-los em prática e que o simples ouvir nos levará à destruição.

A parábola implica uma autocompreensão assombrosa da parte de Jesus bem como enfatiza a sua autoridade.<sup>20</sup> O judaísmo conhecia a necessidade de se ouvir e se praticar os ensinamentos da Torá,<sup>21</sup> mas teria considerado herético qualquer alegação de que as palavras de Jesus seriam as normas do juízo.<sup>22</sup> Jesus não estava afirmando que os seus ensinamentos tinham autoridade de forma independente à Lei,<sup>23</sup> o que não estaria de acordo com Mateus 5.17-20, mas via o seu ensino como uma apresentação do real significado do que era a vontade de Deus expressa na Lei. Mais adiante, as palavras de Jesus são apresentadas como eternas, muito além do tempo determinado para os céus e para a terra (Mt 24.35; Mc 13.31; Lc 21.33). Outras passagens, especialmente em Mateus, concentram-se em Jesus como sendo o Juiz escatológico (por exemplo, Mt 16.27; 25.31,32; Lc 9.26; 12.8-10). Esta parábola, embora não sendo assim tão explícita, acaba também atendendo esta expectativa.



Esta parábola não deve ser alegorizada, mesmo que isso sempre tenha ocorrido. A rocha não é Deus ou Cristo,<sup>24</sup> apesar de outras passagens fazerem essas identificações metafóricas com outras bases (por exemplo, SI 18.2 normalmente se referindo a Deus; 1 Co 10.4 referindo-se a Cristo), tampouco a rocha representa a obediência<sup>25</sup> ou o ensino de Cristo,<sup>26</sup> mesmo que o seu ensino corresponda à rocha da analogia. A parábola é uma *analogia* e não uma alegoria. A pessoa que ouve os ensinamentos de Jesus e os coloca em prática é tão prudente quanto a pessoa que constrói uma casa sobre um alicerce firme cravado em uma rocha. A pessoa que ouve os seus ensinamentos e não os coloca em prática é tão tola quanto aquele que constrói uma casa sobre a areia.

As associações metafóricas são criadas pelas imagens da tempestade e o reconhecimento do significado geral deste tipo de associação não é o mesmo que alegorizá-los. A linguagem da tempestade é utilizada no Antigo Testamento para se referir tanto às dificuldades da vida (por exemplo, SI 69.2) quanto ao juízo divino (por exemplo, Is 8.7,8; Ez 38.22). A intenção aqui, e se a referência for mesmo a Deus e ao juízo, seria apresentar o julgamento que ocorrerá nesta vida ou o Juízo Final? Algumas pessoas consideram que Jesus estava se referindo às tormentas desta vida,<sup>27</sup> porém a maior parte dos comentaristas modernos conclui, de forma acertada, que a referência é ao Juízo Final.<sup>28</sup> Isso fica mais óbvio em Mateus com o uso que ele faz do tempo futuro "assemelhá-lo-ei ao" (*homoiothesetai*) e com o seu hábito de terminar outros discursos com parábolas sobre o Juízo Final, mas também pode ser aplicado a Lucas. Os adágios mais antigos do Sermão sugerem que o objetivo seja se referir ao Juízo Final: "Porque é grande o vosso galardão nos céus" (Mt 5.12; Lc 6.23; cf. 6.21,25,35); "com a medida com que tiverdes medido vos hão de medir a vós" (Mt 7.2/Lc 6.38). Hans-Dieter Betz sugere que a referência principal seja à sobrevivência neste mundo, mas que os significados escatológicos não podem ser descartados.<sup>29</sup> Pode ser legítimo se aplicar o princípio teológico à vida neste mundo, mas a referência que Jesus faz é ao Juízo Final. Isso também está de acordo com o uso da palavra "prudente" (*phronimos*), a qual, em outras passagens carrega um tom escatológico. A pessoa prudente é aquela que tem consciência da chegada da hora escatológica e vive de acordo com esta expectativa (cf. Mt 24.45; Lc 12.42;16.8).<sup>30</sup>



As figuras da parábola já fizeram com que vários intérpretes a lessem com tonalidades que são difíceis de justificar. Betz sugere que a rocha mencionada na parábola deva ser entendida como uma referência a Pedro, que é designado como sendo a rocha em Mateus 16.13-19. Betz entende que a "areia" seja um símbolo da multidão de nações e conclui que o texto de Mateus seja uma forma disfarçada de polêmica contra a missão gentílica: "A edificação sobre a rocha é o que Paulo e as suas igrejas estão fazendo".<sup>31</sup> Apesar de haver uma tradição que ligue os dois textos de Mateus (junto com outras passagens que fazem menção a rochas),<sup>32</sup> não há base para se fazer uma ligação entre elas e, a posição de Betz é uma alegorização extremada.

N. T. Wright entende que a casa edificada sobre a rocha seja uma alusão clara ao Templo e enxerga esta parábola como um "terrível alerta de que a forma proposta por Jesus para ser o Israel de Deus é a única forma pela qual os seus seguidores poderão evitar o desastre final... A menos que Israel siga nos caminhos de Jesus, a maior de todas as instituições da nação estará correndo perigo mortal".<sup>33</sup> Não creio que esta parábola faça qualquer alusão ao Templo, nem que Mateus ou Lucas tivessem a intenção, tampouco esperassem que os seus leitores enxergassem este tipo de alusão.

Kenneth E. Bailey também entende no relato uma alusão ao Templo, porém com uma base um pouco diferente. Ele considera que as palavras de Lucas "e pôs os alicerces sobre rocha" (6.48) são uma alusão à tradição rabínica da *'eben shetiyah* ("pedra de alicerce") baseada em Isaías 28.16.<sup>34</sup> Segundo *m. Yoma* 5.2 os pedreiros que erigiram o segundo Templo encontraram uma pedra ligeiramente erguida no Santo dos Santos. Bailey considera que Jesus alegou ser esta pedra de alicerce profetizada por Isaías. Outras passagens do Novo Testamento identificam Jesus como a pedra de Isaías 28.1,<sup>35</sup> contudo, não existe qualquer alusão a Isaías 28.16 ou à pedra de alicerce no linguajar desta parábola. Ela fala de um alicerce (*themelion*, no singular) sobre uma rocha *ipetra*). Isaías 28.16 não menciona nenhum tipo de rocha, mas a uma pedra de esquina (*akrogoniaios*) colocada nos alicerces (<*themelia*, no plural). As duas passagens fazem uso da ideia de um fundamento seguro em uma época de tormenta, só que esta é uma linguagem corriqueira e não existe nenhuma outra ligação entre estes dois textos. A lenda do *'eben shetiyah* está ligada às ideias do "umbigo da terra" da tradição judaica e não há base



para se ver qualquer passagem do Novo Testamento apontando em direção a esta tradição. A parábola, seguramente, não faz uma alusão a esta história, mas se concentra na rocha (*petra*), no entanto, a história utiliza a palavra *'eben* do hebraico, que corresponde à palavra grega *lithos* ("pedra"). Em grego, *petra* e *lithos* (e no hebraico as suas equivalentes *sürlsela<sup>i</sup>* e *'eben*) são consistentemente distintas: *petra* se refere à rocha que é parte de uma formação natural de rochas e *lithos* se refere a uma pedra, ou seja, um fragmento de rocha que foi separado de uma formação natural (tal como pedras avulsas, as pedras de uma construção, etc.). A única vez que estas duas palavras ocorrem juntas é no paralelismo de Isaías 8.14 e nas citações desta passagem. A data da lenda de *'eben shetiyah* é questionável, mas, independente disso, a parábola trata de se escavar em uma rocha sólida para se escorar o fundamento de uma construção e não apresenta qualquer ligação com uma pedra de alicerce.

4. *Serd que o ensino desta parábola se encaixa com a Teologia cristã da salvação?* Pode ser melhor perguntarmos se os ensinados atuais sobre a salvação se encaixam com o ensino de Jesus. Como reclamou Miroslav Volf: "Podemos até acreditar em Jesus, mas não acreditamos nas suas ideias..."<sup>36</sup> Não é a parábola que está errada, mas o nosso entendimento do evangelho é que está errado. O ensino cristão acerca da salvação, normalmente, enfatiza a fé à parte das obras, o que se traduz na fé em certas doutrinas sem a necessidade de ações correspondentes. Isso é uma distorção da Teologia de Paulo, não se enquadra, de forma alguma, com os ensinados do Novo Testamento (que em outras passagens enfatiza o agir) e produz um abismo no resultado final, bem como um testemunho horroroso. Jesus enfatiza o agir (tal como faz Paulo e todos os demais autores do Novo Testamento), especialmente no Sermão. Uma rápida análise em comentários feitos por eruditos começa a fazer justiça ao propósito de Jesus e às armadilhas do ensino da salvação desvinculada da necessidade das obras:

Cristo abre o caminho para a vida àqueles que *praticam* a justiça; Ele ajuda essas pessoas, mas somente estas. Cristo dá a sua graça aos cumpridores da sua palavra. Qualquer ética de intenção que não desejar ser medida pelo seu fruto vai à ruína diante desta conclusão do Sermão do Monte. Somente a prática é importante... A absolvição ou a culpa no Juízo dependerá da prática.<sup>37</sup>



Assim, não somente se supõe que o ouvir da palavra deva ser acompanhado pelas ações apropriadas; mas somente nas ações ocorre o ouvir apropriado.<sup>38</sup>

As várias ocorrências deste verbo {"fazer," *poiein*] em Lucas 6.20-49 revela a grande importância dada por Jesus à prática dos seus ensinamentos.<sup>39</sup>

Tudo depende da ação... tudo depende da obediência.<sup>40</sup>

A parábola insiste que mudemos a nossa teologia da salvação para que ela se conforme aos ensinamentos de Jesus e se concentre apropriadamente em uma relação com Jesus que gere ações.

### ***Adaptação da Parábola***

Esta parábola, no fundo, utilizando-se de uma linguagem exterior a das parábolas, está dizendo: *qualquer pessoa que ouvir as palavras de Jesus e não as praticar é uma tola*. Muitos cristãos nos Estados Unidos, em todas as denominações, estão representados no homem tolo desta parábola. Pervertemos a fé em Jesus. Justino já dizia que aqueles que não fossem encontrados vivendo da maneira ensinada por Jesus não eram cristãos. Quando é que os cristãos da nossa época perceberão que somente a confissão da fé não é suficiente e que a fé genuína nos leva à obediência? As Sagradas Escrituras procuram, acima de tudo, fazer com que as pessoas ouçam a Palavra de Deus, mas o ouvir válido é aquele ouvir que gera obediência. Devemos lembrar que a palavra hebraica utilizada para "ouvir" é normalmente traduzida como "obedecer."<sup>41</sup> A obediência não ocorre sem que façamos escolhas, compromissos e um exercício da vontade alimentado pelo Espírito. A salvação não é alcançada de outra maneira. Não basta termos a aparência de bondade. Saber o que é correto não é suficientemente correto. Na verdade, precisaremos colocar em prática o que sabemos ser correto.

Por que a negligência em se colocar em prática os ensinamentos de Jesus no Sermão do Monte mostram que a pessoa é tola e a sua prática demonstra que ela é prudente? Imagina um mundo — ou uma comunidade — onde as pessoas não abusem verbalmente das outras quando estão furiosas, onde elas não cobicem nem violem os votos matrimoniais, onde



elas sempre digam a verdade, não façam retaliação da violência sofrida e amem os seus inimigos. Todos nós gostaríamos de viver neste lugar, não é mesmo? A negligência em vivermos desta forma é autodestrutiva e tola. Uma vida assim cria estabilidade e paz. E esta é a concentração, de forma suficientemente válida, na sabedoria de se seguir a Jesus por toda a nossa vida neste mundo. A parábola trata, primariamente, do tema do Juízo Final. Se o Juízo de Deus for levado a sério, a negligência em vivermos segundo a vontade dEle realmente será uma tolice.

Será que precisaremos enfrentar um juízo? Por mais que repudiemos esta ideia, o Juízo é um aspecto essencial do ensino cristão. Se não houve juízo, não precisamos de salvação e o que fizermos, na verdade, não importará. Jesus ensina que a vida importa. A obediência a Jesus importa.

### ***Leituras Complementares***

Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte] (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995), pp. 557-567 e 636-640.

W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus] (3 vols.; Edinburg: T. & T. Clark, 1988-97), 1:719-24.

Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* [Comentário sobre Mateus 1-7]: (tradução de Wilhelm C. Linss; Minneapolis: Augsburg, 1985), pp. 450-454.

Daniel Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (2ª edição; Le Monde de la Bible 6; Genebra: Labor et Fides, 1995), pp. 203-211.

## **O BOM SAMARITANO (Lc 10.25-37)**

### ***Classificação da Parábola***

Esta parábola é normalmente chamada de história-exemplo, pelo menos no seu formato atual, mas isso pressupõe a resposta a várias perguntas.



Na minha classificação ela se enquadra na categoria das parábolas narrativas indiretas simples. Ao terminar com a expressão "vai e faz da mesma maneira" ela representa a mais explícita das chamadas histórias-exemplo. Embora represente um fato um tanto incomum nas parábolas de Jesus, mas muito frequente nas parábolas rabínicas, no seu presente contexto, esta parábola está explicando uma passagem do Antigo Testamento.

### ***Questões que Exigem Atenção"***

1. Esta história pertence, originalmente, ao contexto do diálogo entre Jesus e o doutor da Lei a respeito do caminho para a vida eterna e do mandamento para amar? A omissão dessa história nos outros Evangelhos (mesmo que eles apresentem debates semelhantes acerca do mandamento para amar) e a disparidade entre a pergunta do doutor da Lei ("E quem é o meu próximo?") e a réplica de Jesus ("Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?") levou muitos a separarem a parábola (w. 30-35 ou 36) do seu contexto.
2. Que relevância outras passagens sobre o mandamento para amar, especialmente a conversa com o escriba em Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34 (que é omitida por Lucas) tem para a compreensão desta parábola?
3. Será que estamos diante de uma "história-exemplo," ou, melhor, diante de uma parábola indireta simples, ou de uma parábola indireta dupla e, no caso da última opção, qual é o elemento metafórico?
4. Existe alguma armadilha na pergunta feita pelo doutor a respeito da vida eterna (v. 25)? Não estaria o fariseu meramente testando o conhecimento de Jesus para determinar a sua competência ou tentando apanhá-lo em uma armadilha? No caso da última opção, qual era a armadilha? Será que a primeira pergunta do fariseu (em 10.25) era somente um teste real ("Por que tratas os samaritanos com misericórdia e comes com os pecadores?") que foi apresentado a Jesus (cf. 9-52)?
5. Esta história é contada a partir da perspectiva da vítima?



6. Existe alguma acusação profética de sectarismo, de racismo e de atitudes supremacistas ou simplesmente um debate sobre a Halakha a respeito de qual dos mandamentos tem prioridade: o mandamento para se evitar a impureza corporal ou o mandamento para amar?
7. Será que a resposta de Jesus à pergunta acerca da vida eterna está "correta?" Não se trata de um caso de justificação pelas obras? Qual é o papel da lei do Antigo Testamento? O que dizer da relação com uma pergunta semelhante feita pelo jovem rico em Mateus 19.16; Marcos 10,17-22; Lucas 18.18-23?
8. Será que esta parábola apresenta algum significado cristológico? Jesus é o bom samaritano?
9. O propósito da parábola é, primariamente, escatológico ou ético?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

Confira também na seção de "Informações Culturais" adiante outras fontes que tratam da relação entre judeus e samaritanos.

#### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: o mandamento do amor em Deuteronômio 6.5; Levítico 19.18, ambos teocêntricos (19.18 termina com "Eu sou Yahweh"); Levítico 18.5; 21.1-15; e 22.1-9 (leis que tratam da purificação dos sacerdotes); Números 19.11-16; 2 Crônicas 28.1-15; Oséias 6.1-11; 2 Reis 17.24-34 (embora precisemos ser cautelosos ao equipararmos os samaritanos aqui mencionados com os samaritanos que vieram posteriormente). Vide também Isaías 58.5-9 e Miqueias 6.8.<sup>43</sup>
- Novo Testamento: Lucas 9.51-56; 17.12-19; Mateus 19.16-22; Marcos 10.17-22; Lucas 18.18-23; Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34; João 4.9; Tiago 1.27

#### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Tobias 4.17: "Põe com largueza teu pão e teu vinho sobre o túmulo dos justos, mas não dês ao pecador" (Bíblia de Jerusalém)



- Sir 12.1-7 alerta que devemos saber a quem fazemos o bem; nos versículos 4,5 lemos: "Dê ao devoto, mas não ajude o pecador. Faz o bem ao humilde, mas não dê ao ímpio; retém deles o pão e não o dê a eles../", no versículo 7: "Dê àquele que é bom, mas não ajude o pecador".
- Sir 28.4: "Se não tivermos misericórdia para com aqueles que nos são semelhantes, como poderemos buscar o perdão para os nossos próprios pecados?"
- *Jub* 20.2, 7: "E lhes ordenou que guardassem o caminho do Senhor para que pudessem fazer justiça e para que cada um pudesse amar o seu próximo... Exorto-vos, meu filhos, amai o Deus dos céus e sigam todos os seus mandamentos".
- *Jub* 36.4-8: "...amai todos os vossos irmãos como um homem ama a si mesmo... e amai-vos uns aos outros como a vós mesmos". Os leitores são incentivados a não amarem os ídolos, mas a temerem a Deus e amarem os seus irmãos com compaixão e justiça.
- 1QS 1.1-3, 9,10: "Pois {o instrutor}... para buscar a Deus de todo o nosso coração e de toda a nossa alma; para fazer aquilo que é bom e justo na sua presença, conforme mandamento entregue pelas mãos de Moisés e dos seus servos, os profetas; para amar tudo o que ele selecionou e odiar tudo o que ele rejeitou.., para amar todos os filhos da luz, cada um deles segundo a sua porção no plano de Deus, e para detestar os filhos das trevas..."<sup>44</sup>
- 1QS 9-21,22 aconselha o ódio para com os "homens da sarjeta".
- 1QS 10.19-21: "A minha ira não retirarei dos homens injustos ... não terei misericórdia de todos aqueles que se desviaram do caminho. Não consolarei os oprimidos até que os seus caminhos sejam perfeitos". Entretanto, veja também CD 6.20,21.
- Fílon, *Spec. Leg.* 1.299-300: "Deus pede... algo bastante simples e fácil. Simplesmente que o amemos como um benfeitor, ou a negligência a isso deve gerar o temor a Ele... como soberano e Senhor... para servi-lo... de toda a alma..."
- Fílon, *Spec. Leg.* 2.63: "Entretanto dentre o grande número de verdades e princípios específicos que lá são estudados, na prática, dois deles se destacam sobremaneira dos demais: o primeiro é o serviço a Deus conforme pode se ver pela piedade e santidade,



e o segundo é o serviço aos homens conforme pode se ver pela humanidade e justiça..."

- Fílon, *Hypothetica* 7.6,7: "Aquilo que um homem odiaria sofrer ele jamais deverá perpetrar aos outros... Se o pobre e o paralítico lhe pedem comida ele deve lhes dar como uma oferta religiosa a Deus, Ele não deve impedir o sepultamento de cadáveres..."
- Flávio Joséfo, *Contra Apionem* 2.208: "Aquele que se recusa a entregar a um pedinte a ajuda que poderia dar é réu da justiça".
- *Jos. Asen.* 27-29 relata que Benjamin havia ferido o filho de Faraó com uma pedra no Templo, Enquanto este continuava no chão, Benjamim começou a matá-lo, mas Levi o impediu e ambos passaram a cuidar dos ferimentos do filho de Faraó, colocaram-no em um cavalo e o levaram de volta ao seu pai. A passagem enfatiza a não-agressão ao próximo e aos inimigos.
- *T. Iss.*<sup>45</sup> 5.2: "Ama o Senhor e o teu próximo".
- *T. Iss.* 7.6: "Agi com piedade e verdade todos os meus dias. Amei o Senhor com todas as minhas forças; de modo semelhante, amei todos os seres humanos tal qual amo os meus próprios filhos".
- *X Dan.* 5.3: "Ao longo de toda a vossa vida amai ao Senhor e amai-vos uns aos outros com um coração verdadeiro".

### *Escritos Greco-Romanos*

- Sêneca, *De Vita Beata* 24.3,4 (uma análise do cuidado com as pessoas por 'meio de doações): "A natureza ordena que eu faça o bem a toda a humanidade — tanto a escravos, como a homens livres, livres de nascimento ou livres por alforria... onde quer que haja um ser humano, haverá ocasião para bondade". Ele, então, passa a se referir àqueles que dizem: "Tu não tens o direito de exigir que eu viva de acordo com os meus próprios padrões!"
- Deodoro Sículo 1.77.3: "Novamente, se um homem, seguindo em uma estrada rumo ao Egito, visse uma pessoa sendo assassinada ou, para ser mais claro, sofrendo qualquer tipo de violência e não viesse ao seu socorro caso isso lhe fosse possível, ele deveria ser morto; e se ele estivesse verdadeiramente impedido de prestar socorro à pessoa em função de algum tipo de incapacidade ele deveria, mesmo assim, guardar as informações a respeito do ban-



dido e entrar com uma ação contra aquele seu ato ilegal; e, caso deixasse de cumprir esta exigência da lei, exigia-se que ele fosse açoitado com um número fixo de chicotadas e ficasse impedido de tocar qualquer tipo de alimento por três dias".<sup>46</sup>

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Didaquê* 1.2: "O Caminho da Vida é este: Primeiro, amarás o Deus que te criou, e, em segundo lugar, amarás o teu próximo como a ti mesmo..."
- *Barn.* 19.2,5: "Amarás o teu Criador... amarás o teu próximo mais do que a tua própria vida".

### *Escritos Judaicos Posteriores*

As *evidências rabínicas* referentes a esta parábola são volumosas e confusas. Várias passagens debatem a relação entre os samaritanos e os judeus, a relação entre a Lei e a vida, questões relativas à contaminação com cadáveres, até que ponto o mandamento para amar e as suas obrigações deveriam chegar e o efeito da benevolência por parte dos gentios. A mais importante destas referências será incluída na explicação da parábola. Com estes temas, bem como nos demais, fica claro que *não podemos* falar da posição rabínica no caso de diversos assuntos. Aquilo que um rabino afirmava era contradito por outro. *Este é o caráter dos escritos rabínicos*. Para alguns, os samaritanos eram verdadeiros prosélitos, considerados como um povo que vivia debaixo da influência dos judeus;<sup>47</sup> para outros (provavelmente a maioria), os samaritanos eram classificados mais um dentre os povos que compunham os *minim*, ou seja, os hereges.<sup>48</sup> Sem dúvida, as atitudes em relação aos samaritanos variaram em diferentes épocas ora eles eram vistos de forma mais positiva, ora de forma mais negativa.<sup>49</sup> A partir das evidências que possuímos, as relações no primeiro século eram particularmente sofríveis, provavelmente em função das memórias ainda recentes dos samaritanos espalhando ossos no Templo durante o período da Páscoa em alguma época antes do ano 9 d.C.

Algumas afirmações a respeito das atitudes dos judeus em relação aos samaritanos são baseadas em evidências inadequadas e não devem ser lavadas em consideração. Por exemplo, alguns sugerem que os judeus acre-



ditavam que a aceitação de ajuda de um estrangeiro adiaria a libertação de Israel.<sup>50</sup> Outros sugerem que os judeus amaldiçoavam publicamente os samaritanos e oravam para que eles não tivessem sua parte na vida futura.<sup>51</sup> Alguns até podem ter feito isso, mas esse tipo de afirmação é baseado numa má aplicação da décima segunda alínea do escrito conhecido como "As Dezoito Bênçãos," que é uma maldição contra os hereges.<sup>52</sup>

Alguns textos rabínicos deveriam ser incluídos aqui:

- *m. Yebamot* 16.7 fala de Levitas que estavam a caminho de Jericó (Zoar) e que deixaram um companheiro doente em uma hospedaria.<sup>53</sup>
- *Tanhuma Mishpatim* 6.1.1 conta a história de dois homens que viajavam em seus jumentos e que se odiavam. O jumento de um deles se abaixou e o outro homem passou por ele, mas este outro homem, lembrando-se de Êxodo 23.5 (onde fala que precisamos ajudar as pessoas nesta situação), retornou e repartiu a carga. Ele começou a pensar que o seu companheiro, na verdade, amava-o e ambos entraram numa hospedaria, comeram e beberam juntos.<sup>54</sup>
- 'Abot de Rabbi Nathan 16: "Homem algum deveria pensar em dizer: 'Ama os sábios, mas odeia os discípulos'; ou 'Ama os discípulos, mas odeia o *am ha-áres!* Pelo contrário, ama todos estes. Mas odeia os sectários, os apóstatas e os informantes". Com relação à aplicação do amor ao próximo (Lv 19.18): "Se ele agir como faz o teu povo, o amarás; mas se não agir, não o amarás".
- *Eccl. Rab.* 11.1.1 descreve vários incidentes em que um rabino auxilia pessoas com dificuldades. Bar Kappara ajudou um pró-cônsul romano naufrago que estava nu ao levá-lo para casa e dar-lhe alimento, bebida e dinheiro. Posteriormente, Bar Kappara recebeu honrarias por parte deste pró-cônsul. Uma história quase semelhante é contada a respeito de Eleazar bem Shummua, mas desta vez a vítima é um descendente de Esaú que pede ajuda a peregrinos que estão a caminho de Jerusalém. Apesar de ele ser um irmão, é rejeitado, tratado com desdém, mas Eleazar o ajuda e, posteriormente, aquele homem se torna rei e retribui este ato de bondade ao salvar o povo judeu de um decreto de destruição. A similaridade com a parábola de Jesus no contraste entre o desdém dos "justos" com a verdadeira justiça é óbvia.



## Comparação dos Relatos

Apesar de a parábola em si não apresentar paralelos nos outros Evangelhos, a estrutura que a antecede nos versículos 25-28 tem uma equivalência em Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34, que aparecem nos debates do Templo um pouco antes do aprisionamento de Jesus. Lucas não apresenta a pergunta correspondente, apesar de registrar os outros debates. Alguns sugerem a existência de uma versão "Q" da conversa entre Jesus e o escriba porque Mateus e Lucas concordam em certos pontos e juntos contrariam Marcos. O diálogo aqui é semelhante ao do Jovem Rico (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23).

É questionável a afirmação de que Lucas 10.25-28 refere-se ao mesmo incidente descrito por Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34, Lucas poderia ter adaptado aquela passagem como a introdução da sua parábola, e a passagem, originalmente, poderia subsistir por conta própria ou estes versículos poderiam registrar um incidente semelhante, mas diferente, com Lucas sentindo que sua inserção desse incidente tornaria redundante o debate posterior. Confira a análise desse tema mais adiante.

Mateus e Lucas concordam que o interlocutor de Jesus se tratava de um doutor da lei (*nomikos*) que testa Jesus, sendo que Mateus especifica que se tratava de um fariseu. Marcos chama o homem de escriba (*gram-matem*). Mateus e Lucas concordam que o homem está testando Jesus e que ele chama Jesus de Mestre. Além destes paralelos menores entre Mateus e Lucas, o único paralelo real é que todos os três textos fazem uso dos dois mandamentos para amar (com um vocabulário ligeiramente diferente em cada um dos casos).<sup>55</sup> Em Mateus o doutor da lei pergunta qual é o maior dos mandamentos, em Marcos qual é o primeiro dos mandamentos, mas Lucas coloca a pergunta da seguinte forma: "Mestre, que farei para herdar a vida eterna?" (uma pergunta idêntica à feita pelo "jovem rico," segundo o relato do próprio Lucas). O relato de Marcos é muito mais positivo para com os escribas do que os demais. Além de omitir qualquer ideia de teste, ele mostra o escriba afirmando as palavras que Jesus proclamou e mostra Jesus declarando ao escriba que ele não está longe do Reino.



## *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

O diálogo e a parábola ocorrem imediatamente depois de vários adágios que enfatizam a presença do Reino: o envio dos setenta (10.1-16, especialmente os vv. 9 e 11), o retorno dos setenta e o anúncio da queda de Satanás (10.17-20), o louvor pela revelação de Deus no Filho e o privilégio que os discípulos têm de testemunhar esta revelação (10.21-24). A pergunta do doutor da lei no versículo 25, na verdade, tem a intenção de expressar a Jesus: "O que preciso fazer para estar preparado para o Reino?" ecoando as últimas palavras de 9-62.

Apesar da parábola se concentrar no mandamento para amar o próximo, algumas pessoas sugerem que o incidente com Marta e Maria (10.38-42) demonstra o primeiro mandamento, que é o amor a Deus ou, talvez, que tanto a parábola quanto a narrativa demonstrem a necessidade do fazer e do ouvir.<sup>56</sup>

A estrutura dos versículos 25-28 tem um paralelismo detalhado com os versículos 29-37. Cada uma destas seções inicia revelando os motivos do doutor da lei. Em cada uma delas, o doutor faz uma pergunta, Jesus faz uma réplica, o doutor da lei responde à pergunta de Jesus e, então, Jesus responde à pergunta inicial.

Primeira parte: o doutor da Lei se apresenta para testar Jesus

- |                                               |                                              |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------|
| 1. Doutor da lei, primeira pergunta           | Que farei para herdar a vida eterna?         |
| 2. Jesus, segunda pergunta                    | Como lê[s] [o que está escrito na Lei]?      |
| 3. Doutor da Lei, resposta à segunda pergunta | Amarás ao Senhor, teu Deus, e ao teu próximo |
| 4. Jesus, resposta à primeira pergunta        | Faze isso e viverás                          |



Segunda parte: o doutor da Lei passa a querer se justificar

- |                                                  |                                                                       |
|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 5. Doutor da Lei, terceira pergunta              | Quem é o meu próximo?                                                 |
| 6. Jesus, quarta pergunta                        | Qual, pois, destes três te parece que foi o próximo [nesta parábola]? |
| 7. Doutor da Lei, resposta à quarta pergunta     | O que usou de misericórdia para com ele.                              |
| 8. Jesus, resposta implícita à terceira pergunta | Vai e faze da mesma maneira. <sup>57</sup>                            |

A ênfase, no geral, está na ação e, especialmente, no "fazer" (*poiein*, vv. 25,28,37 duas vezes).

A parábola por si mesma se concentra no samaritano. Ela apresenta quatro atos: a cena inicial (v. 30, com vinte e oito palavras), o sacerdote (v. 31, com 13 palavras), o levita (v. 32, com 15 palavras) e o samaritano (w. 33-35, com 67 palavras). A parábola (e a totalidade da seção contida entre os w. 9.31—10.42) sugere movimento, particularmente com as formas do verbo *erchesthai*. Observe a progressão que ocorre em relação ao homem: "Um sacerdote descia pelo caminho," "um levita chegou àquele lugar" e "um samaritano chegou ao pé dele".<sup>58</sup> Todos os três viajantes veem o homem, mas no caso do sacerdote e do levita a imagem daquele homem desfigurado serve de ímpeto para a precaução e para a autoproteção, ao passo que para o samaritano a sua imagem foi a fonte da compaixão que motivou a ajuda.

A parábola se conforma ao estilo e às preocupações de Lucas, especialmente com a ênfase que dá aos samaritanos, o uso de "e eis que" (*kai idou*) no versículo 25, "um certo homem" (*antbropos tis*) no versículo 30 e outros indicativos da pena de Lucas.<sup>59</sup>

Vários aspectos semitas também aparecem, mais notavelmente o conjunto de expressões vindas dos debates entre os eruditos judeus ("Que está escrito na lei?", "Como lê?" e "Respondeste bem" nos vv. 26 e 28; "Vai e faze da mesma maneira" no v. 37).

Se o encadeamento da narrativa implementado por Lucas tiver formato de quiasmo, a contrapartida desta parábola pode ser encontrada



na parábola do Fariseu e do Publicano (18.9-14). Ambas retratam o sistema religioso vigente de forma negativa, ambas apresentam um herói improvável e ambas utilizam o verbo "justificar" (*dikaion*).<sup>60</sup> Outros, entretanto, entendem que a contrapartida está no relato do Jovem Rico (18.18-30), que também apresenta paralelos impressionantes.<sup>61</sup>

B. Van Elderen sugere que o relato da parada que Jesus faz para curar o cego Bartimeu (Lc 18.35-43) é a mensagem desta parábola sendo colocada em prática.<sup>62</sup>

A hipótese do Deuteronômio de C. F. Evans enxerga esta parábola como um paralelo a Deuteronômio 7,<sup>63</sup> entretanto, nenhum tipo de conexão parece óbvio.

A parábola foi influenciada por 2 Crônicas 28.8-15 e, possivelmente, por Oséias 6.1-11, apesar dos contatos com o segundo texto serem menos instigantes.<sup>64</sup>

### *Informações Culturais*

O declive para quem viaja de Jerusalém, que fica a aproximadamente 820 metros acima do nível do mar, até Jericó, que fica a 27 km de distância e a aproximadamente 240 metros abaixo do nível do mar, é de cerca de 40 metros por quilômetro. O terreno é estéril, quase sem vegetação e montanhoso, com vários locais que poderiam ser utilizados como esconderijo de bandidos ao longo desta estrada notavelmente traiçoeira.

Jericó era tão conhecida por abrigar as residências dos sacerdotes, que estimativas sugerem que metade das vinte e quatro ordens sacerdotais (cf. 1 Cr 24.1-19) moravam ali, apesar de este número poder estar superestimado.<sup>65</sup> Cada uma destas ordens deveria servir no Templo por um período de uma semana (cf. Lc 1.8).

Os judeus acreditavam que os samaritanos eram um povo que tinha uma ancestralidade duvidosa e uma teologia imprópria. Eles eram considerados descendentes de povos trazidos pelos assírios (e outros conquistadores) com o objetivo de colonizar a terra.<sup>66</sup> Eles eram monoteístas, aceitavam a Torá e defendiam que o templo verdadeiro ficava no monte Gerizim. Eles, obviamente, tinham algumas convicções comuns com os saduceus,<sup>67</sup> e na sua rejeição do Templo de Jerusalém se assemelhavam à comunidade de Qumran.



Os samaritanos e os judeus tinham um relacionamento abertamente deteriorado. Os textos a seguir (com os quais não temos qualquer pretensão de esgotar o tema) demonstram a profundidade desta animosidade entre estes dois povos:

- Sir 50.25,26: "Duas nações a minha alma detesta e a terceira nem ao menos pode ser chamada de um povo: os moradores de Seir, os filisteus e o povo tolo que habita em Siquém".<sup>68</sup>
- T. Levi 7.2: "Siquém será chamada de 'Cidade dos Insensatos/ porque tal que se zomba de um tolo, também zombamos dela".
- Flávio Josefo, *Ant.* 12.10: Na época de Alexandre, o Grande, os judeus e os samaritanos entraram em disputa a respeito do local para onde os sacrifícios deveriam ser enviados: o monte Gerizim ou Templo de Jerusalém. Flávio Joséfo relata (12.154-56) que os samaritanos deram muito prejuízo aos judeus, inclusive depositando lixo nas suas terras e roubando alguns de seus escravos. Na época de Antíoco Epifânio, os samaritanos negaram que mantinham boas relações com os judeus e reconsagraram o seu templo para Zeus a fim de escapar da perseguição (vide 12.257-64 e 2º Macabeus 6.2). De acordo com *Ant.* 13.74-79, o conflito acerca dos dois templos se deu por volta do ano 162 a.C. diante de Ptolomeu Filométor.
- Flávio Josefo, *Ant.* 13.275-81: João Hircano sitiou Samaria, pois odiava os samaritanos, destruiu completamente a sua cidade, cavou por debaixo dela para que desabasse dentro do rio e removeu todos os sinais de que ali algum dia uma cidade tivesse existido (inclusive o templo).
- Flávio Josefo, *Ant.* 20.118-36: Por volta do ano 50 d.C. o ódio entre os judeus e os samaritanos se inflamou. Na época das festas os galileus costumeiramente seguiam pelo meio do território samaritano no seu caminho até Jerusalém.<sup>69</sup> Os samaritanos da vila de Ginaê assassinaram alguns deles. O procurador Cumano foi subornado pelos samaritanos para não executar a vingança daqueles judeus. Como resposta, um grupo de guardas incendiou e saqueou vilas na Samaria. Quadrato, o governador da Síria, mandou crucificar tanto os judeus quanto os samaritanos envolvidos no incidente. A disputa foi levada, por meio de todas as instân-



cias, até o Imperador Cláudio em Roma que, por fim, decidiu em favor dos judeus e mandou assassinar a delegação samaritana (vide *Guerra dos Judeus* 2.232-46). Embora isso tenha ocorrido depois da época de Jesus, ele é revelador acerca da animosidade entre os dois grupos.

- *Ascensão de Isaías* 2.12-5.16 fala sobre um samaritano chamado Belkira que, segundo o relato, maltratou os profetas e prendeu Isaías, o que levou à sua execução.
- *m. Sequalim* 1.5: O imposto de meio siclo dedicado ao Templo não era aceito quando vindo da parte de um samaritano. Isso provavelmente significava também que um samaritano não teria permissão de entrar no pátio interior do Templo de Jerusalém.
- *m. Ros Hassanah* 2.2: Os judeus tiveram que modificar o seu costume de usar sinais de fogo para marcar a chegada do ano novo, porque os samaritanos acendiam fogueiras que tinham o objetivo de confundi-los.
- *m. Gittin* 1.5: Nenhum documento que tiver um samaritano por testemunha será válido, com exceção da Certidão de Divórcio e do Termo de Emancipação. Confira os debates em *b. Gittin* 10a-b.
- *m. Niddah* 4.1: As filhas dos samaritanos eram vistas como meninas que menstruavam desde o berço e seriam, portanto, imundas; além disso, os samaritanos transmitiam a sua imundície para tudo o que ficasse debaixo do seu corpo, até mesmo para algo que ficasse encoberto pela sombra deles (cf. 7.1; *b. Niddah* 31b, 56b).
- *m. Sebi'it* 8.10: "R. Eliézer costumava dizer: 'Aquele que come o pão do samaritano é como aquele que come a carne do porco'".
- *b. Sanhedrin* 57a: Normas diferentes daquelas que regulam as relações com os outros judeus são apresentadas para as relações com os samaritanos (e com os gentios). Um judeu não pode ser condenado à pena de morte por assassinar um samaritano e pode reter o seu salário. *Y 'Abodah Zarah* 5.4 acrescenta que os juros poderão ser cobrados dos samaritanos porque eles, de forma alguma, são considerados israelitas.
- *Gen. Rab.* 32.10; 81.3 e *Deut. Rab.* 3-6 confirmam as divergências entre samaritanos e judeus acerca da superioridade entre o monte Gerizim e o Templo do Monte em Jerusalém.



Apesar de tudo, as evidências não são totalmente negativas. As afirmações radicais do rabino Eliézer em *m. SebiHt* 8.10 são explicitamente rejeitadas pelo rabino Akiba na mesma passagem, e *t. 'Abodah Zarah* 3.1-19 mostra que os gentios eram vistos de forma muito mais negativa que os samaritanos. As mulheres samaritanas poderiam servir como parteiras ou até amas-de-leite. As normas rabínicas permitem a compra de pão e vinho dos samaritanos, bem como outros acordos comerciais,<sup>70</sup> permitem que os samaritanos estejam incluídos no número necessário para se fazer a refeição de agradecimento à mesa,<sup>71</sup> a pronunciar bênçãos,<sup>72</sup> a entregar o seu dízimo<sup>73</sup> e a ser um *haber* (um associado).<sup>74</sup> Alguns rabinos consideravam os samaritanos, pelos mandamentos que eles acatavam, mais escrupulosos que os próprios judeus.<sup>75</sup> O fato de um samaritano estar viajando pela Judeia é totalmente plausível,<sup>76</sup> pois as fontes indicam que o comércio e o contato entre os judeus e os samaritanos eram parte normal da vida.

As hospedarias frequentemente eram vistas como lugares perigosos para os viajantes que precisavam de abrigo, mas poucas eram as opções restantes. Existem muitas evidências de que os judeus (inclusive os judeus escrupulosos)<sup>77</sup> ficavam em hospedarias. Os dois denários entregues para o hospedeiro eram suficientes para prover cama e comida por um período de aproximadamente duas semanas.<sup>78</sup>

## Explicação da Parábola

### Opções de Interpretação

Cinco opções merecem ser citadas.<sup>79</sup>

1. A exegese patrística concordava unanimemente que esta parábola é uma alegoria da salvação. Comumente eram destacados quatro temas principais: a ruína da humanidade, a perseguição perpetrada pelo Diabo, a inadequação da Lei e a misericórdia de Cristo. O samaritano era uma representação da obra salvífica de Cristo e, tal qual ocorre com as demais parábolas, praticamente todos os detalhes eram vistos como uma representação de algum ponto da teologia cristã, conforme já vimos no início desta obra, na interpretação clássica de Agostinho.<sup>80</sup> João Calvino foi o primeiro a rejeitar este procedimento, mas algumas pessoas no período moderno continuam defendendo estas alegorias cristológicas.<sup>81</sup>



2. O estudo de B. Gerhardsson é a tentativa moderna mais séria de se defender uma intenção cristológica com a figura do samaritano. Ele argumenta que a pergunta "quem é o meu próximo?" por intermédio de um jogo de palavras entre *rea* ("próximo") e *ro'eh* ("pastor") no hebraico sugere uma pergunta ainda mais profunda: "Quem é o pastor verdadeiro?" que seria a intenção original da parábola. A vítima é Israel e o pastor verdadeiro é o Filho do Homem, que apascenta as ovelhas e guarda a Lei.<sup>82</sup> A ênfase, na Igreja Primitiva, foi modificada para que fosse feita uma análise acerca do próximo.

3. A parábola é mais frequentemente interpretada como uma "história-exemplo" que tem o objetivo de mostrar que o amor não aceita limites na definição de quem é o nosso próximo.

4. Alguns sustentam que a parábola originalmente não fazia parte do diálogo acerca dos mandamentos para amar e que não é uma história-exemplo. Eles rejeitam a categoria de história-exemplo (por razões diferentes das minhas) e entendem a parábola como uma metáfora para a inversão de valores que o Reino traz.<sup>83</sup>

5. A parábola reflete o debate baseado na Halakha acerca de qual mandamento teria precedência, o mandamento para se evitar a contaminação do corpo ou o mandamento para amar o próximo (que poderia assumir o formato da ajuda à vítima ou o cumprimento da obrigação de se sepultar o cadáver de um indigente).<sup>84</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Esta história pertence, originalmente, ao contexto do diálogo entre Jesus e o doutor da Lei a respeito do caminho para a vida eterna e do mandamento para amar?* O posicionamento acerca dessa questão depende da avaliação dos paralelos com Mateus 22.34-40 e Marcos 12.28-34, bem como da disparidade entre o próximo como objeto da pergunta do doutor da Lei (v. 29) e o próximo como o sujeito da pergunta de Jesus (v. 36). Apesar de não podermos descartar que Lucas tenha juntado duas narrativas originalmente distintas, as evidências de que ele tenha feito isso não são convincentes. Fora o uso dos dois mandamentos para amar, as passagens de Mateus e de Marcos têm pouca coisa em comum com Lucas e se o mandamento para amar for tão central no ensino de Jesus quanto sugerem os Evangelhos,<sup>85</sup> não haverá surpresa no fato dele falar dele mais de



uma vez. Outro indicativo de que Lucas 10.25-29 não relata o mesmo incidente que Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34 é que a este último apresenta Jesus citando os mandamentos para amar, ao passo que em Lucas é o doutor da Lei quem os cita. Lucas, *caso* seja dependente de Marcos, provavelmente não tomaria as palavras de Jesus e as colocaria na boca do doutor da Lei.<sup>86</sup>

A mudança de perspectiva a respeito de como o termo "próximo" é entendido está de acordo com a prática que Jesus tinha de remodelar o mundo da pessoa que o interpelava.<sup>87</sup> Além disso, para muitos, a mudança de perspectiva no entendimento de "próximo" é precisamente o tema da parábola. Para a nossa surpresa, normalmente as mesmas pessoas que entendem o contexto como algo secundário e limitam a parábola aos versículos 30-35 continuam comentando a respeito de como a parábola poderia ou não se encaixar no contexto onde ela se encontra.<sup>88</sup> A parábola não teria terminado com o versículo 35, pois é necessário que os leitores tenham algum tipo de conclusão que demonstre a necessidade do significado para a história.<sup>89</sup> No nível mais elementar, deveríamos dizer como fez R. Funk, que o contexto é impróprio e que a parábola com ou sem o seu contexto aborda o tema do próximo.<sup>90</sup> Na verdade, J. Nolland corretamente afirma que a parábola precisa de um contexto narrativo e que é difícil pensarmos em algo melhor do que a conexão com a questão do próximo.<sup>91</sup> Obviamente, a ocorrência de "próximo" no versículo 36 presume que a palavra tenha sido mencionada anteriormente. Portanto, apesar da passagem ter, seguramente, sido moldada por Lucas, é mais apropriado vermos os versículos 25-37 como, originalmente, fazendo parte de um mesmo todo.

O argumento em favor da unidade entre contexto e parábola é muito mais forte do que muitos se dão conta. Os versículos 25-37 apresentam expressões conhecidas dos debates acadêmicos entre os judeus e tanto o contexto da narrativa quanto a parábola fazem alusão a Levítico 18.5 (Lc 10.28,37), um versículo crucial no entendimento que o judeu tinha a respeito da Lei, e pode muito bem ser um reflexo de debates anteriores acerca desta passagem.<sup>92</sup> A ocorrência de "tendo feito" (*poiesas*) nos versículos 25,37 forma uma *inclusio* que confere unidade à passagem.<sup>93</sup>

2. *Que relevância outras passagens sobre o mandamento para amar; especialmente a conversa com o escriba em Mateus 22.34-40; Marcos 12.28-34 (que é omitida por Lucas), têm para a compreensão desta parábola?* Outras



passagens que falam do mandamento para amar (tanto nos Evangelhos quanto nos escritos judaicos) demonstram a centralidade dos mandamentos para amar tanto para Jesus quanto para a maior parte do judaísmo, bem como demonstra as diferenças na maneira como se chegava ao significado destes mandamentos. Já mostramos a centralidade que os mandamentos para amar tinham para Jesus, mas é quase certo que Jesus não foi o primeiro a unir o Shemá (Dt 6.4-9; 11.13-21; Nm 15.37-41), com o seu chamado ao amor a Deus, ao chamado de Levítico 19-18, que fala do amor ao próximo. Deuteronômio 6.5 e Levítico 19.18 utilizam a mesma forma hebraica (*wéahabeta*) para transmitir os mandamentos para amar. No Antigo Testamento, esta forma ocorre somente em Deuteronômio 11.1 e Levítico 19-34. (Este último, que tem o mandamento para que se ame também o estrangeiro, pode muito bem ter sido uma referência na parábola, já que o samaritano cumpre essa exigência.) Na mente dos intérpretes judeus estas formas idênticas atraíam-se como se fossem imãs. Vários textos judeus apresentam os dois mandamentos para amar juntos e também atestam os esforços para se condensar a Lei.<sup>94</sup> Em Lucas os dois mandamentos foram transformados em somente um.

Os dois mandamentos para amar estão no coração do judaísmo e são o alicerce do ministério de Jesus, o seu credo de onde derivam todos os seus outros ensinamentos.<sup>93</sup> A Shemá, obviamente, deveria ser recitada duas vezes por dia por todos os indivíduos judeus de sexo masculino e o amor pelo próximo também era central. Qualquer desavença que tenha ocorrido entre Jesus e os seus contemporâneos não foi sobre o significado dos mandamentos para amar, mas a respeito da sua aplicação e abrangência. Até onde pode ir o nosso amor pelo próximo? Esta parábola é uma evidência daquilo que já está óbvio em outras partes do ensino de Jesus: Ele não admite o estabelecimento de limites para que as pessoas pensem que já cumpriram a sua obrigação para com Deus. O amor não tem um limite definido no qual possamos dizer que já amamos o suficiente, tampouco nos permite que escolhamos aqueles a quem amaremos, as pessoas que nos são mais "chegadas". Com esta parábola Jesus, na verdade, está dizendo: "Tu já deverias saber, a partir de Levítico 19-34, que o mandamento para amar inclui o estrangeiro (ou viajante) que está entre vós".

Nos últimos tempos, tem sido popular se interpretar o mandamento "amai o teu próximo como a ti mesmo" como uma justificativa para o amor-próprio. Por mais que os esforços para fundamentar esta autocon-



fiança sejam justos, essa compreensão do mandamento para amar deve ser rejeitada. O objetivo da expressão "como a ti mesmo" é equivalente a se dizer "como se o teu próximo fosses tu mesmo".<sup>96</sup> A outra pessoa tem o mesmo valor que nós e deve ser tratada da forma como gostaríamos de ser tratados. "O texto não nos incita ao amor próprio, mas a um amor desprendido pelos outros... o círculo do amor próprio não é simplesmente ampliado, ele é despedaçado."<sup>97</sup> Ou, usando outras palavras, a única forma de nos amarmos corretamente é ao prestarmos a nossa devoção maior a Deus.<sup>98</sup>

3- *Será que estamos diante de uma "história-exemplo," ou, melhor; diante de uma parábola indireta simples, ou de uma parábola indireta dupla e, no caso da última opção, qual é o elemento metafórico?* Este é um fator decisivo na interpretação, algo que determina se a preocupação de Jesus com a parábola era a de ensinar acerca das relações humanas e da conduta das pessoas ou proporcionar uma metáfora para o Reino. Já indiquei na introdução que não considero que "história-exemplo" seja uma categoria legítima para as parábolas de Jesus, entretanto, é chegada a hora de vermos essa questão mais de perto.<sup>99</sup>

A partir das ideias de Jílicher, quatro parábolas (a do Bom Samaritano, a do Rico Insensato, a do Rico e Lázaro e a do Fariseu e o Publicano) foram rotuladas como "histórias-exemplo".<sup>100</sup> Este rótulo seria auto-evidente. O Bom Samaritano, com a sua frase conclusiva: "Vai e faz da mesma maneira" (Lc 10.37) é claro ao indicar que a parábola apresenta um exemplo a ser imitado. As outras três histórias não são tão explícitas, mas em algum nível, cada uma delas implica que o ouvinte/leitor deve encarar a ação da(s) personagem (ns) como um modelo a ser imitado ou repudiado. Entretanto, esta categoria é, na melhor das hipóteses, algo muito suspeito, se não for ingênua e os estudiosos rejeitam as histórias-exemplo como uma categoria legítima por uma destas quatro razões, ou por uma combinação delas.

A primeira: alguns rejeitam esta categoria por insistirem que as parábolas precisam ser metafóricas e, como as tais histórias-exemplo não são, eles seguem um destes dois caminhos: (1) forçam estas histórias a serem metafóricas ou, (2) rejeitam-nas — reabilitação ou exclusão.<sup>101</sup> As pessoas que as reabilitam consideram que elas, originalmente, tinham formatos e objetivos diferentes daqueles que se mostram no Evangelho de Lucas. Por exemplo, J. D. Crossan admite que a versão de Lucas para



estas parábolas é constituída de histórias-exemplo, mas argumenta que elas eram, originalmente, metafóricas. O caráter metafórico original das parábolas foi retirado e elas se transformaram em prescrições morais por meio da tradição dos Evangelhos. Com relação à Parábola do Samaritano, Crossan isola Lucas 10.30-36 como sendo a parábola original e sustenta que o nível literal da história faz com que o mundo do ouvinte seja colocado de cabeça para baixo e que a mensagem metafórica é justamente de que o Reino irrompe as nossas consciências de maneira abrupta e exige uma inversão de valores da nossa parte. Para ele, todas estas histórias eram, originalmente, parábolas de inversão que tinham por objetivo demonstrar que o irromper do Reino reorganiza as nossas expectativas e os nossos valores.<sup>102</sup>

Entretanto, as tentativas de mostrar que estas quatro histórias eram, originalmente, metafóricas são bastante débeis. Depois de lermos algumas análises sobre parábolas que encerram com uma ênfase na inversão, percebemos que o tema fica claramente obscuro na sua especificidade e começa a soar algo vazio. A Parábola do Samaritano não menciona o Reino. Existe alguma razão para considerarmos que uma versão original desta parábola faria com que os ouvintes entendessem a inversão de valores e concluíssem que o Reino necessita deste tipo de inversão?<sup>103</sup> Não percebo como isso possa ocorrer e uma história não-metafórica pode efetuar uma inversão de valores de forma tão eficaz quanto uma história metafórica. Para fazer uso da minha linguagem, uma parábola indireta simples pode produzir uma inversão de forma tão eficaz quanto uma parábola duplamente indireta.

Em segundo lugar; a rejeição da história-exemplo como uma categoria também se baseia, com frequência, em um temor de um moralismo simplista e excessivamente literal, tal como entendermos que o propósito do Bom Samaritano é que os cristãos vão para a beira da estrada para ajudar as pessoas. Os estudiosos, às vezes, esquivam-se de ideias moralistas, como se uma preocupação com a moral não fosse algo a que Jesus se dignaria fazer.<sup>104</sup> A moral e a escatologia são desnecessariamente colocadas em antítese. Não creio que uma história-exemplo corresponda a uma categoria legítima (por razões diferentes destas apresentadas por Crossan), entretanto, a moral e a escatologia não devem ser colocadas em oposição. A escatologia requer uma ética, e Jesus seguramente esperava que a sua visão do Reino entrasse em choque com a vida neste mundo.<sup>105</sup>



Fariamos bem se nos perguntássemos por que a moral é tão relegada por alguns estudiosos, quando vemos que grande parte do ensino de Jesus trata exatamente dela, ou seja, sobre vivermos em obediência a Deus.

Em terceiro lugar: as pessoas rejeitam a categoria porque estas parábolas, na verdade, não são diferentes das demais. J. Tucker, no seu importante estudo, mostra-nos que todos os aspectos supostamente distintivos (o fato de estas histórias apresentarem exemplos morais, linguagem religiosa, a citação de pessoas, grupos e lugares específicos) também podem ser encontrados nas outras parábolas. Ele está correto.<sup>106</sup> Nenhum aspecto ou traço nos dá o direito de identificar estas quatro parábolas como pertencentes a uma categoria distinta em função da sua forma. *As tais histórias-exemplo não são diferentes na sua forma ou na sua apresentação de pessoas como modelos a serem imitados ou repudiados.* Até aqueles que utilizam a categorização "história-exemplo" enxergam estas parábolas como um subgrupo de uma categoria maior: a das "parábolas narrativas".<sup>107</sup> Certamente, outras parábolas apresentam pessoas como modelos para se imitar ou repudiar (por exemplo, a do Credor Incompassivo, a do Tesouro Escondido, a dos Dois Fundamentos e a dos Dois Filhos).<sup>108</sup> Tucker sugere que nós simplesmente chamemos as histórias-exemplo pelo nome que Lucas as chamava: de "parábolas". Mas Lucas também chamava o provérbio "Médico, cura-te a ti mesmo" (4.23) de parábola e poucas pessoas considerarão isso satisfatório. Tucker, na verdade, não aborda as quatro histórias de Lucas; mas, ele confina a sua análise ao nível da investigação da forma destas histórias sem questionar qual seria a sua *função*. Ele e outros admitem que estas histórias não efetuam uma comparação.<sup>109</sup> Elas não são metáforas que tratam de algo exterior. Contudo, também não são literais. Jesus não está descrevendo acontecimentos históricos, mesmo que histórias pudessem ser moldadas em acontecimentos dos quais Ele tivesse conhecimento. Estas histórias apontam, de forma positiva ou negativa, para outra coisa: a vida que Deus desejava para o seu povo. Para algumas pessoas, estas quatro histórias são semelhantes a uma sinédoque, uma designação do todo pela parte, no sentido de que elas apresentam um exemplo específico para demonstrar um princípio geral.<sup>110</sup>

Se na verdade, estas histórias funcionam de forma diferente, como a maioria dos estudiosos parece reconhecer, esta forma deve ser determinante ao fazermos a sua classificação. E a quarta razão para rejeitar



a categoria de história-exemplo a qual considero definitiva, é a forma diferente como estas histórias operam. Elas não se concentram em um elemento comparativo situado em outro plano. Não olhamos através de um tema ou narrativa para ver outra realidade. Por exemplo, ao observarmos o Rico Insensato estamos lidando diretamente com o tema da riqueza, e não com outro. Isso é comunicação indireta simples. A maioria das parábolas é narrativa duplamente indireta, mas estas quatro são narrativas indiretas simples, e acrescento, ainda, uma quinta que funciona da mesma maneira: a Parábola do Mordomo Infiel. Uma comunicação direta sobre a relação entre Deus e Israel poderia dizer: "Israel não conseguiu viver da maneira que Deus desejou e está correndo o risco de ir a juízo". Uma comunicação duplamente indireta não fala especificamente nem do ouvinte, nem do tema abordado. A parábola da Figueira é um exemplo de comunicação duplamente indireta, no sentido de que ela não fala de forma direta nem sobre Deus nem sobre Israel. Ela utiliza outra pessoa, um certo homem, e um outro assunto, a figueira improdutiva daquele homem, para se dirigir indiretamente ao ouvinte (mesmo com os ecos metafóricos da figueira). As cinco histórias em questão são diferentes: elas são narrativas indiretas *simples*. Dirigem-se ao leitor de forma indireta ao falar de outra pessoa, e de forma direta ao fazer uso de um tema que lhe desperta o interesse. A parábola do Bom Samaritano se dirige aos doutores Lei, ao leitor de forma indireta por intermédio dos viajantes, mas o tema é a questão do momento, o mandamento para amar e a definição do que significa o "próximo". Como estas histórias envolvem um aspecto menos indireto, o seu objetivo é mais facilmente compreendido.

A parábola do Bom Samaritano é, portanto, uma parábola indireta simples. O rótulo de "historia-exemplo" é inadequado e impróprio e deve ser abandonado, independente do vigor com que ele seja defendido nos debates sobre as parábolas. O Bom Samaritano não é uma história metafórica a respeito de uma outra realidade, a história fala de um samaritano compassivo e tem o objetivo de ensinar-nos acerca do mandamento do amor.

Precisamos ainda perguntar acerca da presença das alusões ou das intensidades metafóricas. Teoricamente, uma parábola indireta simples pode fazer uso de aspectos que aludem a uma realidade mais ampla ou que desperte ecos na mente dos ouvintes de forma tão eficiente quanto



uma parábola duplamente indireta (por exemplo, a da Figueira). Será que Jesus está representado no samaritano, como a tradição da Igreja frequentemente tem defendido? Será que o Rico Insensato é uma representação de Israel?<sup>111</sup> Apesar da Teologia destas histórias estarem de acordo com as ações de Jesus ou com a história de Israel, a preocupação de Jesus parece ser mais com a conduta e com a atitude dos indivíduos. A única história indireta que pode ter um horizonte mais amplo é a do Rico e Lázaro. A ansiedade do homem rico para falar com os seus cinco irmãos e a resposta de que aos irmãos caberia observar a Lei e seguir o conselho dos profetas é um espelho da situação de Israel, mas a parábola continua sendo direcionada para as ações e atitudes de indivíduos.

4. *Existe alguma armadilha na pergunta feita pelo doutor a respeito da vida eterna (v. 25)?* Estaria ele simplesmente testando o conhecimento de Jesus para determinar a sua competência e a sua posição acerca destas questões, ou será que o doutor da Lei foi hostil e procurou fazer com que Jesus caísse em uma armadilha e lhe desse uma resposta não-ortodoxa? No caso desta última opção, qual era a armadilha e de que maneira Jesus poderia ter reprovado no teste? As opiniões são divididas a este respeito<sup>112</sup> e o texto não nos lança muita luz. O verbo *ekpeirazein* raramente aparece e se refere de forma negativa aos testes, com exceção de Deuterônimo 8.2,16 da LXX. Mas ele parece ser sinônimo de *peirazein*, que é usado tanto de forma positiva quanto negativa.<sup>113</sup> Em outras partes de Lucas a expressão "doutor da Lei" (*nomikos*) é utilizada para se referir às pessoas que rejeitaram a mensagem de Jesus ou não compreendiam o que deveriam compreender, mas não havia o sentido de hostilidade para com Jesus.<sup>114</sup> Mesmo que a hostilidade estivesse implícita, a questão da vida eterna não precisava ser uma armadilha. O Jovem Rico fez exatamente a mesma pergunta sem segundas intenções (18.18).

Entretanto, a armadilha poderia fazer parte dos planos do doutor se ele estivesse ansioso para verificar se as ações ou o ensino de Jesus não eram ortodoxos. O convívio que Jesus mantinha com marginalizados e pecadores, as suas ações no sábado e a sua despreocupação com atos "de santidade" como o toque em pessoas imundas (leprosos, febris, problemas de fluxo de sangue, mortos, etc.) ou o consumo de alimentos sem a lavagem das mãos, obviamente, suscitaria dúvidas a respeito de como ele se situava em relação à Lei (cf. Mt 5.17-20; 12.1-14; Mc 2.23-3.6; Lc 6.1-11; Mt 15.1-20; Mc 7.1-23). Se a Lei não demarcava fronteiras entre



os justos e os ímpios, como pressupunham os judeus, então qual seria o seu objetivo, que utilidade ela teria, e o que determinaria se tomaríamos ou não parte no Reino?<sup>115</sup> O que o doutor da Lei esperava que Jesus lhe dissesse em resposta à sua pergunta sobre a vida eterna?<sup>116</sup> Será que ele ouviu o que o suposto leitor já sabe, que Jesus ensinou os discípulos a seguirem-no e a ganharem a vida perdendo-a? Esta afirmação ou qualquer outra resposta que não leve em consideração a Lei poderia levar a uma acusação de heresia. A hábil mudança estratégica da conversa feita por Jesus para que o doutor pudesse se concentrar no propósito da Lei impediu esta acusação e criou uma oportunidade para instrução.

Algumas pessoas sugerem que a pergunta sobre a vida eterna é uma preparação para o teste real que viria com a segunda pergunta, a que trata dos limites da palavra "próximo".<sup>117</sup> Isso pode estar correto, mas, no mínimo, parece lícito pensarmos que a associação de Jesus com pessoas malvistas levou à pergunta do doutor e, se assim for, a pergunta não é inocente, especialmente diante da tentativa do doutor em se justificar (v. 29). A partir de uma perspectiva da narrativa, a tolerância de Jesus em relação aos samaritanos, mesmo quando estes o rejeitaram (9.52-56) prepara o terreno para a pergunta do doutor da Lei e para a parábola.

5. *Esta história é contada a partir da perspectiva da vítima?* As análises úteis de Robert Funk persuadiram muitos intérpretes de que o ouvinte/leitor é forçado a se identificar com a vítima, já que ela é a única personagem presente em todas as cenas. Mas, existem problemas nesta abordagem. A vítima não está presente no versículo 35 (ou, pelo menos, não é mencionada) quando o samaritano fala com o hospedeiro.<sup>118</sup> Além disso, Funk pressupõe que a vítima está consciente e observa os três outros viajantes, algo que não encontra qualquer tipo de respaldo no texto, mas que é essencial para a sua conclusão de que "o futuro revelado pela parábola é o futuro de cada ouvinte que compreende ou que é convencido da sua posição dentro daquela vala".<sup>119</sup> As perguntas propostas a partir da perspectiva da vítima são interessantes: Será que nos deixaríamos ajudar por um inimigo? E quando nos aceitamos como vítimas, será que teremos uma chance de entender o Reino? Só que tudo isso é fruto de uma meditação sobre a parábola, uma teologização legítima gerada por ela, mas não a intenção de Jesus ao nos contar esta história. A história não é contada a partir da perspectiva da vítima, mas da perspectiva do nar-



rador. O ouvinte fica, junto com o narrador, do lado de fora assistindo o desenrolar das cenas e é instigado pelo narrador a dar a sua posição acerca do que acabou de assistir.

6. *Existe alguma acusação profética de sectarismo, de racismo e de atitudes supremacistas ou simplesmente um debate sobre a Halakha a respeito de qual dos mandamentos tem prioridade: o mandamento para se evitar a impureza corporal ou o mandamento para amar?* Com essa pergunta chegamos ao cerne da questão. Um certo número de eruditos da Bíblia considera que a parábola é um ataque ao Templo e ao sacerdote e teria se valido de atitudes anticlericais existentes entre os leitores.<sup>120</sup> Às vezes, isso está associado com a suposição de que os sacerdotes e os levitas pertenciam às classes superiores, contudo isso não era verdade em todos os casos. Alguns deles eram pobres. Além disso, não há evidências a favor da existência de atitudes anticlericais no judaísmo do primeiro século, salvo nos casos do anticlericalismo dirigido à aristocracia sacerdotal que liderava o Templo.<sup>121</sup>

Com exceção da limpeza do Templo, existem poucas evidências de que, com o seu ensino, Jesus tenha se referido aos sacerdotes e aos funcionários do Templo. Ele não subestimou o Templo (por exemplo, Mt 12.6,7) e falou da destruição que lhe sobreviria (Mt 24.1,2; Mc 13.1-2; Lc 21.5-6, etc.). Lucas tem uma visão positiva do Templo e das atividades sacerdotais, especialmente no início dos relatos do seu Evangelho e do livro de Atos. Em Lucas 5.14 (com paralelos em Mt 8.4; Mc 1.44) e 17.14 Jesus diz a leprosos curados que se apresentem aos sacerdotes.

O Templo não está sendo atacado na parábola, mas a sombra do Templo está claramente presente. O sacerdote está indo de Jerusalém para Jericó, provavelmente retornando para casa depois do seu serviço no Templo. Além disso, a origem principal do conflito entre os judeus e os samaritanos era a desavença na questão do Templo. Uma acusação profética acerca de um sectarismo no Templo poderia estar presente, mas esta não é a principal preocupação. Ela serve mais como o contexto no qual as ações do samaritano são enfatizadas.

Todas as sociedades e seus segmentos sociais acabam levantando barreiras para separá-las das demais pessoas. O racismo e barreiras desse tipo são uma das maiores preocupações desta parábola, mas, como já vimos, estas coisas representam muito mais o "meio" pelo qual a parábola quer nos ensinar do que a ênfase do seu ensinamento. Como frequentemente se observa os ouvintes judeus já poderiam imaginar esta



sequência de "sacerdote, levita, israelita," que é uma sequência evidente nos textos rabínicos que denota a presença de uma hierarquia de valores, mas alguns textos a utilizam para argumentar que um maior conhecimento da Torá concede a um gentio ou a um prosélito um valor maior, talvez maior do que o atribuído a um sumo sacerdote.<sup>122</sup> O surgimento do samaritano frustra as expectativas a fim de transmitir uma mensagem semelhante acerca daquilo que realmente é importante.

Então, será que esta parábola não passa de uma discussão acerca de temas da Halakha, como argumentou R. Bauckham,<sup>123</sup> que discute o que deve ter precedência: a proibição da contaminação por um cadáver ou o mandamento para amar? O contato com um cadáver causava uma contaminação que durava sete dias e exigia uma série de procedimentos de purificação que geravam um certo custo financeiro (Nm 19.11-22). Os sacerdotes eram proibidos de manter contato com cadáveres, salvo o de parentes próximos (Lv 21.1-4; 22.4-7; Ez 44.25-27), mas essa exceção não se estendia ao sumo sacerdote (Lv 21.11) ou a um nazireu (Nm 6.6-12).<sup>124</sup> Os judeus acreditavam que a contaminação de um cadáver era transmitida não somente pelo toque no corpo falecido, mas também pelo toque em coisas que haviam entrado em contato com o cadáver, ou mesmo através do ar, pela sombra de um esquife ou pela projeção da sombra de uma pessoa dentro de uma sepultura. Os textos rabínicos instruíam as pessoas para que mantivessem pelo menos quatro côvados (cerca de 1,20 m) de distância de um cadáver.<sup>125</sup> Estes pensamentos poderiam ter feito com que o sacerdote e o levita decidissem passar "ao largo".

Ao mesmo tempo, duas outras crenças vigentes são também relevantes. Em primeiro lugar, fundamentados na sua religião, os judeus eram obrigados a sepultar um corpo abandonado. Apesar de um sumo sacerdote ou de um nazireu não poder se contaminar com o corpo de um parente falecido, eles poderiam — ou deveriam — fazer isso quando se tratava de um corpo abandonado. Na verdade, alguns textos debatem qual deles deveria se contaminar primeiro para sepultar um cadáver abandonado.<sup>126</sup> Em segundo lugar, pelo menos para a maior parte dos judeus, nada — nem mesmo as leis de purificação — poderia se sobrepor à obrigação de salvar uma vida. As leis eram suspensas quando a vida estava em risco.<sup>127</sup>

A vítima descrita na parábola era um semimorto. Ou seja, ele estava perto de morrer e precisava desesperadamente de socorro.<sup>128</sup> O texto não deixa claro se o sacerdote ou o levita consideraram que ele já estivesse



morto, mas, seja qual for o caso, eles tinham a obrigação de ajudar, seja para enterrar o cadáver independentemente da contaminação que ele lhes trouxesse, seja para ajudar o homem na sua situação de necessidade extrema. Os ouvintes de Jesus entenderiam que a vítima seria um judeu, mas se não fosse também não faz diferença, já que isso não ficaria claro em função das suas roupas terem sido rasgadas.<sup>129</sup> Além disso, a parábola não coloca ênfase aos motivos do sacerdote e do levita ao se desviarem do homem, se a sua decisão foi por temerem pela sua própria segurança, ou por medo da contaminação gerada pelo corpo. Portanto, por mais interessante que a proposta de Bauckham possa nos parecer, ela não explica de forma satisfatória a dinâmica da parábola; e mais que isso: ela, praticamente, despreza o levita.<sup>130</sup> Muito mais coisas estavam em jogo do que a contaminação gerada pelo corpo ou de um debate acerca da Halakha.<sup>131</sup>

*7. Será que a resposta de Jesus à pergunta acerca da vida eterna está "correta?" Não se trata de um caso de justificação pelas obras? Qual é o papel da Lei do Antigo Testamento? O que dizer da relação com uma pergunta semelhante feita pelo jovem rico em Mateus 19\*16; Marcos 10.17-22; Lucas 18.18-23?* A resposta de Jesus ao doutor acerca do caminho para a vida eterna e a resposta semelhante que Ele deu ao "jovem rico" ou a resposta de João Batista em Lucas 3.10-14 não são respostas normalmente dadas por cristãos, nem na Igreja Primitiva (cf. At 16.30,31)<sup>132</sup> nem nos nossos dias. Então, será que ênfase que Jesus deu ao "fazer" nos versículos 28 e 37 soam parecido como casos de "justificação pelas obras?" Será que Ele não deveria ter dito: "Decida-se por me seguir"<sup>133</sup> ou, pelo menos: "Tenha fé e me siga?"

Sempre queremos que Jesus dê as respostas que se enquadram ao nosso sistema de pensamento, mas neste caso, Ele nem se enquadra aos nossos sistemas, nem trata do problema da justificação pelas obras discutido por Paulo (sem falar do fato de Paulo ter sido muito malcompreendido). Os nossos sistemas precisam ser revistos para que os ensinamentos de Jesus e o da Igreja Primitiva recebam a devida atenção. Esta parábola não está defendendo a "conquista da salvação pessoal,"<sup>134</sup> mas a vivência da relação de aliança que devemos ter com Deus, que é o que a fé cristã e a Bíblia como um todo procuram fazer. Amar a Deus de todo o nosso ser e ao próximo como a nós mesmos não é algo *inferior* à fé. Como fica evidente na parábola dos Dois Devedores, não podemos amar a Deus sem ter confiança nEle e obedecer-lhe. A resposta dada pelo doutor da Lei e esclarecida por Jesus não é errada. Podemos até ficar com vontade



de lhe acrescentar algo — como Lucas certamente o faz — a respeito da forma como a aliança que Deus celebrou, revelou Ele próprio em Cristo, particularmente na morte e na ressurreição de Cristo. Mas a vida, tanto agora como ao longo da eternidade, está em conhecermos e amarmos o Deus revelado em Cristo, o mesmo Deus que agiu ao longo da história de Israel, e vivermos em conformidade com o seu caráter. Qualquer declaração de fé que não cumprir isso não se trata de uma fé bíblica.

8. *Será que esta parábola apresenta algum significado cristológico? Jesus é o bom samaritano?* Apesar da afirmação conhecida de que Jesus é o samaritano e que a parábola reflete a sua vinda para ajudar a humanidade, não vejo qualquer coisa na parábola que dê margem a essa identificação. O argumento de Gehrhardsson de que a parábola trata do pastor verdadeiro é demasiadamente especulativa e pouco convincente, particularmente quando ele argumenta que o "samaritano" e o "próximo" na sua forma hebraica apontam para um pastor. Nenhum traço deste ponto de vista pode ser fundamentado a partir do texto.<sup>133</sup> Algumas pessoas sugerem que Jesus contou esta parábola em defesa das suas próprias ações e da sua própria missão,<sup>136</sup> mas mesmo que isso fosse verdadeiro, não seria o suficiente para tornar a parábola cristológica no sentido normal. Outros fazem uma identificação de cunho mais teológico, só que é injusto projetar Jesus (e todos os demais componentes do plano de salvação) alegoricamente nesta parábola. Uma coisa é dizermos que a teologia da parábola também é a teologia que motivou grande parte das ações de Jesus, mas outra completamente diferente é afirmarmos que a sua intenção com a história era fazer uma autorrepresentação.<sup>137</sup> Jesus também não pode ser identificado com a vítima.<sup>138</sup> Todas as tentativas de se encontrar Jesus (ou Israel) representado na parábola são casos de alegorização ilegítima.

9. *O propósito da parábola é, primariamente, escatológico ou ético?* Alguns eruditos (e obviamente aqueles que consideram esta parábola uma representação do Reino) — defendem que ela tem um cunho escatológico.<sup>139</sup> Sandra Perpich é uma típica representante desta posição. Ela defende que a parábola constrange o leitor a uma nova consciência escatológica,<sup>140</sup> entretanto, esse tipo de linguagem chega a ser um exagero. As perguntas estruturais (w. 25-28) são obviamente escatológicas, mas mesmo lá o diálogo não depende da mensagem do Reino. Teoricamente, o diálogo e a declamação da parábola poderiam, ambos, ter ocorrido muito antes de Jesus. O fato de alguém ter respondido à pergunta acerca da vida eterna



fazendo uso dos mandamentos para amar e de Levítico 18.5 também não é nenhuma novidade; além disso, o mandamento para amar o estrangeiro como a si mesmo já está em Levítico 19.34. Ter a capacidade de dizer "Bom Samaritano" não gera uma experiência do Reino e um bom ato por parte de um estranho desprezível não se constitui na presença do Reino.<sup>141</sup> É de se esperar que o Reino gerasse esse tipo de atitude, mas essas atitudes, às vezes, ocorrem ao longo da história da humanidade sem representar, necessariamente, por elas mesmas a chegada do Reino. As únicas coisas que tornam esta parábola escatológica são a pessoa que a contou e o contexto da sua missão. Sem negarmos, de forma alguma, a base escatológica para o ensino ético de Jesus, devemos afirmar que esta parábola não está diretamente preocupada com a Escatologia, mas sim com a Ética. A ética de Jesus é escatologicamente elevada e condicionada pela presença do Reino, porém está, primeiramente, fundamentada no Antigo Testamento.

Concluimos, portanto, que esta parábola tem o propósito de mostrar que o amor não aceita limites na definição do nosso próximo. Não está óbvia a forma com a qual o doutor da Lei esperava que Jesus definisse o seu "próximo". Será que ele esperava uma limitação definida pelas pessoas que faziam parte da aliança,<sup>142</sup> os justos,<sup>143</sup> ou mesmo alguma resposta abstrata e inútil como "todos?" O que ele recebeu foi uma imagem concreta e marcante que destruiu qualquer ideia de limites para a misericórdia e para o amor pelos outros.

As abordagens mais úteis a esta parábola são aquelas que enfatizam que a disparidade entre a pergunta do doutor e a resposta de Jesus, ou seja, entre "próximo" como objeto e "próximo" como sujeito é o tema da parábola. A resposta de Jesus à pergunta do doutor acaba sendo uma negação da premissa da pergunta — que pressupunha a existência de limites para a definição do próximo.<sup>144</sup> A pergunta "quem é o meu próximo?" não deveria ser feita. Nem se deve cogitar a ideia de que qualquer ser humano possa deixar de ser o nosso próximo. A conhecida frase de Franz Leenhardt é muito marcante neste momento: "Não podemos definir quem é o nosso próximo; mas unicamente podemos ser um próximo".<sup>145</sup> Não podemos afirmar com antecendência quem é o próximo, mas a proximidade e a necessidade definem o "próximo". Como T. W. Manson comentou: "O amor não inicia pela definição dos seus objetos: ele os descobre" e "apesar da mera proximidade não criar o amor, o amor cria a boa relação entre próximos".<sup>146</sup>



S. Kierkegaard capturou este objetivo ao afirmar: "Amar o nosso próximo significa que, mesmo continuando dentro das nossas descrições terrenas, desejaremos, essencialmente, existir igualmente para todos os seres humanos, sem exceção".<sup>147</sup> Em outras palavras, a parábola fala aos seus ouvintes a respeito da sua própria identidade. Será um senso de companheirismo fundamentado nos dois mandamentos para amar — a Deus e ao próximo — define o nosso ser? Este tipo de identidade exclui a possibilidade de se perguntar onde ficam os limites do nosso próximo. Os limites são um meio importante de estabelecermos as nossas identidades, mas a identidade que surge a partir da ideia que Jesus faz do próximo elimina os limites que restringem a compaixão ou que validam o racismo e as atitudes de superioridade.

A parábola realça que a compaixão (o ponto de virada da parábola, v. 33), a misericórdia e o amor são os fatores-chave da vida com Deus (e, portanto, no discipulado de Jesus). Apesar da abordagem de Bauckham ser demasiadamente limitada na sua ênfase ao debate da Halakha, ele está correto em ressaltar que esta parábola ensina o princípio de que o mandamento do amor se sobrepõe a todos os demais, o que não encontra paralelo no judaísmo.<sup>148</sup> As figuras da parábola e a acusação implícita às autoridades do Templo evocam a antítese entre o sacrifício e a misericórdia que era muito familiar nos escritos proféticos.<sup>149</sup> A parábola é mais um exemplo da substituição que Jesus faz do código da santidade pelo código da misericórdia.

A parábola é quase que certamente modelada a partir de 2 Crônicas 28.8-15, um relato anterior em que os samaritanos ajudaram os judeus numa situação de desespero. Ao utilizar um samaritano em vez do já esperado leigo israelita, Jesus arma um cenário constrangedor para o seu opositor. O samaritano sabia mostrar compaixão e entendia sobre o amor pelo estrangeiro (Lv 19-34); portanto, "como tu podes perguntar acerca dos limites da definição do teu 'próximo?'"<sup>150</sup> Se os sacerdotes e os levitas, como todo judeu do sexo masculino, repetem o Shemá duas vezes por dia, por que um samaritano precisará mostrar a um judeu o significado deste mandamento para amar? Lucas 17.16 apresenta um contraste igualmente constrangedor entre um samaritano que demonstra sua gratidão e nove outros homens (presumivelmente judeus) que não agem dessa forma.



Com este tema subjacente da hostilidade racial a parábola está muito próxima da ênfase que Jesus coloca no amor aos inimigos. Não podemos impor limites à caridade e à obrigação que temos com o nosso próprio "grupo" e sustentar padrões diferentes e hostis para com os demais.<sup>151</sup> O doutor da Lei estava à procura de um limite para a sua obrigação de amar o próximo, mas Jesus, pelo seu exemplo, eliminou qualquer conceito de limite para este amor, Não podemos dizer a Deus: "Já cumpri com as minhas obrigações; agora já estou livre". A pergunta que Pedro fez a respeito de um limite para o perdão (Mt 18.21,22) também foi rebatido com uma resposta semelhante.

Não podemos fazer justiça a essa parábola sem enfatizar que o seu objetivo é nos levar à ação, que as pessoas precisam colocar em prática o seu amor pelo próximo.<sup>152</sup> O comentário de Joel Green de que para Lucas o ouvir é autenticado pelo agir<sup>153</sup> é verdadeiro não somente para ele como também para Jesus e para toda a Bíblia, como nos deixa claro a parábola dos Dois Fundamentos (Mt 7.24-27; Lc 6.47-49) e vários outros textos. P Jones está correto ao afirmar que a parábola denuncia qualquer tipo de religiosidade com mania de declarações e anemia de ações,<sup>154</sup>

A ideia de que a ação é o caminho para a vida<sup>155</sup> leva muitos à preocupação de que esta parábola esteja sugerindo a salvação por obras, K. Bailey argumenta que esta parábola anuncia o erro da autojustificação e que não nos é possível conquistar a vida eterna,<sup>156</sup> mas isso representa uma leitura de pontos que a parábola não apresenta. O nosso medo de conquistar a salvação por méritos próprios levou à ideia de que o cristianismo é uma religião preocupada somente com aquilo que cremos/pensamos, e não com o que somos, só que este é um entendimento raso da nossa fé. A parábola, assim como a maior parte das Sagradas Escrituras, está preocupada com a identidade. Na verdade, quando as pessoas perguntaram a Jesus: "O que preciso fazer?" Ele as redarguiu: "Que tipo de pessoa é você?"<sup>157</sup> A resposta à segunda pergunta também responde à primeira (como no incidente com o jovem rico). O medo das obras de justiça é demasiadamente exagerado na maioria das igrejas. Ah, se tivéssemos um temor desse tipo pela inatividade das pessoas nas nossas igrejas! Seria melhor percebermos que as pessoas que não agem não podem ser justas. A questão da identidade nunca foi meramente uma questão daquilo que cremos como fato, mas daquilo que somos, particularmente daquilo que somos em relação a Deus e o que nos motiva e



controla o nosso ser. Fomos nós que dissociamos o pensar do ser e o ser do agir, mas aquilo que somos não pode ser separado daquilo que fazemos. Aquilo que conta como sendo parte da nossa vida com Deus — e nos dá a esperança da vida futura com Ele — é uma relação de amor com Deus que nos transmite a nossa identidade e reflete este amor aos outros (cf. Jo 17.3; 1 Jo 4.10,11)\* A ideia de conhecer a Deus, mas não estar conformado à sua imagem é fonte de escândalo, algo que a Bíblia sempre combate e que os cristãos da atualidade também precisam combater. Na parábola Jesus procura transformar um homem de conhecimento em um homem de ação,<sup>158</sup> pois nada menos que isso será suficiente para alcançarmos a vida eterna. Não se trata de uma questão de conquistar a salvação, mas do ser e da identidade que determina as nossas ações. Não se trata de uma questão da necessidade ou não das obras. Faremos obras. A questão é: a partir de que identidade as nossas obras serão feitas?

### *Adaptação da Parábola*

A adaptação de algumas parábolas, e certamente desta também, é óbvia: basta agir! Mesmo assim, alguns eruditos e pregadores não são afeitos a ideias acerca da moralidade, temerosos de que uma preocupação com ela possa levar a uma religião "somente daqueles que fazem o bem," à hipocrisia e a tentativas de se ganhar a salvação, que representam erros no discipulado de Jesus. Nem o moralismo nem a insistência para que as pessoas sejam boas são as respostas, mas se não tivermos o objetivo de dizer às pessoas a forma como devem viver, por que nos preocuparemos com o ensino e a pregação? Jesus (e todos os escritores do Novo Testamento) seguramente não hesitaram em instruir as pessoas acerca da forma como deveriam viver. Estamos fadados ao erro enquanto a igreja se recusar a levar a sério as coisas que Jesus verdadeiramente declarou a respeito de como deveria ser o nosso estilo de vida, da observância dos mandamentos, do amor aos nossos inimigos, do auxílio aos pobres e da obediência à vontade do Pai. As parábolas nem sempre deixam claros todos os aspectos da sua teologia, mas o pressuposto desta parábola é uma vida com Deus numa relação de aliança, e não simplesmente sermos bons pelos nossos próprios esforços.

Esta parábola nos obriga a perceber a importância do nosso próximo. O cristianismo é uma religião relacional. Não nos relacionamos com



Deus em função das nossas próprias capacitações, por mais que tentemos fazer isso; o nosso relacionamento com Deus é expresso por intermédio do nosso relacionamento com as pessoas ao nosso redor e é Deus que torna possível este relacionamento com as outras pessoas.<sup>159</sup>

Esta parábola já foi aplicada a praticamente todos os aspectos da ética. Se a compaixão for a questão, esta parábola é aplicável principalmente com relação aos serviços médicos e ao alívio da fome. Allen Verhey a utiliza como uma forma de discutir a escassez de recursos médicos.<sup>160</sup> Richard Hays a aplica ao aborto, referindo-se tanto à mãe quanto ao feto: *"Jesus, ao responder à pergunta do doutor da Lei com esta parábola, rejeita as tentativas casuísticas de circunscrevermos as nossas preocupações morais ao definirmos o outro como pertencente a uma categoria que vai além das nossas obrigações"* Em um mundo dilacerado pelas guerras e pelos genocídios, esta parábola não permitirá que fiquemos passíveis. Um jornalista, ao comentar o genocídio de Dafur, perguntou: "Onde está a piedade de quem lê a Bíblia e fecha os olhos diante desse genocídio?"<sup>162</sup> Esta parábola é incômoda, pois ela não permite que fechemos os nossos olhos.

Como muitos já defenderam, esta parábola desafia o leitor a juntar duas palavras contraditórias que se referem a uma mesma pessoa: "samaritano" e "próximo". Ao fazer isso, ela remove qualquer limitação das nossas obrigações em ajudar qualquer pessoa que estiver em necessidade. O samaritano esteve realmente presente para ajudar a vítima, ao passo que os outros se ausentaram, e ele viu de verdade, enquanto que os outros viram superficialmente.<sup>163</sup> O "estar realmente presente" e o "ver as pessoas de verdade" são coisas que se espera dos seguidores de Jesus.

Igualmente como ocorre com a parábola do Credor Incompassivo, a parábola do Bom Samaritano também insiste que: "Não devias tu, igualmente, ter compaixão do teu companheiro, como eu também tive misericórdia de ti?" (Mt 18.33). O ensinamento da parábola das Ovelhas e dos Bodes (Mt 25.31-46), de igual forma, parece reproduzir o mesmo tema. A misericórdia é uma exigência para os discípulos do Reino: ela precisa ser demonstrada.

Então, será que o ensino desta parábola chega a ser realista? Sigmund Freud defendeu que o amor ao próximo como a nós mesmos não é nem desejável nem possível.<sup>164</sup> Seria esta parábola, portanto, irrealista, contrária ao bom senso e destinada a nos levar à exaustão da nossa alma e dos nossos recursos?<sup>165</sup> O problema é que sempre desejamos que todas



as parábolas sejam uma representação da nossa teologia por completo, quando elas, na verdade, tem por objetivo nos fazer pensar — *e agir*. As parábolas são vinhetas atraentes, às vezes, até exageradas, que procuram transmitir uma mensagem, e não teologias completas. Esta não é a única passagem, e as suas questões não são as únicas envolvidas nas nossas decisões sobre como prestar assistência às pessoas. Outras questões existem ou são levantadas pela parábola. Qual é o risco de ajudarmos? Toda tentativa de amar envolve um certo risco. Que atitude o samaritano deveria ter tomado caso tivesse chegado durante o assalto e enquanto o homem ainda estivesse apanhando? Não existiriam limites? David Flusser, um estudioso judeu do Novo Testamento afirmou que "O cristianismo ultrapassa o judaísmo, pelo menos na teoria, na sua abordagem de amor a todos os homens, mas a sua única resposta genuína às poderosas forças ímpias deste mundo é, ao que parece, o martírio".<sup>166</sup> Mas será que o martírio é mesmo o único resultado?

O conhecimento da aplicação desta parábola é uma tarefa muito mais difícil do que possamos imaginar e ela, certamente, não se trata de moralismo. Nem ela nem outra seção do Novo Testamento fornece qualquer indicação acerca de *como* deva ser este amar ao próximo como a nós mesmos ou de quais sejam os limites para ele — se é que eles existem — antes do martírio. O Novo Testamento se parece mais com um livro de identidade do que com um livro guia; ele descreve o caráter cristão, e não as ações que devem ser tomadas em todas as situações da vida do cristão. Os discípulos de Jesus são aqueles que se recusam a aceitar limites para a identificação do próximo, mas, pelo contrário, amam até mesmo os seus inimigos. Com esta identidade reafirmada, cada pessoa deve terminar qual caminho de sabedoria expressa da melhor maneira esta identidade. Além disso, não deveríamos pensar meramente em termos individualistas. Podemos operar de forma muito mais efetiva no nível coletivo do que no individual. Por outro lado, muitas vezes, dependendo da ocasião, precisaremos agir individualmente e não poderemos nos eximir da responsabilidade de aguardar a ação da coletividade. Esta parábola pode até não nos informar como se faz para amar o próximo como a nós mesmos, mas ela cria uma realidade que desafia a nossa passividade e o nosso interesse pessoal. Amar ao próximo com a nós mesmos é difícil, porém aos seguidores de Jesus, nenhuma alternativa foi deixada.



Não podemos encerrar a análise desta parábola sem deixar claro que ela confronta o pecado do racismo. Os cristãos são tão culpados quanto qualquer outro grupo de permitir a existência de limites ilegítimos para este amor. Não podemos nos calar ou tolerar o pecado do racismo, seja nos Estados Unidos, na Europa Ocidental seja no Brasil, tampouco o racismo que encontramos entre os palestinos e os israelenses. O nosso silêncio significaria a nossa complacência. Com base nesta parábola, precisamos enfrentar o nosso próprio racismo, mas também procurar a justiça e oferecer assistência às pessoas em necessidade, independentemente do grupo ao qual elas pertençam.

### *Leituras Complementares*

Kenneth Ewing Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, sua Cultura e seu Estilo], (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 33-56.

Richard Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus Parabolic Interpretation of the Law of Moses" [O Sacerdote Escrupuloso e o Bom Samaritano: A Interpretação da Lei de Moisés na Linguagem das Parábolas de Jesus], NTS 44 (1998): pp. 475-489.

Georges Crespy, "The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research" [A Parábola do Bom Samaritano: Ensaio sobre Investigação Estrutural], *Semeia* 2 (1980): pp. 27-50.

Robert W. Funk, "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" [O Antigo Testamento nas Parábolas: O Bom Samaritano], in *Language, Hermeneutic, and Word of God* {Linguagem, Hermenêutica e a Palavra de Deus}, (Nova York: Harper & Row, 1966), pp. 199-223.

Birger Gerhardson, *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* [O Bom Samaritano — o Bom Pastor?] (Lund: Gleerpu, 1958).

Helmut Gollwitzer, *Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter* (Neukirchen: Neukirchener, 1962).

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] (Macon: Smyth & Helwys, 1999), pp. 294-324.



- F. J. Leenhardt, "La Parabole du Samaritain," in *Aux sources de la tradition chrétienne* (Newchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950), pp. 132-138.
- T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary* [Os Adágios de Jesus Conforme Registro nos Evangelhos de Mateus e Lucas, Organizados com Introdução e Comentário], (Londres: SCM, 1949), pp. 259-263.
- Howard Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 439-450.
- Llewellyn Welile Mazamisa, *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37* [Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico sobre Lucas 10.25-37], (Kampen: Kok, 1987).
- Werner Monselewski, *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1967).<sup>167</sup>

### Os TRABALHADORES DA VINHA (Mt 20.1-16)

Tematicamente, esta parábola poderia facilmente ter sido classificada em outro grupo (por exemplo, junto com as parábolas do Reino presente ou com as parábolas que tratam do Juízo). Uma vez que Mateus considerava que esta parábola tratava de discipulado, esta classificação nos parece um tanto óbvia para a sua análise.

Para alguns, esta é uma parábola maravilhosa que trata da graça de Deus. Hultgren a colocou nesta seção sobre as parábolas a fim de revelar o perdão e a graça extraordinários de Deus. Jülicher afirmava que ela apresenta o evangelho de forma sucinta, Montefiore a considerava uma das parábolas mais valiosas e tanto Fuchs quanto Jüngel a consideravam o clímax de Mateus.<sup>168</sup> Considero que todo o seu conteúdo seja uma hipérbole e que esta esteja uma das três parábolas mais difíceis (junto com a do Mordomo Infiel e do relato que Mateus apresenta das Bodas).<sup>169</sup> Esta parábola parece vagamente ligada ao seu contexto e a maioria dos



intérpretes acabam desejando que ela apresente mais conteúdo teológico do que ela, de fato, contém. Não se trata dela apresentar várias questões difíceis; os problemas são relativamente simples, salvo em dois casos: a identidade do público original e o significado da parábola.

### *Classificação da Parábola*

Estamos diante de uma narrativa duplamente indireta com uma introdução indicando que o Reino é o ponto de referência e com um provérbio que funciona como declaração conclusiva (v, 16) que parece apresentar uma ligação bastante tênue com a parábola. O mesmo provérbio, com pequenas variações vocabulares, também antecede a parábola, formando um mecanismo de *inclusio*.

### *Questões que Exigem Atenção*<sup>170</sup>

1. O versículo 16 (o provérbio que fala que os derradeiros serão os primeiros, etc.) estava originalmente ligado à parábola e cumpre o seu propósito?<sup>171</sup>
2. O objetivo da parábola é confrontar a exploração dos trabalhadores? Isso implica outra pergunta: o proprietário é uma figura positiva ou negativa?
3. A parábola é "alegórica" no sentido de que alguns ou todos os elementos da história correspondem a realidades teológicas?
4. Quem era o público alvo original desta parábola: os fariseus ou os discípulos de Jesus?
5. Será que todos os trabalhadores são verdadeiramente aceitos como povo de Deus ou alguns são rejeitados?
6. O que Cristo quis dizer com esta parábola e o que Mateus quis dizer?
7. Que percepção teológica pode ser adquirida, especialmente no que diz respeito à Cristologia, à prática econômica ou à natureza dos galardões?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

A relevância de algumas das fontes primárias pode não ser óbvia caso estejamos trabalhando com traduções modernas. Em Mateus 20.15



o proprietário da vinha pergunta: "Ou é mau o teu olho porque eu sou bom?" que a Nova Versão Internacional (NVI) traduz como "Ou você está com inveja porque sou generoso?" O "olho mau" dos textos abaixo é uma expressão de inveja ou mesquinhez.

### *Escritos Canónicos*

- » Antigo Testamento: Levítico 19-13; Deuteronômio 24.14,15; 1 Samuel 30.21-25; Provérbios 22.9; 23.6; 28.22, 27
- " Novo Testamento: Mateus 6.22,23; Lucas 11.34-36; Mateus 9.37,38; Marcos 10.31; Lucas 13.30

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> 4Q424 frag. 1, 10: "Não confies [a tua] riqueza a um homem de olho mau..."
- <sup>m</sup> 4º Esdras 5.42: Quando Esdras está preocupado de que mais cedo ou mais tarde as gerações podem estar em desvantagem no Juízo Final, ele ouve: "Compararei o meu juízo a um círculo: assim como para os derradeiros não há demora, para os primeiros não há pressa".
- 2º Baruque 30.2: Depois da ressurreição dos justos, a multidão de almas aparecerá em conjunto. "E os primeiros se alegrarão e os últimos não se entristecerão... Mas às almas dos ímpios restará a perdição." Aqui nem "os primeiros", nem os "derradeiros" representam termos negativos.
- \* Flávio Joséfo, *Ant.* 20.219,20: Durante a época de Agripa, depois da conclusão da construção do Templo, 18.000 trabalhadores ficaram desempregados. A necessidade deles e o desejo de não ter dinheiro guardado no Templo por temor aos romanos fez com que eles fossem pagos diariamente por uma pequena quantidade de trabalho. "Assim, por respeito aos trabalhadores e pela decisão de gastar o dinheiro a eles destinado exclusivamente com eles — pois mesmo que uma pessoa não trabalhasse mais de uma hora por dia, ele receberia de uma só vez o pagamento pelo dia..."



## Escritos Judaicos Posteriores

Algumas das parábolas rabínicas listadas abaixo são tão próximas das parábolas de Jesus que alguns estudiosos analisam quem se baseou em quem.<sup>172</sup>

- *m. Baba Mesi'a* 7.1-11 contém normas acerca da contratação de trabalhadores e da possibilidade deles poderem consumir parte da colheita enquanto estão trabalhando. Estas normas seguem o costume local acerca do número de horas trabalhadas,
- *m. Baba Mesi'a* 9-12: "As leis '*No seu dia, lhe darás o seu salário*' [Dt 24.15}, e '*a paga do jornaleiro {ou, "trabalhador"} não ficará contigo até a manhã*' [Lv 19\*13} se aplica, de igual modo, tanto à contratação de um homem como de um animal ou de utensílios... a lei '*No seu dia lhe darás o seu salário*' se aplica também ao residente estrangeiro, mas não a lei de que '*a paga do jornaleiro {ou, "trabalhador"} não ficará contigo até a manhã*'. Conheça normas similares assegurando o pagamento pronto em 9.11.
- *m. 'Abot* 1.3: "Antígono de Soco... costumava dizer: Não seiais como escravos que ministram ao seu senhor por receberem recompensa, mas seiais como escravos que ministram ao seu senhor não por receberem recompensa; e que o temor dos céus seja sobre vós".
- *m. 'Abot* 2.9: "Ele lhes disse: Ide e vede qual é o bom caminho no qual o homem deve seguir. R. Eliézer disse: 'O bom olho' [outros rabinos colocam outras opiniões}... Ide e vede qual é o mau caminho do qual o homem deve fugir. R. Eliézer disse: 'O olho mau'".
- *m. 'Abot* 2.11: R. Joshua disse: "O olho mau, a natureza má e o ódio da humanidade colocam o homem fora do mundo".
- *m. 'Abot* 2.14: "R. Eleazar disse: Esteja alerta, estuda a Lei e saiba como responder a um incrédulo; e saiba também diante de quem labutas e quem é o teu mestre que pagará o galardão pelo teu labor". Palavras similares aparecem em 2.16.
- *m. 'Abot* 2.15: "R. Tarfon disse: O dia é curto, a tarefa é grande, os trabalhadores são lerdos, o salário é farto e o senhor da casa tem pressa".



- *m. 'Abot 5.23*: "Bem He-He disse: 'o pagamento é de acordo com o sofrimento'". Este é um provérbio aplicado ao estudo da Torá.
- *y. Berakot 2.7*: "Quando R. Bun bar Hiyya faleceu [ainda jovem}, R. Zeira apareceu para lhe elogiar [com uma exposição de Ec 5.12]... A que [história] pode [a vida de] R. Bun bar R. Hiyya ser comparada? [A esta:] um rei contratou muitos trabalhadores. Um deles era muito eficiente. E o que fez o rei? Ele o chamou para caminhar longamente junto consigo [ao longo dos canteiros da plantação e não deixou com que ele terminasse o seu serviço.] Ao anoitecer, quando todos os trabalhadores vinham para receber o seu pagamento, ele deu a este funcionário o salário equivalente ao trabalho de um dia inteiro, juntamente com o pagamento dos demais trabalhadores. Os trabalhadores reclamaram e disseram: "Nós trabalhamos arduamente o dia inteiro e este moço somente trabalhou duas horas e o senhor dá a ele o dinheiro de um dia inteiro de trabalho?" O rei, então, respondeu-lhes: "Em duas horas este jovem trabalhou e realizou mais do que vocês fizeram em um dia inteiro". Assim, R. Bun dedicou-se arduamente ao estudo da Torá ao longo de vinte e oito anos, [e aprendeu] mais do que um estudante idoso poderia aprender em uma centena de anos". Este relato, com pequenas variações, também consta de *Eccl. Rab*, 5.17 e *Song Rab*. 6.13 e está refletido em *Mldr. Tanhuma Ki Tissa* 110.
- *b. Berakot 7a*, em resposta à afirmação de que Deus ora: "O que Ele oraria? — R. Zutra b. Tobi disse em nome de Rab: 'Que seja da minha vontade que a minha misericórdia iniba a minha ira e que a minha misericórdia predomine sobre todos os meus outros atributos, de forma que eu possa tratar com os meus filhos através do atributo da misericórdia e, por outro lado, jamais ultrapassar o limite da severa justiça'".
- <sup>m</sup> *b. 'Abodah Zarah 17a*: "Uma pessoa pode conquistar a vida eterna depois de muitos anos, outro em uma hora! O rabino também disse: Os penitentes não são simplesmente aceitos, eles também recebem o título de 'Rabinos'!" Isso se refere a um rabino que recebeu a vida no mundo porvir mesmo tendo visitado prostitutas, só que isso ocorreu somente depois da busca incessante por misericórdia.



- *Sifra Behuqotai* 262 (sobre Levítico 26.9): "Com o que comparamos esta questão? Ela deve ser comparada a um rei que contratou uma grande equipe, e nela havia certo homem que trabalhou para ele por muito tempo. Os trabalhadores, então, vieram para receber os seus salários e este homem veio junto com eles. O rei disse a ele: 'Filho meu, falarei com você e lhe darei uma atenção especial, Estes jovens trabalhadores que contratei trabalharam exaustivamente, mas lhes darei um salário modesto, mas para você entregarei um pagamento substancial'. Assim são os israelitas neste mundo: eles buscam a sua recompensa diante do Onipresente, e as nações do mundo também buscam a sua recompensa diante do Onipresente. Mas o Onipresente diz aos israelitas: 'Filhos meus, darei uma atenção especial a vocês. As nações do mundo que trabalharam para mim têm trabalhado exaustivamente, mas lhes darei um pagamento modesto. Já para vocês entregarei um pagamento substancial'".
- Deut. Rab. 6.2: "É como se um rei contratasse para si trabalhadores e trouxesse-os diretamente para o seu jardim sem revelar quanto desejava pagar pelos vários tipos de serviços a serem feitos no jardim, a fim de que nenhum deles negligenciasse o trabalho pelo qual o pagamento fosse pequeno demais e optassem pelo trabalho cujo pagamento fosse elevado. Pela manhã ele chamou cada um deles, um por vez, e perguntou: 'Em que árvore tu trabalhaste?' E este respondeu: 'Nesta árvore'. O rei, então, disse: 'Esta é uma árvore de flores brancas e o pagamento pelo trabalho nela é meia barra de ouro'. Ele, então, chamou outro trabalhador e lhe perguntou: 'Em que árvore tu trabalhaste?' E ele respondeu: 'Nesta árvore'. Diante do que o rei exclamou: 'Esta é uma oliveira e o pagamento para quem nela trabalhou é de duzentos *zuz*'. Os trabalhadores, então, disseram ao rei: 'O senhor deveria ter nos informado desde o início qual árvore receberia o maior pagamento para que pudéssemos optar por ela'. Por isso, o rei respondeu: 'Se eu tivesse feito isso, como o meu jardim todo seria arrumado?' Assim, Deus não revelou o galardão dos preceitos, salvo em dois casos, o mais valioso e o menos valiosos" (a honra aos pais sendo o mais



valioso e a dispensa da ave de uma mãe sendo o menos valioso). *Pesiqta Rabbati* 23/24.2 e *Midr. Pss.9-3* são semelhantes.

- \* *Midr. Pss. 4.7*: "Se tivermos mérito, tratai-nos de acordo com ele; mas se não tivermos, então, mostrai-nos a tua justiça e a tua misericórdia".
- \* *Midr. Pss. 26.3*: "E assim também, Salomão disse ao Santo, benedito seja o seu nome: Mestre do Universo! Quando um rei contrata homens especializados, e eles fazem bem o seu trabalho, e lhes entrega o pagamento devido, será que o rei deve ser elogiado? Então, quando o rei deve ser elogiado? Quando ele contrata trabalhadores indolentes, e lhes entrega o pagamento completo. E Salomão continuou a dizer: Os nossos pais trabalharam diligentemente e receberam um bom pagamento. Quão grande foi a tua bondade em tudo isso, pelo fato de terem trabalhado e recebido seu pagamento? Que indolentes somos nós, os teus trabalhadores! Contudo, dá-nos um bom pagamento, segundo a tua grande bondade! Assim, Salomão disse: '*O SENHOR, nosso Deus, seja conosco, como foi com nossos pais*' (1 Rs 8.57)". Veja também em *Pirke Rabbi Eliézer* 53; cf. *Midr. Pss. 3.3*; 105.13.
- \* *Midr. Pss. 37.3*: "A quem Davi pode ser comparado? A um homem que trabalhou todos os dias para o rei. No dia em que o rei não entregou o seu pagamento, o empregado ficou preocupado e disse: 'Devo seguir o meu caminho de mãos vazias?' Então, o rei contratou outro homem que trabalhou para ele somente um dia e o rei lhe serviu carne, deu-lhe bebidas e deu-lhe o seu pagamento total de uma só vez. O homem que trabalhou todos os seus dias para o rei disse: 'O Senhor entregou este pagamento a este homem que trabalhou somente um dia? Então para eu que trabalho para o rei todos os dias da minha vida, o pagamento será deveras muito maior!' O outro homem saiu e agora o homem que trabalhou todos os dias para o rei alegrou-se no seu coração. Então, Davi declarou: '*Colocaste contentamento no meu coração, desde a época em que o milho e o vinho deles aumentaram*' (SI 4.8)... Pela prosperidade dos ímpios deste mundo, podes imaginar o galardão dos justos no mundo porvir".<sup>173</sup>



## Aspectos Textuais Dignos de Atenção

Esta parábola é incomum no sentido dela conter informações e personagens que não são necessários ao enredo da história (os trabalhadores contratados no meio do expediente e o mordomo). De maneira semelhante, a parábola do Credor Incompassivo apresenta servos que reportam com o seu mestre e que também não precisariam constar da história.

A fórmula introdutória "o Reino dos céus é semelhante a" aparece frequentemente em Mateus (13-31,33,44,45,47), mas construções semelhantes também ocorrem em Lucas (vide 13.18-21; 6.47-49; 7.31,32).

Apesar de algumas pessoas sugerirem que a parábola é composta por dois atos (w. 1-7 e 8-15)<sup>174</sup> e outras sugerirem que seriam três atos (vv. 1-7, 8-11 e 12-15),<sup>175</sup> é produtivo destacarmos quatro movimentos dentro dos parênteses compostos pela introdução e pelo provérbio de conclusão:

- v. 1a:            Fórmula introdutória do Reino
- w. 1b-7: a sequência das contratações
- w. 8-10: o pagamento
- w. 11,12: a reclamação pela injustiça
- vv. 13-15: a defesa da bondade
- v. 16:            Provérbio de conclusão

As contratações são estruturalmente paralelas.<sup>176</sup> Em todas as cinco levadas de trabalhadores o proprietário se retira, a hora é informada e os trabalhadores são enviados para a vinha. Na segunda e na quinta leva, os trabalhadores foram encontrados ociosos na praça.<sup>177</sup> Na primeira, na segunda e na quinta leva o diálogo entre patrão e empregados é informado, mas somente na última leva se registram as palavras dos trabalhadores contratados.

Os provérbios de Mateus 19.30 e 20.16 são semelhantes; as palavras "primeiros" [*protoi*] e "derradeiros" [*eschatoi*] estão no plural:

19-30: Porém muitos *primeiros* serão *derradeiros*, e muitos *derradeiros* serão *primeiros*.

20.16: Assim, os *derradeiros* serão *primeiros*, e os *primeiros*, *derradeiros*.



Marcos 10.31 apresenta o mesmo provérbio no mesmo ponto da narrativa, tal como ocorrem em Mateus 19-30, mas Lucas 13.30 apresenta o provérbio em um contexto que não guarda relação nem com Mateus nem com Marcos e na ordem inversa da que vemos em Mateus 20.16.<sup>178</sup> As pessoas que estão convencidas da existência de Q normalmente concluem que Mateus e Lucas indicam a existência da versão Q deste provérbio. Compare também Marcos 9-35 e Lucas 14.9.

A parábola apresenta características típicas de Mateus, as quais não devem nos provocar nenhum tipo de alarde ou surpresa. Observe: *misthos* ("galardão," com dez ocorrências em Mateus, uma em Marcos, três em Lucas), *apo... heos* ("desde... até", com três e duas ocorrências, respectivamente), *agathos iponeros* ("bom"/ "mal," oito, nove e duas). *Oikodespotes* ("Mestre da casa") ocorre somente nos Sinóticos e com maior frequência em Mateus (sete, uma e quatro em Marcos e Lucas). Mas a alegação de um alto número de expressões típicas de Mateus é um exagero.<sup>179</sup> Será que *apodidomi* ("pagar") pode ser listado como uma expressão típica de Mateus (com dezoito ocorrências, sendo que Marcos e Lucas apresentam uma e oito, respectivamente) quando sete destas ocorrências em Mateus aparecem na parábola do Credor Incompassivo? Como Lucas utiliza *homoios* ("semelhante") com o verbo "ser" na mesma intensidade que Mateus (oito vezes cada um e nove vezes em Marcos), é justo afirmarmos que *homoia estin* ("é semelhante") se trata de um caso de expressão típica de Mateus?

O contexto foi cuidadosamente estruturado por Mateus, pelo menos, em 19.13; 20.34 para lidar com questões de *status*, riqueza, avareza e discipulado. A mensagem subjacente nesta seção é uma inversão dos valores deste mundo.<sup>180</sup>

- 19.13-15: Os discípulos são corrigidos por tentarem manter as crianças afastadas; dos tais é o Reino
- 19.16-22: O homem rico foi instruído acerca da negligência em cumprir a Lei sobre o amor ao próximo e ao pobre com a sua riqueza e foi chamado a negar-se a si mesmo, a tomar a sua cruz e seguir Jesus.
- 19.23-26: Os discípulos recebem instruções sobre a ilusão do dinheiro, talvez a mais óbvia das inversões de valores.



- 19.27-30: Pedro pergunta o que os Doze (presumivelmente esta era a intenção do pronome em primeira pessoa) receberão em troca por abandonar tudo e seguir Jesus e ouve sobre a participação deles na exaltação que o Filho do Homem receberá ao encabeçar a restauração de Israel. Os discípulos recebem a garantia de que todos os que deixarem a família e as suas posses receberão cem vezes mais e herdarão a vida eterna. O versículo 30 é um provérbio-resumo confirmando que aqueles que parecem ter perdido tudo (os últimos) serão ricamente recompensados (serão os primeiros).
- 20.1-16: A parábola dos Trabalhadores com a repetição do provérbio-resumo.
- 20.17-19: Jerusalém não será o lugar de exaltação, mas de traição e de morte, mas a ressurreição virá a seguir.
- 20.20-28: O pedido da mãe dos filhos de Zebedeu para que eles recebessem os principais lugares quando Jesus fosse exaltado (cf. 19.28) se torna uma ocasião para a instrução acerca da inversão de valores. Os seguidores de Jesus não devem enxergar a grandeza da mesma forma que este mundo faz. Ser o primeiro significa ser um servo (ser o último), e o próprio Jesus é o supremo exemplo desta atitude. A parábola e o provérbio-resumo são uma antecipação desta seção, especialmente os versículos 24-27.
- 20.29-34: A cura dos dois cegos retrata a atitude exigida dos discípulos. Enquanto os filhos de Zebedeu procuraram uma posição de destaque em resposta à pergunta "que queres?" (v. 21), em resposta à mesma pergunta (v. 32) o cego somente pediu que os seus olhos fossem abertos e como resultado da abertura dos seus olhos ele seguiu Jesus.



A identificação do patrão como "bom" (v. 15) faz uma ligação com 19-17, que identifica somente um como sendo bom — Deus. Não se sabe ao certo a abrangência total desta ligação, mas ela, no mínimo, reforça o caráter de Deus dentro da narrativa e deixa claro que Ele é a figura correspondente ao proprietário da vinha.<sup>181</sup>

Existem paralelos entre esta parábola e a do Filho Pródigo.<sup>182</sup> Ambas apresentam uma figura de autoridade que expressa uma generosidade inesperada, uma reclamação contra a generosidade e uma justificativa para a generosidade. Isso pressupõe, entretanto, que a ênfase da parábola esteja na generosidade, uma hipótese que precisa ser confirmada.

### *Informações Culturais*

O quadro que a parábola apresenta utiliza aspectos realistas, mas exagerados. O proprietário é provavelmente uma pessoa de posses, mas não tão rico a ponto de poder manter supervisores sobre os trabalhadores da sua vinha. A imagem de um homem que vai ao mercado contratar trabalhadores diurnos em uma época de necessidade é muito realista,<sup>183</sup> bem como o salário pago. Dois itens representam um exagero: o número de contratações é excessivo e dificilmente aceitável em função do tempo envolvido no trajeto de ida e volta entre a vinha e o mercado, ao menos que a vinha ficasse bem ao lado do mercado. Por que os últimos trabalhadores contratados não foram vistos antes e por que o patrão não calculou melhor as suas necessidades? Esse tipo de pergunta somente serve para as pessoas que consideram que as parábolas são uma representação fiel da vida. Mas isso não acontece. A sequência de contratações forma uma estrutura que culminará com a mensagem final da parábola. Também é irreal se considerar o pagamento igual para todos os contratados, que é a essência da parábola.<sup>184</sup> Mais uma vez vemos que as parábolas utilizam coisas do dia-a-dia, mas não descrevem com fidelidade fatos quotidianos.

A vida de um trabalhador contratado por um dia ou "jornaleiro" no Mundo Antigo era difícil em todos os aspectos. O desemprego era um problema contínuo e muitos escravos tinham uma vida mais fácil que a deles porque nos escravos o senhor fizera feito um investimento financeiro que precisava ser protegido e cuidado de maneira adequada. Os "jornaleiros" não exigiam este tipo de investimento e poderiam ser contratados por curtos períodos e por isso poderiam ser vítimas de trabalho excessivo



ou abusivo por parte dos patrões.<sup>185</sup> Entretanto isso não nos fala especificamente sobre esta parábola e sobre este proprietário. Essas informações pertencem ao "mundo" que serve de pano de fundo para esta história.

O expediente diário era de aproximadamente doze horas — do nascer ao pôr-do-sol (SI 104.22,23) e a reclamação dos primeiros contratados de que eles haviam suportado "a fadiga do dia" — referindo-se ao calor — (v. 12) são indicativos da dificuldade do trabalho sob o sol da Palestina.

A pobreza dos trabalhadores "jornaleiros" era tão óbvia que a Torá exigia que eles fossem pagos a cada dia ao pôr-do-sol por necessitarem daquele dinheiro para sobreviver (Lv 19-13; Dt 24.14,15). Os escritos rabínicos expressavam esta mesma expectativa (*m. Baba Mesra* 9.12; *b. Baba Mesi'a* 83a, 110b).<sup>186</sup> A Tosefta menciona as fraudes dos patrões que prometiam um pagamento maior e de trabalhadores que não entregavam mercadorias, de trabalhadores que sofriam de insolação, bem como instruções específicas para o pagamento proporcional ao trabalho realizado caso um trabalhador tivesse uma jornada de tempo parcial durante o dia (*l. Baba Mesi'a* 7.1, 3).

Um denário era, normalmente, considerado o salário diário médio de um trabalhador "jornaleiro". Esta quantia era, na melhor das hipóteses, um salário de subsistência. Normalmente estima-se que um adulto da Palestina na antiguidade necessitava de cerca de meio denário por dia para sobreviver e que uma renda de 200 denários por ano representava a linha de pobreza.<sup>187</sup> Além disso, 200 denários por ano serviriam para pouco além de manter a subsistência de uma pequena família. No entanto, como sempre, nem todas as pessoas eram pobres. Os ricos viviam de forma suntuosa e a disparidade entre ricos e pobres era grande e vergonhosa, como ainda vemos nos nossos dias.

A palavra "amigo" (no v. 13) de acordo com o uso neste Evangelho, carrega uma conotação negativa que indica algo de errado no relacionamento (cf, 22.12 e 26.50).

## Explicação da Parábola

### *Opções de Interpretação*

Sete opções devem ser mencionadas, mas existe uma série de outros tons de interpretação (especialmente a respeito da relação entre a justiça



do trabalho e do pagamento), inclusive algumas abordagens um tanto “incomuns”.<sup>188</sup>

1. Como já era de se esperar, ao longo da sua história, a Igreja sempre fez alegorizações desta parábola. Essas alegorizações seguiam duas vertentes: normalmente a história era compreendida como uma referência às sucessivas eras do mundo com as cincoavas de contratações representando os períodos de Adão a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Moisés, de Moisés a Cristo e de Cristo até o presente. De forma alternativa, a história também foi compreendida como uma representação dos estágios da vida nos quais as pessoas experimentavam a sua conversão: a infância, a adolescência, o auge da vida, a maturidade e o momento da morte. Esta interpretação confirmava a plena validade da conversão tardia,<sup>189</sup> As duas vertentes viam o denário como a vida eterna ou como a ressurreição.

2. Muitos consideram que a parábola retrata a generosidade graciosa de Deus, a sua graça na salvação e argumenta contra a salvação pelas obras.<sup>190</sup>

3. Normalmente em conjunto com a opção anterior, muitos consideram que a parábola é a defesa de Jesus contra as críticas dos opositores por causa do convívio que Ele tinha com os pecadores.<sup>191</sup>

4. Algumas pessoas consideram que a parábola (ou, pelo menos, o entendimento que Mateus teve dela) é um ensino sobre a rejeição dos judeus e a aceitação dos gentios.<sup>192</sup>

5. Outros entendem que a parábola está demonstrando o abuso dos camponeses por parte dos ricos latifundiários. Se este for o caso, a graça de Deus está sendo contrastada com a generosidade do proprietário.<sup>193</sup>

6. Algumas pessoas pensam que a parábola é dirigida contra a inveja, a avareza, a jactância ou qualquer forma de avaliação que poderia haver entre os discípulos de Jesus.<sup>194</sup>

7. Alguns defendem que a parábola ensina acerca da solidariedade humana.<sup>195</sup>

Estas opções não são mutuamente excludentes e, na verdade, é comum encontrarmos, frequentemente uma combinação de duas ou mais delas. Em minha opinião as opções 1, 4 e 5 não apresentam muito conteúdo digno de uma análise mais aprofundada e a 6 apresenta o conteúdo mais profundo, mas tudo isso precisará ser ainda demonstrado.



## A Resolução das Questões

1. *O versículo 16 (o provérbio que fala que os derradeiros serão os primeiros, etc.) estava originalmente ligado à parábola e cumpre o seu propósito?* Essas duas perguntas normalmente são respondidas de forma negativa,<sup>196</sup> e há boas razões para isso. A falta de enquadramento já havia sido percebida, até onde se sabe, por Crisóstomo no século IV.<sup>197</sup> A única ligação óbvia entre a parábola e o provérbio é que a última leva de contratados recebe o pagamento primeiro (v. 8). O provérbio parece ter sido um *logion fluante*. A sua relação com o seu contexto é direta e clara em Lucas 13.30, mas não tão direta em Marcos 10.31; Mateus 19-30, onde "os primeiros", por implicação, são uma referência aos ricos citados vários versículos antes. Mateus colocou o provérbio depois da parábola mantendo a ênfase na inversão de valores que é a tônica desta seção como um todo.

Mais importante é a pergunta acerca da função do provérbio e se Mateus o considerava como uma *nimshal*, uma explicação, para a parábola. A partir das ideias lançadas por Jülicher, pelo menos, tem-se defendido que com este acréscimo Mateus transformou uma parábola sobre a graça em uma parábola sobre o juízo.<sup>198</sup> George Beasley-Murray, por outro lado, considera que o provérbio se encaixa com o que Mateus está fazendo no contexto.<sup>199</sup> Apesar do versículo 16 iniciar com *houtos* ("assim"), considero que a intenção não tenha sido colocar uma *nimshal* na parábola, mas sim um lembrete do tema que domina a porção de texto compreendida entre 19.13—20.34. *Gar* ("porque") no versículo 20.1 mostra que Mateus via a parábola, de alguma forma, como um exemplo do provérbio, o que indica que as percepções humanas sobre as prioridades não têm valor e serão empilhadas sobre a cabeça das pessoas no Reino. Essa seria, verdadeiramente, a mensagem da parábola.

2. *O objetivo da parábola é confrontar a exploração dos trabalhadores? Isso implica em outra pergunta: o proprietário é uma figura positiva ou negativa?* A ideia de que a parábola confronta a exploração dos trabalhadores e que o patrão é uma figura negativa não tem fundamento. Em função da dificuldade desta parábola, W. Herzog defende que devemos ignorar a referência feita ao Reino em Mateus 20.1a e entender a parábola como uma descrição da opressão perpetrada pelos proprietários de terras aos pobres que precisavam aceitar jornadas diárias de trabalho. Vários intérpretes seguiram esta linha de Herzog. Na sua mente, a parábola, origi-



nalmente, não tratava da bondade de Deus, mas da injustiça do patrão, que não é uma representação de Deus, mas de um latifundiário opressor, com quem Deus seria contrastado. Para Herzog, Mateus distorceu a parábola original de Jesus ao criar uma "teologoria," revestindo-a de valores teológicos de forma que o dono da vinha passou a ser Deus, a vinha passou a ser Israel ou a Igreja, os trabalhadores contratados no primeiro momento passaram a ser os judeus ou os primeiros discípulos de Jesus, os trabalhadores contratados por último passaram a ser gentios ou os recém-convertidos, etc. Herzog considera que as idas frequentes do patrão à vinha originalmente reforçavam o seu poder unilateral; o patrão faz uma proposta do tipo "pegar ou largar" aos primeiros trabalhadores e tira vantagem dos demais ao oferecê-los um trabalho sem um salário acordado. A inversão da ordem de pagamento é vista como uma afronta aos trabalhadores contratados primeiro, uma tentativa deliberada de mantê-los subjugados. A defesa do patrão (w. 13-15) é vista como um insulto aviltante. Além disso, a sua atitude de fazer o que bem entender com a sua propriedade é uma blasfêmia diante da insistência da Torá ao declarar que toda a terra pertence a Deus.<sup>200</sup>

Se este era o significado da parábola, creio que a maioria das pessoas deveria abandonar qualquer esperança de compreender as parábolas de Jesus, pois não existe qualquer tipo de correspondência entre o texto e qualquer uma das conclusões a que Herzog chegou.

Poderíamos até desejar que Jesus tivesse confrontado à opressão aos pobres de forma mais enfática — apesar da parábola do Rico e Lázaro ser demais para o nosso entendimento! — entretanto, a proposta de Herzog força uma ideologia sobre o texto. Ninguém questiona o fato dos trabalhadores "diaristas" terem levado uma vida difícil no Mundo Antigo, mas apesar de todas as análises interessantes que Herzog faz acerca dos trabalhadores "jornaleiros" (diaristas), as suas abordagens acabam removendo a parábola do seu mundo. Uma vinha, um proprietário e os trabalhadores em um contexto judeu praticamente exigem que compreendamos a história como uma referência a Deus e à responsabilidade que as pessoas têm diante dEle, pelo menos enquanto não houver indicações no sentido contrário. A alusão a Deus aqui é verificada pelo uso de "bom" 20.15, que remonta a 19.17, a afirmação de que somente Deus é bom. A vinha não necessariamente é uma representação de Israel,<sup>201</sup> como já vimos em outras parábolas, mas ela representa a responsabilidade para



com Deus e a obediência a Ele. As outras parábolas de Jesus tematizadas em "vinhas" e as parábolas rabínicas acima mencionadas confirmam que o tema é a obra de Deus. Outros textos rabínicos retratam Deus como um empregador e,<sup>202</sup> se as parábolas rabínicas contrastam o ser humano com Deus, elas o fazem de forma explícita. Nada sugere que o proprietário estava tirando proveito dos trabalhadores contratados no acordo salarial ou nas contratações posteriores. Tampouco é blasfêmia da parte do homem se reservar ao direito de fazer o que lhe aprouver com a sua propriedade, mesmo sendo Deus o proprietário maior de todas as coisas. Por outro lado, ele não poderia nem dar parte das suas posses para os pobres, que é o que ele faz. Na visão de Herzog, o pagamento dos trabalhadores contratados por último não faz qualquer sentido. Se o trabalhador fosse um explorador e um patrão cruel como foi sugerido, por que ele teria pagado tamanha quantia aos últimos trabalhadores?<sup>203</sup> Nada nos estimula a aceitar os argumentos de Herzog. Considero revelador o fato de Herzog omitir parábolas como a do Filho Pródigo, que não servem ao seu esquema,<sup>204</sup> ou seja, as parábolas nas quais a figura de autoridade é uma personagem positiva e, de forma alguma, poderiam ser vistas de maneira negativa. A abordagem de Herzog é um exemplo de uma pessoa que projeta a cultura sobre o texto, em vez de deixar com que o texto continue na sua cultura, para depois ser forçado a se adaptar a nossa própria ideologia.

3. *A parábola é "alegórica" no sentido de que alguns ou todos os elementos da história correspondem a realidades teológicas?* Essa é uma pergunta inevitável. As parábolas são analogias e as analogias precisam ter correspondências, do contrário não funcionarão. O mundo simbólico da parábola aponta para Deus e para as pessoas que procuram servi-lo, como já indicamos. Entretanto, as correspondências que fazem com que as analogias funcionem estão muito longe de transformar em alegoria uma história que não é alegórica, o que frequentemente fazem tanto a Igreja quanto os eruditos da Bíblia. A tentativa de enxergar os judeus representados na primeira leva de trabalhadores e os gentios na última — mesmo que na mente de Mateus — requer que tenhamos uma varinha mágica que o texto não nos fornece. Nenhum dos trabalhadores pode, legitimamente, ser identificado como algo que vá além de pessoas que procuravam servir a Deus ou que consideram que serviram a Ele, O público de Jesus era judeu, mas ele não estava fazendo um contraste entre judeus e gentios.



O público de Mateus é cristão, na sua maioria cristão de origem judaica, só que nada na sua descrição faz qualquer sugestão a judeus e gentios.

A suposição comum de que para Jesus, o primeiro grupo de trabalhadores contratados representaria os fariseus e o último representaria os publicanos e os pecadores, acaba criando sérias dificuldades. Qual seria a sua intenção ao mencionar os primeiros e os últimos trabalhadores contratados — se é que ele se referia a grupos específicos — é algo incógnito e uma das questões mais difíceis de ser respondida.<sup>205</sup> Teremos que investigar mais acerca destes grupos mais adiante, porém especificá-los sem a apresentação de evidências é tão errado quanto considerar que os cinco estágios da contratação representam as várias eras da história, as épocas da vida humana, ou os cinco sentidos: nenhuma destas alternativas tem legitimidade. A fadiga do dia não se refere à Lei, o mordomo (v. 8) não representa Cristo e o denário não corresponde à vida eterna.<sup>206</sup> A nenhum destes detalhes deve ser atribuído um significado alegórico.

4. *Quem era o público alvo original desta parábola: os fariseus ou os discípulos de Jesus?* Estas duas perguntas estão intimamente relacionadas e podem ser consideradas em conjunto. Esta parábola é a "menina dos olhos" de J. Jeremias pelo fato de ele considerar que nela a Igreja ou os evangelistas alteraram a mensagem da parábola ao modificar o público ouvinte. O contexto de Mateus é considerado um obstáculo à interpretação. Jeremias *supõe* que a intenção original da parábola era a de servir como uma defesa de Jesus contra os seus críticos.<sup>207</sup> A posição de Jeremias é geralmente aceita, mas como ele poderia saber que a parábola era dirigida aos críticos de Jesus? A parábola não contém qualquer sinal de que isso seja verdade. Poderíamos apontar para Lucas 15.1,2, que menciona explicitamente os escribas e os fariseus murmurando diante do convívio que Jesus tinha com os publicanos e com os pecadores, e para os paralelos com a parábola do Filho Pródigo. Os trabalhadores contratados primeiro continuaram recebendo o seu pagamento e o irmão mais velho continuou sendo chamado de "filho" (*feknori*). Será que estas parábolas refletem o período abordado pela parábola da Figueira (Lc 13.6-9) no qual Jesus procurou o arrependimento de Israel e dos líderes? Os será que Jesus, com esta parábola, meramente sugere que os fariseus e os pecadores receberão o mesmo tratamento?



Mateus indica que a parábola era dirigida aos discípulos e ao problema da inveja,<sup>208</sup> o que faz bastante sentido, especialmente à luz das frequentes discussões que os discípulos estavam tendo acerca de quem era o maior dentre eles (Mt 18.1; Mc 9-34; Lc 9.46; Mt 20.20-28; Mc 10.35-45; Lc 22.24-27; Mt 23.11). O fato de todos os trabalhadores receberem o seu pagamento poderia excluir a ideia de que os opositores de Jesus seriam o alvo da analogia, mas isso não é garantido.<sup>209</sup> D. Via procurou evitar a conclusão de que todos os trabalhadores eram verdadeiros trabalhadores ao afirmar que a ordem do proprietário da vinha de que o empregado deveria "tomar o que fosse dele e se retirasse" (v. 14) era uma declaração de demissão, uma exclusão da vinha.<sup>210</sup> Poucas pessoas aderiram a esta sua ideia, especialmente porque, como ele mesmo admite, os trabalhadores estavam prestes a ir para casa, de qualquer forma.<sup>211</sup> Algumas pessoas consideram que os fariseus eram o alvo da mensagem e que, pelo fato de eles receberem o seu pagamento, não ficaram excluídos do Reino.<sup>212</sup>

Fora o paralelo com Lucas 15, pouca coisa sugere que os fariseus eram o público-alvo original e existem bons motivos para se perceber os discípulos como sendo o verdadeiro alvo, mas, possivelmente, a questão está colocada de forma muito limitada, Jesus separou os seus ouvintes judeus dos discípulos a tal ponto de ensinar a cada um desses grupos um currículo diferente? Ou será que parábolas deste tipo eram contadas várias vezes e aplicadas a públicos diferentes — às multidões, aos opositores e aos seguidores mais próximos? Se esse for o caso, a mesma parábola ou o mesmo ensinamento em formato de parábola poderia ter sido dirigido tanto aos discípulos quanto a um público mais abrangente. Com base em Marcos 4.11; Lucas 8.10 e Mateus 13.34; Marcos 4.34, as pessoas poderiam supor que as parábolas não eram a forma de Jesus passar o seu ensino aos discípulos, mas elas eram tópicos óbvios de debate com eles e tanto Mateus, quanto Lucas — ambos de forma legítima — apresentam várias parábolas dirigidas aos discípulos.<sup>213</sup>

Apesar da possibilidade de esta parábola ter tido um público-alvo mais abrangente, parece mais provável que ela tenha sido dirigida aos discípulos. Se o salário da primeira leva de trabalhadores fosse uma representação da inclusão no Reino, tudo se encaixa muito bem com as demais declarações feitas por Jesus acerca dos fariseus em outras passagens do Novo Testamento (cf. Mt 8.11,12; Lc 13.27-30, sendo que esta última passagem contém a versão de Lucas do provérbio dos "derradeiros e



dos primeiros"). Além disso, esta parábola não é semelhante à do Filho Pródigo. Como indicou PHEME PERKINS, esta parábola não proporciona aos decepcionados muita motivação para mudar a sua opinião acerca do proprietário.<sup>214</sup> Apesar de o pai ir atrás e insistir (*parakalein*) com o filho mais velho que tomasse parte na celebração (Lc 15.28), a resposta do dono da vinha nesta parábola se parece mais com uma acusação diante de uma atitude reprovável. Além disso, a ênfase na inveja que fica clara no versículo 15 ("o olho mau") não poderia ser aplicada aos fariseus, mas sim aos discípulos, não só no contexto da pergunta que Pedro faz a respeito do que os discípulos receberiam em troca por largar tudo e seguir a Jesus (19-27), como também acerca das frequentes discussões a respeito de qual dos discípulos era o maior de todos.

Por outro lado, a tentativa de decidir se todos os trabalhadores eram trabalhadores reais do Reino de Deus e se os primeiros contratados herdavam o Reino se parece com uma alegorização. Ela força a parábola muito além do que ela procura transmitir. Não devemos esperar que uma parábola apresente um quadro teológico detalhado a respeito do estado eterno de todas as suas personagens. A interpretação das parábolas refere-se à forma como a analogia opera, e não à decisão acerca da forma como cada um dos seus elementos se enquadra numa determinada teologia, nem com a relação de Jesus com as pessoas da sua época.

Para ser mais explícito a respeito destas duas perguntas, a parábola se dirige aos discípulos, porém não procura fazer uma demarcação rígida acerca de quem verdadeiramente pertence ao povo de Deus.

5. *O que Cristo quis dizer com esta parábola e o que Mateus quis dizer?*  
A determinação do significado da parábola é difícil e afetado pela decisão acerca dos destinatários originais. Se os opositores de Jesus formam o público alvo, a parábola pode enfatizar a aceitação dos publicanos e pecadores. Se os discípulos forem mesmo os destinatários, o que penso ser o caso, o objetivo é atacar a arrogância, as ideias de superioridade de algumas pessoas sobre as outras no Reino e qualquer ideia de que a avaliação que Deus faz de nós deva ser compreendida com base em alguma forma de cômputo de méritos por parte dos homens.

A posição mais comum é a de que a parábola representa uma ilustração da graça de Deus para com os pecadores, frequentemente composta de descrições um tanto extravagantes da generosidade de Deus.<sup>215</sup> Isso geralmente é associado ao contraste entre a Lei e o evangelho, entre



um mundo judaico de mérito e um mundo de graça, ou entre as obras e a graça.<sup>216</sup> Entretanto, apesar da parábola tratar da bondade de Deus em algum nível, ela não faz o contraste entre as obras e a graça, tampouco retrata a bondade extrema de Deus. B. Scott, com justiça, reclama que as interpretações que se concentram na graça e na generosidade envolvem uma curiosa ginástica de interpretação.<sup>217</sup> Nenhuma pessoa da parábola recebe um dom de graça. Todos os trabalhadores precisam trabalhar para receber o seu salário, apesar de alguns trabalharem mais do que seria esperado. O salário pago não é particularmente generoso (apesar dos que foram chamados por último poderem vê-lo dessa forma). Se a generosidade fosse central, o salário de todos os trabalhadores não seria estabelecido em um denário por pessoa, o que mal dava para a subsistência de uma pessoa; mas seria de se esperar uma quantia mais polpuda — se não algo equivalente à magnífica misericórdia do rei na parábola do Credor Incompassivo, pelo menos algo parecido com as dívidas perdoadas da parábola dos Dois Devedores. As ações do proprietário são mais caridosas do que generosas.

Tampouco podemos afirmar que a graça é demonstrada no chamado para o trabalho na vinha ou que os trabalhadores contratados posteriormente expressaram confiança em um relacionamento com o proprietário, o que reflete a fé no campo da teologia.<sup>218</sup> Todos esses exemplos são casos de projeção de pressupostos teológicos no texto da parábola que simplesmente não existem nele. A ênfase da parábola também não está numa existência que não leva em consideração os méritos. Ela não trata da igualdade de todas as pessoas nem da solidariedade necessária entre os seres humanos.<sup>219</sup> Ela não mostra o valor igual daqueles convertidos em idade avançada nem daqueles que se tornam cristãos nos estágios posteriores da história cristã.<sup>220</sup> Todas estas sugestões, embora possam parecer verdadeiras, acabam ofuscando a mensagem real desta parábola. A parábola se concentra na bondade do proprietário da vinha e na reclamação, *na inveja*, daqueles que acharam que receberiam um pagamento maior pelo seu trabalho. *A parábola nos instrui que o tratamento que Deus dispensa às pessoas, o seu juízo, não é baseado em avaliações humanas, tampouco em padrões humanos de justiça.*

O princípio de remuneração igualitária por um trabalho igual é um pressuposto virtual do nosso senso de justiça.<sup>221</sup> Aqueles que trabalham menos devem receber menos, mas o dono da vinha entregou o mesmo



salário a todos porque sem aquele dinheiro, as pessoas contratadas no final do expediente não teriam o suficiente para sobreviver. Os homens, tanto naquela época como na atual, ficam tentando se comparar com os outros o tempo inteiro e tentando avaliar a justiça através do nível de produtividade das pessoas, exatamente o que os discípulos estavam fazendo. O único fato que faz com que os primeiros trabalhadores reclamem é a comparação do seu salário com o daqueles que foram contratados mais tarde. Tal como ocorre com a maioria dos seres humanos, a justiça está nos seus olhos e ela não dá vantagem alguma a nenhuma outra pessoa — nem mesmo aos pobres; ela é definida a partir de uma perspectiva egoísta. A parábola dá um certo destaque à ideia daquilo que é certo/justo (*Ḳdtkaiōn* no v. 4; *adtkō*, "fazer injustiça" no v. 13). Diante da reclamação de injustiça, o proprietário defende-se ao dizer que pagou a quantia acordada com os primeiros trabalhadores e que pode fazer o que bem entender com a sua propriedade. Para a maioria de nós, a injustiça é aquilo que faz com que fiquemos em desvantagem, ao passo que aquilo que faz com que fiquemos em vantagem é uma boa sorte.

A regra da ênfase final concentra a nossa atenção em dois fatos: no "olho mau" dos murmuradores e na bondade do proprietário. A expressão "olho mau" é uma descrição da inveja, do ciúme e da falta de generosidade.<sup>222</sup> Provérbios 28.22 faz uma ligação do "olho mau" com a avareza e Provérbios 22.9 afirma que a pessoa com um olho bom dá o seu pão aos pobres. Isso não é suficiente para demonstrar que a parábola faz alusão a estes textos, mas, no mínimo, ilustra a preocupação da parábola. O proprietário é bom porque dá aos pobres, e os trabalhadores reclamam porque são invejosos. Com isso, a afirmação de que somente "Um" é bom em 19.17 recebe um novo raio de luz: Deus é bom porque — ao contrário do jovem rico — Ele dá aos pobres.

A proclamação que Jesus fazia do Reino incluía as metáforas de Juízo e os debates acerca dos galardões. A recompensa, ou galardão, *não* é um mau motivo; ele é uma maneira de se falar das coisas que agradam a Deus e nos asseguram que o seguir a Cristo não será uma empreitada infrutífera. Os discípulos, assim como a maioria dos seres humanos, dedicaram-se ao cálculo da recompensa e à busca do privilégio. A pergunta de Pedro foi: "O que receberemos por te seguir?" (cf. 19-27) e como resposta ele ouviu que a recompensa será grande. Mas será que a promessa de recompensa cria *status* e níveis de prioridade entre as pesso-



as? O pedido dos filhos de Zebedeu foi por uma posição de destaque, só que Jesus rejeitou esta presunção de *status* (20.20-28). Caso esteja ou não originalmente no contexto da pergunta de Pedro, a parábola é dirigida à especulação sobre a recompensa que umas pessoas terão em comparação com as outras. A chave para a interpretação desta parábola é o versículo 10: os trabalhadores contratados por primeiro *pensaram* que receberiam mais.<sup>223</sup> A parábola quebra qualquer elo de lógica que faça a ligação entre recompensa, trabalho e as percepções humanas daquilo que é certo, O Juízo de Deus não é regulado pela percepção que os seres humanos têm da justiça,<sup>224</sup> e por detrás desta declaração está uma Teologia completa da misericórdia de Deus. Esta parábola não é uma tentativa de se falar sobre os esforços humanos e sobre a salvação. Mas sim, *assim como ninguém deve invejar um homem bom que vai além da justiça e dá aos pobres, ninguém deve invejar a bondade e a misericórdia de Deus como se as recompensas de Deus estivessem limitadas a cálculos rígidos*,<sup>225</sup> A suposição de que o Juízo de Deus será contrário às expectativas humanas está implícita, bem como a ideia de que a inveja — a irritação diante do sucesso dos outros — é contrária ao Reino. A inveja e todas as ideias de predileção ou privilégio precisam ser abandonadas. Se esta for a mensagem de Jesus, Mateus está correto ao colocar esta parábola junto com outros textos que expressam ideias semelhantes.<sup>226</sup>

6. *Que percepção teológica pode ser adquirida, especialmente no que diz respeito à Cristologia, à prática econômica ou à natureza dos galardões?* Primeiramente, não se deveria buscar vantagens teológicas a partir da imagem das contratações. Podemos até pressupor uma certa urgência a partir das repetidas idas do proprietário, porém o tema da parábola não é a urgência. De maneira semelhante, o chamado para o trabalho na vinha também não é o seu tema; ele se constitui no pano de fundo da parábola. Nada de negativo é expresso pelo fato de o proprietário perguntar a alguns trabalhadores se estavam ociosos o dia todo (v. 6),<sup>227</sup> As múltiplas contratações são um mecanismo literário para enaltecer o contraste e criar suspense, assim como a inversão da ordem do pagamento é um mecanismo literário que faz com que os primeiros contratados testemunhem o pagamento daqueles que foram contratados por último e cria a expectativa de que eles mereceriam receber mais. Também devemos deixar de lado toda noção de que esta parábola trata do tema da fé e das obras.



Não creio que existam implicações cristológicas nesta história, O dono da vinha é uma representação de Deus, não de Jesus<sup>228</sup> e a figura do mordomo serve somente para criar uma certa distância e dar a narrativa um espaço para que ocorra a reclamação.<sup>229</sup> Possíveis implicações cristológicas estariam presentes se concordássemos que a parábola foi contada por Jesus para defender o convívio que Ele mantinha com pecadores. E. Linnemann e alguns outros apontam para estas implicações caso Jesus esteja defendendo *as suas próprias* ações ao contar uma parábola que falava dos atos de Deus.<sup>230</sup>

A prática econômica vigente na época também não pode ser deduzida a partir desta parábola, como se o seu objetivo fosse nos ensinar a prática de salário igual para todos. Por outro lado, por implicação, a parábola nos conclama a imitar o proprietário da vinha. Se o proprietário/Deus é bom e dá aos pobres de boa vontade, não deveriam fazer o mesmo as pessoas que declaram viver em aliança com Ele?<sup>231</sup>

O debate acerca do que deveríamos concluir sobre uma teologia da recompensa/galardão é mais complicado. Será que esta parábola tem em vista o Juízo Final, ou estaria ela mais preocupada com o Juízo presente?<sup>232</sup> O Juízo Final pode até estar subjacente, mas precisamos dizer, em minha opinião, que a parábola não se preocupa muito com a descrição de como será este galardão<sup>233</sup> e não deve ser utilizada como fonte de uma teologia para os galardões. C. Blomberg faz exatamente isso ao concluir que, apesar de haver graduações de castigos (com base em Lc 12.47,48), não há graduações de galardão, algo que, na opinião dele, não se encaixa com a ideia de perfeição da vida vindoura. Todos no Reino receberão o mesmo galardão.<sup>234</sup> Obviamente a versão da parábola apresentada por Lucas para a parábola dos Talentos (19.11-27) não tem dificuldade em formular esta graduação nos galardões, mas será que qualquer uma destas parábolas tem mesmo a intenção de nos dar a liberdade para tirarmos conclusões acerca do Juízo Final?

Isso não significa dizer que a parábola seja irrelevante para a nossa opinião acerca do juízo. No mínimo, ela nos alerta que deveríamos esperar algumas surpresas no Juízo de Deus, ele não será bem de acordo com os nossos cálculos. Como já notaram vários intérpretes, a parábola nos garante que ninguém receberá menos do que lhe foi prometido nem será tratado de forma injusta, assim como muitos receberão muito mais



do que mereceriam.<sup>235</sup> A parábola também pressupõe a soberania e a misericórdia de Deus.<sup>236</sup>

### *Adaptação da Parábola*

Com relação a esta parábola, os nossos pensamentos deveriam se concentrar nas questões da inveja, da justiça e dos atos de bondade feitos as outras pessoas e não no chamado ao trabalho na vinha. Por que a bondade normalmente é motivo de ira?<sup>237</sup> Por que achamos tão difícil nos alegrar com o bem que acontece na vida das outras pessoas e por que passamos o nosso tempo pensando na forma como fomos passados para trás?<sup>238</sup> A ênfase que Kierkegaard coloca no pecado da comparação se encaixa muito bem com esta parábola.<sup>239</sup> A vida do Reino de Deus com a sua ênfase no amor comunitário não pode se experimentar enquanto ficarmos nos comparando com os outros e calculando a parte que nos é devida ou alimentando a inveja diante das coisas que as outras pessoas recebem. Mesmo quando falamos em justiça, nenhum de nós está satisfeito com a média, sempre pensamos que merecemos um pouco mais.

A justiça é terrivelmente importante e não pode ser sacrificada, ela, porém, precisa ser redefinida. A justiça não é um padrão frio pelo qual os pobres são mantidos na sua pobreza. Preocupamo-nos com a justiça, mas é muito comum incorporarmos a ideia de que a justiça é, na verdade, um sentimento de inveja, ou a utilizamos como uma arma para limitar a nossa generosidade.<sup>240</sup> A justiça também não é uma ideia passiva que está esperando somente o momento no qual será violada, ela, tampouco, pode ser definida por interesses egoístas. A justiça exige ações positivas que visem ao bem de todas as pessoas, especialmente dos pobres. A justiça verdadeira — pelo menos a justiça de Deus — procura a misericórdia e maneiras de expressar o amor.<sup>241</sup> Se esta parábola fala da bondade de Deus, ela, então, pede-nos que abandonemos a inveja e as estimativas de recompensa e, em lugar disso, abracemos e imitemos a bondade de Deus. Isso significa que devemos abrir mão da vontade de sermos sempre os primeiros, reconhecendo que os padrões de Deus são diferentes, o que aparentemente está na frente, ficará por último.

Não podemos desprezar a relevância da parábola ao falar sobre os galardões, no entanto, o seu ensino tem, predominantemente, um caráter preventivo. O objetivo é impedir que arquitetemos esquemas para o



cálculo de hierarquias, atribuindo valores relativos às pessoas ou a certos trabalhos e considerando que alguns merecem ser mais valorizados. Deus, na sua soberania, a tudo julgará de acordo com a sua justiça.

### ***Leituras Complementares***

- Ingo Broer, "Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16," *BN* 5 (1978): pp. 13-27.
- W. D. Davies e D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético do Evangelho Segundo Mateus] (ICC, Edimburgo: T & T. Clark, 1997), 3:66-78.
- Christian Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg," *EvT* 43 (1983): pp. 126-137.
- John R. Donahue, *The Gospels in Parable: Metaphor,; Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* COs Evangelhos nas Parábolas: Metáfora, Narrativa e Teologia dos Sinóticos] (Filadélfia: Fortress, 1988), pp. 79-85.
- William R. Herzog, II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Opressed* [As Parábolas como Discursos Subversivos: Jesus como o Pedagogo dos Oprimidos} (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), pp. 79-97.
- Catherine Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16* (NTOA 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 33-46.
- Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (2ª edição; Nova York: Scribner's, 1972), 33-38, 136-139.
- Pheme Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus] (Nova York: Paulist, 1981), pp. 137-146.
- Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouve, então, a Parábola] (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 281-298.



## O CONSTRUTOR DE UMA TORRE E O REI RUMO À GUERRA (Lc 14.28-32)

### *Classificação da Parábola*

O Construtor de uma Torre é uma parábola interrogativa que segue o formato de uma pergunta no estilo "Qual de vós?"<sup>242</sup> O Rei Rumo à Guerra também se apresenta como uma parábola interrogativa, mas neste caso a pergunta é impessoal ("Qual é o rei que ...?"). As duas perguntas são feitas na expectativa de uma resposta negativa: nenhum construtor e nenhum rei pensaria em entrar numa empreitada como esta sem determinar primeiro se possui a capacidade de levar o seu plano a cabo. As duas perguntas são seguidas pelas razões que levam o construtor ou o rei a fazer os seus cálculos.

### *Questões que Exigem Atenção*

1. Estas parábolas pertencem, originalmente, ao seu contexto?
2. Seriam estas parábolas peças autênticas de Jesus ou se tratam de obras compostas pela Igreja *a posteriori*?
3. Qual é o significado de cada uma delas? Elas representam chamados a uma reflexão séria por parte de pretendentes a discípulos, garantias de que Deus não começa empreendimentos sem a certeza de concluí-los, ou representam afirmações de que Jesus é aquele que fez os cálculos e seguiu adiante por fé?<sup>243</sup>
4. Será que o discipulado é possível para todas as pessoas?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

#### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: 1 Reis 22.1-40 é um exemplo de reis que buscam a sabedoria sobre como partir para a guerra ou como lidar com opositores em posição de superioridade. Cf. 1 Samuel 17.1-58; Provérbios 24.3, 6; 2 Samuel 8.10.<sup>244</sup>



- Novo Testamento: Mateus 8.19-22; Lucas 9.57-62; Mateus 16.24-27; Marcos 8.34-38; Lucas 9.23-26; João 12.24,25; Mateus 10,38,39; Lucas 17.33 (todos se tratam de afirmações acerca do discipulado).

### *Escritos Judaicos Primitivos*



- 11Q Rolo do Templo (11Q19) 68.1-21 passa instruções ao rei acerca da quantidade de soldados que devem ser enviados em várias circunstâncias quando Israel é atacado. Entretanto, (na linha 18) os soldados não deveriam partir para a batalha enquanto o rei não entrasse na presença do sumo sacerdote e este consultasse no seu lugar a decisão a ser tomada com base no Urim e no Tumim.

- *Fílon*, Sobre Abraão 105: Quando o vício e a virtude entram em conflito "a natureza da virtude é mais pacífica e ela é cuidadosa, assim dizem, para testar a sua própria força antes do conflito, de forma que caso tenha capacidade de lutar até o fim ela desça a campo, mas se perceber que as suas forças não serão suficientes para a vitória, ela poderá até mesmo se recusar a ir à luta" a fim de evitar o opróbrio da derrota.

Testamento de Judá 9.7: "Eles então nos perguntaram sobre os termos de paz e, depois de consultar o nosso pai, tomamos-lhes como sujeitos a obrigação de nos pagar tributos". Esta obra pode ter sido influenciada pelos cristãos.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Cícero, *De Officiis* 1.21 aconselha a todos os que entram para a vida pública a não pensar somente na honra, mas a considerar também se possuem a capacidade de obter êxito e fugir do desânimo e do excesso de confiança. "Em poucas palavras, antes de iniciar qualquer empreendimento, é preciso que se faça um preparo minucioso."
- Juvenal, *Satirae* 11.35: "Se tu estás te preparando para defender uma causa importante e difícil, toma conselhos acerca de ti mesmo e diz a ti mesmo quem tu és — será que és um grande



orador, ou não passas de um grande declamador como Curtio e Matho? Cada homem deve conhecer o seu próprio tamanho e respeitá-lo nas coisas grandes ou pequenas..."

- Epíteto, *Diatr.* 3.15.1-13: "Em cada coisa separada considera as coisas que vêm primeiro, depois as que vêm a seguir e só então te aproxima da coisa em si. Do contrário, no início te chegarás a ela com entusiasmo por nunca ter refletido sobre nenhum dos passos seguintes, mas depois, quando alguns deles aparecerem, desistirás de forma vergonhosa". Ele discute o que as pessoas necessitam para serem atletas olímpicos ou entrarem no mundo da Filosofia. 9: "Homem, considera primeiro do que se trata a atividade e, depois, a tua habilidade natural, aquilo que podes suportar {*dynasai bastasai*)".
- Epíteto, *Diatr.* 3.22.9-12 aconselha uma reflexão antes de a pessoa entrar para o grupo filosófico dos "cínicos": "Pensa também cuidadosamente neste assunto; não é aquilo que tu pensas ser. 'Eu visto um manto simples agora, e por isso terei um depois; como tenho uma cama dura agora, também terei depois...' Se imaginas que se trate deste tipo de coisa, passa bem longe; não te aproximes, não é coisa para ti. Mas se a tua impressão estiver correta e não fizerem uma ideia muito vil a teu próprio respeito, considera a magnitude da empreitada que estarás assumindo".

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Evangelho de Tomé* 98: "Jesus disse: O Reino do Pai é como um homem que desejava matar um homem forte. Ele tirou a espada de dentro da sua casa [e] a lançou através da parede, a fim de saber se a sua mão seria forte o suficiente. Depois, ele matou o (homem) forte".

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *Pesiqta de Rab Kahana* 17.2 fala de um homem forte que, segundo confiava o povo, perseguiria todos os invasores hostis, mas quando estes chegaram, ele disse: "Sinto a minha mão direita fraquejar". A mensagem da parábola é que Deus jamais falaria desta maneira.



" *Pesiqta de Rab Kabana* 24.11 conta a parábola de um rei que, em função da sua ira contra a sua própria cidade foi morar a dezesseis quilômetros de distância da cidade. Um homem alertou a cidade que o rei poderia atacá-la e lhes aconselhou a procurarem acalmar o rei. A parábola ilustra Isaías 55.6: "Buscai ao Senhor enquanto se pode achar".

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Outras ocorrências de "Qual de vós?" (*tis ex hymon*), nem todas em parábolas, mostram que a resposta esperada em cada um dos casos é "nenhum". Vide Mateus 6.27; 7.9; 12.11; Lucas 11.5, 11; 12.25; 14.28; 15.4. 17.7 e João 8.46.

Lucas 14.25-27 repete a afirmação clássica de Jesus sobre o discipulado, parte que aparece em sete lugares dos Evangelhos. Lucas está particularmente interessado no discipulado ao longo da descrição da viagem feita em sua narrativa (9-51—19.44); confira especialmente 9.57-62 e 19-11-27, que são passagens que servem de parênteses para esta seção. O convite aberto da parábola anterior — a da Grande Ceia (Lc 14.15-24) — é seguido por uma ênfase nas exigências do discipulado, um movimento também feito pela parábola das Bodas de Mateus e pela passagem que vem depois do convidado vestido inadequadamente (Mt 22.1-10 e 11-14).

Existem elos verbais e conceituais, especialmente no que diz respeito à sabedoria nas parábolas dos Dois Fundamentos (Lc 6.47-49) e das Dez Virgens (Mt 25.1-13).

As duas parábolas aqui são paralelas, mas não idênticas. Ambas fazem perguntas acerca de uma empreitada hipotética, analisam a disponibilidade de recursos para a sua conclusão e se concentram nas consequências caso os recursos não sejam suficientes,<sup>245</sup> A primeira envolve o ouvinte/leitor de forma bastante direta; a segunda é menos pessoal, mas as demarcações são mais visíveis. Se um construtor errar, ele carregará sozinho o ônus do seu erro. Se um rei errar no seu planejamento de guerra, muitos morrerão ou serão subjugados.

Nesta seção como um todo a ideia da "capacidade/poder para efetuar uma tarefa" (*dynamai*, 14.20,26,27,33; *dynatos*, v. 31; *ischysen*, v. 30) recebe destaque. A pergunta implícita é o que nos capacita a nos



tornarmos discípulos. No caso do Construtor da Torre o destaque é dado a ideia de conclusão da obra.

Em 19.42 Jesus, ao se aproximar de Jerusalém e chorar, faz uso de uma expressão a partir de 14.32 "as coisas que levam a paz" (*ta pros eirenen*): "Ah! Se tu conhecesses também, ao menos neste teu dia, o que à tua paz pertence! Mas, agora, isso está encoberto aos teus olhos".

## ***Informações Culturais***

A primeira parábola, em especial, é evidência da forte ênfase na honra e na vergonha que era característica da cultura mediterrânea do primeiro século. Apesar das zombarias serem degradantes em qualquer cultura, elas se tornaram particularmente ofensivas em uma cultura movida pela vergonha e pela honra.

As torres eram usadas para uma variedade de propósitos agrícolas e militares. Os fazendeiros edificavam torres para guarnecer as propriedades, especialmente as vinhas (cf. Is 5.2) e para armazenar equipamentos e a colheita. Outros construíam torres como pontos de observação e pontos de sinalização para a proteção das terras.<sup>246</sup> O tipo da edificação pressuposto no versículo 28 não parece ser importante.

A segunda parábola utiliza uma linguagem típica das descrições das batalhas e das negociações de paz.<sup>247</sup> Vários acontecimentos podem servir de possíveis fontes para a segunda parábola, entretanto, nenhum acontecimento específico parece ser a fonte do pensamento de Jesus.<sup>248</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### ***Opções de Interpretação***

1. A Igreja alegorizou as duas parábolas seguindo duas vertentes distintas. Na primeira, a construção da torre era vista como a perfeição espiritual, os recursos para a obra eram interpretados como sendo as capacidades espirituais ou as boas obras, O mais fraco dos reis beligerantes era compreendido como sendo o cristão, o mais forte deles era Deus/Cristo (segundo Gregório) ou Satanás (segundo Agostinho). Gregório entendia o rei poderoso como sendo o Cristo que viria para nos julgar,



contra quem não podemos lutar e, portanto, deveríamos nos engajar em obras de compaixão a fim de conquistar a paz da misericórdia.<sup>249</sup>

2. Alguns estudiosos modernos também sugerem que Deus é aquele que constrói a torre e vai à guerra. As parábolas seriam, dessa forma, um chamado a nossa segurança: Deus iniciou a sua obra e ninguém deve duvidar de que Ele a completará.<sup>250</sup> De maneira semelhante, alguns acreditam que Jesus é aquele que faz os cálculos.<sup>251</sup>

3. De longe, a visão predominante é a de que estas duas parábolas são um alerta para os discípulos calcularem os custos do discipulado.<sup>252</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Estas parábolas pertencem, originalmente, ao seu contexto?* Apesar de ser possível que estas parábolas tenham sido contadas em conjunto com os versículos que a envolvem, isto não é, particularmente, possível. O contexto em si é incerto e a organização desta seção tem características típicas de Lucas e foi estruturado para enfatizar o tema do discipulado. Se o convite aos pobres e marginalizados é universal e livre (14.21-23), as expectativas que acompanham a aceitação do convite são rigorosas. Como fica implícito na parábola anterior, os principais obstáculos ao discipulado (e as principais oportunidades de discipulado) estão nos nossos bens e na nossa família, que são temas também trabalhados em 9.57-62 (cf. 12.22-34,49-53). Cf. Mateus 22.1-14 que mostra um convite aberto, seguido de uma exigência.

A estrutura desta subseção de Lucas segue este formato:

- 14.25: Introdução da narrativa
- vv. 26,27: Exigências do discipulado
- vv. 28-32: Parábolas gêmeas tematizadas na "avaliação dos custos<sup>5</sup>
- v. 33: **Exigência adicional do discipulado**
- vv. 34,35: **Adágios acerca do sal, tal como Mateus 5.13, entendidos como uma referência ao discipulado, seguido pelo desafio ao ouvir**



Esta passagem como um todo está estruturada para promover o discipulado e a expressão "não pode ser meu discípulo" no fim dos (w. 26,27 e 33) recebe destaque. A unidade dos adágios não é óbvia e, como muitos já notaram, se as parábolas fossem omitidas, o texto que permaneceria (w. 26,27,33) fluiria naturalmente.<sup>253</sup> Algumas pessoas contrastam o fato dos (w. 26,27 e 33) tratarem da renúncia ou da autonegação, ao passo que as parábolas gêmeas tratariam da autoavaliação.<sup>254</sup> Mesmo que a ligação das parábolas com este contexto específico seja, provavelmente, fruto da modelação que Lucas deu ao seu texto, o enquadramento das parábolas com os adágios que a circundam é bem melhor do que se tem sugerido. Elas tratam muito mais da análise das capacidades do que de uma autoavaliação. A palavra-chave nos versículos. 26,27 e 33 é "pode" (*ídynatai*, cf. v. 20) e a nossa "capacidade de realização" também aparece como tema da parábola. A ligação está implícita no versículo 30 com a expressão "pôde acabar" (*ischysen*) e explícita no versículo 31 com a expressão "se... pode sair" (*.dynatos*).<sup>255</sup> Os adágios acerca do sal são coerentes, mas somente podem ser entendidos fazendo-se uma leitura paralela com Mateus 5.13 e por intermédio da conexão com os adágios acerca do discipulado aqui registrados.

2. *Seriam estas parábolas peças autênticas de Jesus ou se tratam de obras compostas pela Igreja a posteriori?* Não fossem os esforços do "Seminário Jesus" e de algumas outras instituições, a questão da autenticidade nem seria levantada. O motivo por que alguém se fixaria nestas duas pequenas parábolas não está óbvio. Duas razões são apresentadas como base para a rejeição delas: estas opiniões não pareceriam vir distintivamente da parte de Jesus, mas seriam derivadas de uma coleção de provérbios sapienciais existentes,<sup>256</sup> e as parábolas apresentariam um alto grau de vocabulário típico de Lucas.<sup>257</sup>

Estas parábolas representam uma sabedoria de bom senso,<sup>258</sup> mas o argumento de que elas faziam parte de uma coleção de provérbios sapienciais sugere que alguém tenha explicitamente tomado alguns provérbios emprestados, só que não existem paralelos próximos para esta parábola. A suposição de que podemos aceitar de Jesus somente aquilo que representar "sabedoria distintiva" da sua parte é remanescente dos abusos do critério da disparidade e faz com que uma pequena quantidade de texto seja considerada autêntica.<sup>259</sup> Seria surpreendente se Jesus também não apresentasse sabedoria de bom senso como parte do seu



ensino. Nem tudo o que Ele dizia era chocante e subversivo, como podemos verificar nas analogias simples que fazia com corvos e lírios (Mt 6.26,28,29).<sup>260</sup> O fato de as parábolas evidenciarem traços característicos do estilo de Lucas é algo a ser esperado, apesar das características de Lucas não serem particularmente marcantes. Além disso, a estilização de Lucas não é prova de que a história é criação de Lucas.<sup>261</sup> Junto com Jülicher e a maior parte dos outros estudiosos, também não temos motivo para duvidar de que essas duas e são palavras genuinamente vindas dos lábios de Jesus.<sup>262</sup>

3. *Qual é o significado de cada uma delas?* No seu contexto atual as parábolas, claramente, têm a intenção de nos advertir contra uma aceitação prematura e inconsequente do discipulado. Vários intérpretes sugerem que as parábolas não tratavam originalmente do discipulado e não pertencem a este contexto. Eles argumentam que, em outros lugares, Jesus não lança advertências, nem pede que se façam cálculos, mas, simplesmente pede que as pessoas o sigam e elas, imediatamente, largam tudo e o seguem (por exemplo, Mt 4.18-22; Mc 1.16-20).<sup>263</sup> C. Hunzinger também observa que as parábolas que iniciam com a fórmula "Qual de vós?" normalmente comparam o comportamento humano com o divino. Ou seja, se um ser humano faria isto e isto, Deus certamente também o fará! A partir desta observação ele conclui que estas parábolas, originalmente, não tratavam o tema do discipulado, mas nos proporcionavam a segurança de que Deus havia considerado o custo e tinha os recursos para completar a tarefa que iniciou.<sup>264</sup> C. Quarles argumentou que a parábola do Rei Beligerante é uma representação do próprio Jesus. Com a parábola do Construtor da Torre Jesus estava incitando as pessoas a considerar o custo do discipulado, e com a do Rei Beligerante Ele estava incitando-as a considerar o custo da recusa a segui-lo.<sup>265</sup>

Por mais interessantes que estas sugestões possam ser, elas não nos convencem de que as parábolas tratavam, originalmente, de Deus ou de Jesus e não do discipulado. Será que alguém realmente duvida de que Deus tivesse a capacidade de completar os seus planos? As perguntas introdutórias no estilo "Qual de vós?", na verdade, normalmente fazem a comparação entre o comportamento humano com o divino, mas nem sempre este é o caso, e há poucos motivos para se pensar que isso ocorre neste caso. Mateus 12.11 contém esta pergunta, mas de forma muito clara, não está se referindo a Deus com ela.<sup>266</sup>



Jesus, de fato, está nos instigando a refletir sobre o significado do discipulado cristão. Em Mateus 8.18-22; Lucas 9.57-62 Ele alerta as pessoas que tinham intenção de se tornarem seus discípulos,<sup>267</sup> e em Mateus 16.26; Marcos 8.36; Lucas 9.25 Ele pergunta de que vale a pessoa ganhar o mundo inteiro e perder a sua própria vida, uma pergunta que pressupõe a necessidade de uma séria reflexão. Na narrativa em que Tiago e João desejavam reinar com Jesus (Mt 20,20-23) Ele desafia a ignorância de ambos e pergunta "podeis vós?"<sup>268</sup> O relato dramático de Mateus 4.18-22; Marcos 1.16-20 do chamado dos pescadores para se tornarem discípulos é marcante, mas um estudo de Lucas 5.1-11 e João 1.35-42 sugere que a história tenha sido simplificada a um nível estritamente básico.<sup>269</sup> O discipulado não é um tema simples e a urgência do chamado não diminui a seriedade do nosso compromisso. Com estas parábolas Jesus não tem a intenção de dificultar o discipulado,<sup>270</sup> mas o seu objetivo não era meramente conseguir o maior número possível de seguidores. Pode ser também que estas parábolas fossem dirigidas a um grupo menor de seguidores ou tenha sido proferida num estágio mais avançado do ministério de Jesus,<sup>271</sup> entretanto, o fato de elas tratarem de discipulado parece irrevogável.

A mensagem das parábolas é clara: quem iniciaria a construção de uma torre sem analisar se tem os recursos para completar a tarefa? Ninguém! Qual rei pensaria em sair para a guerra contra um rei rival sem analisar se os seus recursos são suficientes para lhe proporcionar a vitória ou se a sujeição seria mais recomendável? Nenhum rei faria isso! Igualmente tola seria a ideia de ser um discípulo sem considerar o impacto dessa decisão na nossa vida. O discipulado modifica os laços com familiares, exige a disposição para entregar a própria vida, remove a ênfase no egoísmo, coloca-nos à disposição das outras pessoas e transforma a maneira como lidamos com os nossos recursos financeiros. T. W. Manson, segundo registros, comentou: "A salvação pode ser de graça, mas não foi barata".<sup>272</sup> Os protestantes normalmente tropeçam na ênfase que esta parábola coloca nos esforços humanos e na implicação de que o poder insuficiente nega o discipulado,<sup>273</sup> mas por mais que ela pareça ofensiva, esta é a pressuposição destas parábolas.

Algumas outras propostas requerem um comentário da nossa parte. Alguns veem uma alusão à torre de Babel (Gn 11.1-9), que não pôde ser concluída pelos seus empreendedores,<sup>274</sup> mas esta alusão é



improvável. O problema naquele caso não foi que os empreendedores iniciaram uma obra sem os recursos suficientes para a conclusão, mas que foram impedidos de terminá-la. Tom Wright sugere que ela faz uma referência a Israel, que estava engajado no maior programa de construção daquela época e foi levado para a maior batalha que haveria de travar. Israel estava construindo uma torre que não teria condições de terminar e estava prestes a entrar em uma guerra que não poderia vencer.<sup>275</sup> Existe uma certa base para a consideração desta possibilidade em Lucas 19.42 com a repetição que Jesus faz da expressão "as coisas que levam a paz" (*ta pros eirenen*) a partir de 14.32 ao chorar diante de Jerusalém e anunciar a sua destruição. A redação é semelhante, mas a sugestão de Wright representa muito mais uma cooptação das palavras que Jesus utilizou para descrever Israel do que das coisas que Ele tinha em mente. As parábolas tratam mesmo do discipulado. Várias pessoas têm sugerido que as duas parábolas servem para nos alertar em duas direções diferentes: contra uma decisão demasiadamente des preocupada em seguir Jesus e contra uma decisão em não segui-lo. Nas palavras de A. M. Hunter: "Na primeira parábola Jesus diz: 'Sente e calcule se você tem condições de ser um seguidor meu'. Na segunda ele diz: 'Sente e calcule se você tem condições de recusar as minhas exigências'".<sup>276</sup>

4. *Será que o discipulado é possível para todas as pessoas?* Essa pergunta pode parecer estranha, mas A. Hultgren, sem qualquer explicação, afirma: "O discipulado não é para qualquer um e, certamente, não é possível para todos".<sup>277</sup> Possivelmente, junto com C. G. Montefiore, ele considera que Jesus faz uma distinção entre o discípulo pleno e a pessoa boa que entra no Reino mesmo sem ser um discípulo.<sup>278</sup> É fato que nem todos serão discípulos, mas não há base para se argumentar que o discipulado não é possível a todos. A Igreja implícita ou explicitamente com frequência tenta definir dois níveis de cristianismo, um para as pessoas verdadeiramente comprometidas, e outro para as pessoas mais engajadas aos outros aspectos da vida. Essa ideia "prática" não tem qualquer fundamento. Ou somos seguidores de Cristo, ou não somos. Para achar a vida precisamos segui-lo, o que também significa que a nossa identidade virá dEle. A forma como este discipulado ocorre irá variar, mas não existe uma padrão inferior para seguirmos a Cristo — e claro, esta é uma empreitada na qual nem todos poderão se lançar.



## Adaptação da Parábola

Estas parábolas diferem em muito da fé barata que marca grande parte do cristianismo dos Estados Unidos. As Igrejas incitam todos a crerem, a aceitar Jesus, mas não fazem exigências sobre a vida destas pessoas; quanto mais membros melhor, até mesmo a mensagem é simplificada para fins de "marketing". Essas ideias rasas a respeito da conversão criam enormes problemas para as pessoas, para as igrejas e para as sociedades. Precisamos fazer um trabalho muito melhor em ajudar as pessoas a entenderem do que realmente se trata o cristianismo. A preocupação não deve se concentrar em irmos para o céu, por mais importante que isso seja, mas em viver de acordo com a vida do próprio Jesus.

Calcular os custos do discipulado é difícil já que qualquer pessoa que se acheque à fé faz ou pode fazer ideia do futuro ou dos sacrifícios que o compromisso com Cristo podem envolver. Declarar que "Jesus é Senhor", entretanto, não significa "Jesus é Senhor, só que..." A fé em Cristo que honre o seu nome, significa *necessariamente* o discipulado de Jesus com todas as suas consequências. Nesta nova vida, somos entregues a uma pessoa que nos remodela. As parábolas falam mais do que considerarmos o custo do discipulado. Pressuposto e mais significativo é o fato do discipulado exigir da nossa parte intenção, decisão, determinação e esforço. Não se trata de um empreendimento a ser enfrentado de forma despreocupada, nem acontece por acaso. O medo que temos de enfatizar o esforço humano precisa ser abandonado, pois não existe discipulado sem esforço por parte da pessoa ou, *meramente por causa do esforço humano*. O discipulado não se trata dos esforços que os homens fazem por si próprios; ele é o resultado necessário e a consequência da fé e da nossa caminhada com Jesus (Lc 14.26,27). O relacionamento com Cristo ativa e fortalece a totalidade da nossa vida, mas se as pessoas não decidirem agir e, de fato, não agirem, nada vai acontecer.

As questões de honra e vergonha que servem de pano de fundo para estas parábolas também merecem reflexão da nossa parte. Na nossa cultura, a honra e a vergonha estão mais implícitas do que explícitas, entretanto nutrimos expectativas muito elevadas acerca do que nos proporciona ou nos retira a respeitabilidade, seja no nível acadêmico, eclesial, familiar ou simplesmente entre companheiros, só para mencionar algumas coisas. O que a nossa sociedade considera respeitável e a fonte



do *status* normalmente são coisas distorcidas e até mesmo repreensíveis. O discipulado significa definir a respeitabilidade em termos da pessoa e das instruções passadas por Jesus. Vários textos falam da vergonha escatológica (por exemplo, Mc 8.38; Lc 9-26; Rm 5.2-5; 9.33; 1 Ts 2.19); a preocupação com a honra e com a vergonha devem ser norteadas por um sentimento de honra e vergonha escatológica.

### ***"Leituras Complementares***

Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove: InterVarsity, 1990), pp. 281-284.

J. Duncan M. Derrett, "Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (Lk XIV 28-32)" ["Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Torres e Guerras {Lucas 14.28-32}], *NovT* 19 (1977): pp. 241-261.

Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (Münster: Aschendorff, 1991).

Claus-Hunno Hunzinger, "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas - Evangelium," in *Judentum~Urchristentum-Kirch*, ed. W. Eltester (BZNW 26; Berlin: Töpelmann, 1964), pp. 209-220.

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus], (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 137-145.

Charles Leland Quarles, "The Authenticity of the Parable of the Warring King: A Response to the Jesus Seminar" [A Autenticidade da Parábola do Rei Beligerante: Uma Resposta ao Seminário Jesus], in *Authenticating the Words of Jesus* [Autenticação às Parábolas de Jesus], ed. Bruce D. Chilton e Craig A. Evans (Leiden: Brill, 1999), pp. 409-429.



# Parábolas sobre Dinheiro

Três parábolas, todas em Lucas, concentram-se no tema das riquezas: a do Rico Insensato, a do Mordomo Infiel e a do Rico e Lázaro. Algumas pessoas agrupariam a história do Rico e Lázaro às parábolas sobre escatologia futura, mas apesar desta parábola ser relevante em termos escatológicos, não é nosso objetivo entrar neste mérito. Tanto a organização que Lucas implementou nesta seção do seu livro quanto a estruturação da parábola em si sugerem que o uso das riquezas é o interesse principal. Estamos diante de parábolas de discipulado, só que, agora, adentramos em um nível mais avançado, pois a primeira questão do discipulado é o que fazemos com o nosso dinheiro.

Lucas, obviamente, tem uma grande preocupação a respeito de como a riqueza e os recursos materiais das pessoas são utilizados. Tanto no seu Evangelho quanto no livro de Atos, quase todos os capítulos apresentam alguma referência ao dinheiro e aos bens materiais. A sua preocupação com os pobres, a denúncia aos ricos e as análises da atitude do crente no que diz respeito à riqueza e ao seu uso repetidamente, enfatizam que o discipulado no Reino de Deus exige um melhor redirecionamento acerca de como pensamos e empregamos os nossos bens.<sup>1</sup> Isso não representa nenhuma surpresa já que o uso dos nossos bens é uma revelação do nosso verdadeiro ser.<sup>2</sup>



## O Rico INSENSATO

(Lc 12.16-21)

### *Classificação da Parábola*

A história do Rico Insensato é uma parábola indireta simples com uma *nimshal* explícita (v. 21), mas esta decisão presume algumas conclusões diante das perguntas que veremos a seguir.

### *Questões que Exigem Atenção*

1. A variante textual do (v. 21).
2. A relação entre os (w. 13-15 e o 21) e o restante da parábola.
3. Estaríamos mesmo diante de uma parábola narrativa indireta simples ou de uma metáfora para o Reino?
4. Qual é a relação da parábola com outras obras literárias, especialmente Sir 11.18,19; *1º Enoque* 97.8-10 e o *Evangelho de Tomé* 63 e 72?
5. Estaria a parábola baseada em ou na suposição de que o homem rico desejava reter os grãos para forçar uma alta de preços no mercado ou porque não tinha mesmo amigos?
6. Qual é o ensino da parábola? Será que esta parábola trata da morte do indivíduo ou representa um alerta sobre a escatologia futura, como sugeriu o erudito Jeremias?<sup>3</sup> Caso trate da morte, seria a morte inevitável que aguarda a todos nós, ou ela estaria falando do Juízo divino sobre aqueles que confiam nas riquezas? Qual é o objetivo da frase "esta noite te pedirão a tua alma" (ARC) e outras versões parafraseiam como, por exemplo: "Esta mesma noite a sua vida lhe será exigida" (NVI)? O que a parábola ensina a respeito das riquezas? Será que ela condena as riquezas, promove a prática da entrega de esmolas, ou algum outro procedimento? Qual é o erro do homem rico?



## *Material Útil de Fontes Primárias*

O tema das riquezas e as denúncias do seu mau uso são *comuns* no Mundo Antigo. Incluímos nesta pesquisa somente os textos mais relevantes.

### *Escritos Canónicos*

- Antigo Testamento: Jó 31.24-32; Salmos 14; 53; 39-6; 49 (especialmente os w. 6, 10); Provérbios 3.9,10; Eclesiastes 2,1-26; 5.10-20; 8.15; Isaías 22.13; Jeremias 9.23; Oséias 12.8-10
- Novo Testamento: Mateus 6.19-21; Lucas 12.33,34; Mateus 16,24-26; Marcos 8.34-37; Lucas 9-23-25; Mateus 19-16-30; Marcos 10.17-31; Lucas 18.18-30; Lucas 12.29-34; 16.1-31, especialmente os (w. 10-13); 1 Coríntios 15.32; 1 Timóteo 6.17-19; Tiago 1.9-11; 2.2-7; 4.1-5; 5.1-6

### *Escritos Judaicos Primitivos*<sup>14</sup>

- <sup>m</sup> CD-A 4.14 diz que a riqueza é uma das três redes pelas quais Belial captura Israel,
- <sup>m</sup> CD-A 6.14 incentiva as pessoas a se absterem das riquezas ímpias que as corrompem.<sup>5</sup>
- <sup>m</sup> *Ahiqar* 13.207: "Que o rico não diga: 'Nas minhas riquezas sou glorioso.'" Vide também 9-137.
- <sup>8</sup> Sabedoria 15.8: "... estes mortais que foram feitos da terra pouco tempo antes e pouco tempo depois voltarão para a terra da qual todos os mortais vieram, quando chegar a hora de devolver as almas que foram tomadas por empréstimo",
- <sup>m</sup> Sir 5,1, 3: "Não confies na tua riqueza nem digas: 'Tenho o suficiente... pois o Senhor certamente te punirá'".
- <sup>m</sup> Sir 11.14-20, especialmente 18,19: "Tornamo-nos ricos por intermédio da diligência e da autonegação e a recompensa que lhe é destinada é esta: quando ele declarar: 'Encontrei o meu descanso e agora me regozijarei nos meus bens!', ele não saberá quanto tempo levará para que estes bens sejam deixados para os outros e morra".



- Sir 29.11: "Guarda o teu tesouro de acordo com os mandamentos do Altíssimo e ele lhe renderá mais do que ouro". Vide também 31.8,9.
- 1º Enoque 97.8,10: "Ai de vós que auferis prata e ouro por meios ilícitos; vós então direis: 'Enriquecemos e acumulamos bens, adquirimos tudo o que desejamos. Portanto, façamos tudo o que gostamos; pois temos a prata e enchemos os nossos tesouros (com dinheiro) como se fosse água. E muitos são os trabalhadores das vossas casas'. As vossas mentiras fluem como água. Pois a vossa riqueza não perdurará, mas subirá, fugirá rapidamente de vós, já que a adquiristes totalmente de maneira ilícita, e serás entregue a uma grande maldição". Vide também 94.7-10; 96.4-8; 98.1-3.
- Pss. Sol. 5.16,17: "Bem-aventurada é (a pessoa) de quem Deus se lembra com moderada suficiência; pois quando somos excessivamente ricos, pecamos. A (riqueza) moderada é adequada — com a justiça; pois com ela vem a bênção do Senhor: o estarmos (mais do que) satisfeitos com a justiça".
- Pseudo-Focílides 42: "O amor ao dinheiro é o pai de todos os males". Vide também Sib. Or. 2.109-18.

### *Escritos Greco-Romanos*

- P. Cair. Zen 59.509, uma inscrição em um túmulo de Afrodísia (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* {Londres: Longmans, Gree, 1928-93}, 8.569; vide *Hellenistic Commentary to the New Testament* [Comentário Helénico ao Novo Testamento], ed. M. Eugene Boring, Klaus Berger e Carsten Colpe [Nashville: Abingdon, 1995], pp. 439-440): "Enquanto viveres, sê feliz, come, bebe, vive regaladamente e abraça os teus amigos. Pois este será o teu fim".
- Sêneca, *De Brevitate Vitae* 13.7: "Ah, como é grande a cegueira que a prosperidade excessiva provoca nas nossas mentes!"
- Sêneca, *Ad Helviam* 10.6, 10: "Por que empilhais riquezas sobre riquezas? Em verdade, precisais lembrar o quão pequeno é o vosso corpo! ...Que insensatez, portanto, é pensar que é a quantidade do vosso dinheiro e não o estado da vossa mente o que importa!"<sup>6</sup>



- Séneca, *Epistulae Morales* 101.4,5, depois de contar sobre um negociante bem-sucedido que se afastou deste mundo: "Mas vê como é tolice querer controlar a nossa vida, quando nem ao menos somos donos do amanhecer! Ah, que loucura é planejar contando com esperanças de longo prazo! Dizer: 'Comprarei e construirei, emprestarei e tomarei dinheiro emprestado, ganharei títulos de honra e, então, quando for velho e muitos me forem os anos, entregar-me-ei a uma vida de regalo'. Creia-me quando te digo que tudo é duvidoso, mesmo para aqueles que são prósperos. Ninguém tem qualquer direito de querer tirar proveito do futuro. As mesmas coisas que conquistamos escapam das nossas mãos e o acaso nos invade exatamente no momento da nossa plenitude".

#### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Frases de Sexto* 21: "Considera que a tua alma te foi confiada por Deus".
- *Evangelho de Tomé* 63: "Jesus disse: Havia um homem rico que tinha muitos bens. Ele disse: 'Usarei os meus bens para que eu possa semear, colher e plantar e encher os meus armazéns com frutas, para que não me falte nada'. Estes eram os pensamentos do seu coração. E naquela mesma noite ele morreu. Quem tem ouvidos para ouvir que ouça".
- *Evangelho de Tomé* 12\ "[Um homem} lhe disse: Fala com os meus irmãos para que eles dividam comigo os bens do meu pai'. E ele disse ao homem: Ó homem, quem me encarregou de fazer esta divisão? Ele voltou-se aos discípulos (e) lhes disse: Não sou eu encarregado de fazer esta divisão, sou?"

#### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *Pesiqta de Rab Kahana* 10.3: "[Presta atenção à} história de um homem que vivia acrescentando ao seu depósito de vinho e azeite, mas nunca levava os dízimos que lhe eram devidos. O que fez o Santo dos Santos? Ele fez com que um espírito de loucura



entrasse nele, de modo que ele pegou um bastão e começou a quebrar os seus jarros com vinho e azeite".

- *b. Ta<sup>i</sup>anit* 11a: "Quando a comunidade estiver em apuros, que não diga o homem: Irei para a minha casa, comerei e beberei e tudo ficará bem comigo'. Pois dos homens que assim o fizerem as Escrituras declaram: 'E observa a alegria e a felicidade, mata os bois e as ovelhas, come carne e beba vinho — 'Comamos e bebamos, pois amanhã morreremos'. O que vem depois deste versículo? — E o Senhor das Hostes revelou-se a si mesmo aos meus ouvidos; certamente esta iniquidade não será expiada por você até que venha a falecer".

<sup>m</sup> *Lev. Rab*, 22,1: "Até o rei se serve do campo (Ec 5.9). Mesmo que ele seja o rei e exerça a sua influência de um canto ao outro do mundo, ele será um 'servo do campo\*'; se a terra produzir o seu fruto ele poderá conquistar algumas das coisas que deseja, mas se ela não produzir ele também não prestará para nada. Dessa forma, o que amar a prata nunca se fartará de prata (Ec 5.10), isto quer dizer que, quem amar o dinheiro, jamais se satisfará com ele, tampouco se satisfará aquele que amar crescentemente a abundância (*Çbamon*); isto também é vaidade, pois aquele que é avarento (*homeh*) e ganancioso (*mehammeh*) pelo dinheiro, mas não possui terras, que ganha com isso?" O mesmo texto aparece em *Eccl. Rab*. 5:6.

## ***Comparação dos Relatos***

Os adágios de Lucas 12.13,14 aparecem no *Evangelho de Tomé* 72, Lucas 12.15 não tem paralelo no *Evangelho de Tomé* e a parábola no *Evangelho de Tomé* aparece antes, no adágio 63. A história no *Evangelho de Tomé* não trata de uma boa colheita e do contentamento que o homem teve em si mesmo, mas de um homem que planeja de forma a não ter falta de nada. A versão do *Evangelho de Tomé* é breve e um tanto branda. Fazendo-se uma comparação a partir desta parábola não se pode concluir a existência de uma dependência necessária entre ambas, mas os fatos de que os adágios 63-65 terem sido ordenados como forma de denunciar a riqueza e do adágio 65 parecer dependente dos Sinóticos torna difícil a



argumentação de que o *Evangelho de Tomé* contém o relato mais antigo. O argumento é mais consistente no sentido de que o adágio 72 seja dependente de Lucas 12.14, especialmente no uso do vocativo "Ó homem" (*anthrope*), que somente volta a ocorrer em Lucas 5.20; 22.58,60 considerando-se todos os Evangelhos.<sup>7</sup>

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

A partir de 12.4-59, a seção como um todo foi habilmente organizada para abordar as questões do medo, da ansiedade e da segurança. A partir de 12.35, estes temas são evidenciados por preocupações com a escatologia e o Juízo. Vários "ganchos," ideias e conexões unificam esta seção e teriam servido de auxílio para que o público ouvinte seguisse o fluir da narrativa e permanecesse interessado nela. (A maior parte do público de Lucas era *ouvinte* do evangelho e não leitor.)

Em 12.4,5 as pessoas ouvem a quem não devem e a quem devem temer (Deus), mas no versículo 7 elas ouvem que não devem temer, pois valem muito mais do que os passarinhos — um tema enfatizado no versículo 24. No versículo 32 elas, novamente, ouvem que não devem temer porque o desejo do Pai é dar-lhes o Reino. Em 12,11 elas ouvem que não devem se preocupar (*merimnao*) com o que dirão no dia em que forem provadas, e esta mesma palavra é utilizada nos versículos 22,25 e 26 para instar os ouvintes a não se preocuparem com as suas necessidades básicas. (O versículo 29 utiliza uma palavra diferente para expressar a mesma ideia.) Além disso, nos versículos 13,14 Jesus é solicitado a persuadir um irmão a "dividir" (*merizo*) a herança, mas rejeita o papel de "divisor" (*meristes*) e juiz. No entanto, nos versículos 51-53 a divisão (*diamerismos, diamerizo*) é aquilo que ele acaba trazendo e no versículo 58 as pessoas são alertadas acerca do perigo do Juízo. ("Ganchos" semelhantes continuam na seção seguinte.) Na verdade, parece que Lucas faz um uso consciente de palavras com o agrupamento de letras *meri* para dar um tom uníssono para esta seção.

Outros "ganchos" também aparecem; a repetição da palavra *psyche* ("alma," "vida") nos versículos 19,20,22 e 23; cf. *zoe* ("vida") no versículo 15; "posses" (*hyparchonta*) nos versículos 15, 33 e 44; cinco passarinhos no versículo 6 e cinco pessoas em uma casa no versículo 52; "ladrão"



*Ckleptes*) nos versículos 33 e 39; e "celeiros" (*apotheke*) nos versículos 18 e 24, Estes artifícios retóricos têm o objetivo de ensinar por repetição, mas eles também avançam novas ideias ou colocam em oposição itens que exigem reflexão.

Na narrativa de Lucas os versículos 13,14 apresentam a ocasião, o versículo 15 apresenta a resposta de Jesus, os versículos 16-20 a parábola, e o versículo 21 a *nimshal*. A história em si apresenta quatro atos: o florescimento do campo (v. 16b), o problema (v. 17), a solução (w. 18,19), e o Juízo abrupto de Deus (v. 20).

A parábola enfatiza que *o campo* prosperou, não o homem, o que torna a prosperidade praticamente um acidente ou, pelo menos, distancia o homem da razão da sua própria prosperidade.

Existe um jogo de palavras entre *euphoresen* (v. 16) que descreve a prosperidade do campo e *euphrainou* (v. 19) e também a intenção do homem em celebrar a fartura. K. Bailey sugere um jogo de palavras implícito no versículo 14 entre *meristes* ("divisor") e *mesites* ("reconciliador").<sup>8</sup>

Esta é a única parábola do Novo Testamento na qual Deus aparece como um ator da narrativa.<sup>9</sup>

Lucas apresenta uma preferência estilística pelo solilóquio; vide 5.21,22; 7.39; 15.17-19; 16.3; 18.4; 20.13.

Observe, especialmente, a estruturação que a parábola recebe nos versículos 15 e 23.

## ***Informações Culturais***<sup>10</sup>

Em 12.13,14 Jesus é chamado a resolver uma disputa. Como as disputas normalmente ocorriam acerca da forma como as Escrituras hebraicas deveriam ser interpretadas, os rabinos e outros mestres respeitados eram chamados a passar o seu julgamento.<sup>11</sup>

As leis de herança indicavam que o filho mais velho deveria receber uma porção dupla (Dt 21.15-17; vide *m. Baba Batra* 8.1—9.10). O fato de irmãos morarem juntos sem fazer a divisão da herança era ideal e louvável.<sup>12</sup> Alguns sugerem que os versículos 13,14 pressupõem um irmão mais velho que não deseja dividir a herança e um mais moço que deseja. Outros sugerem que o irmão mais velho estaria retendo a herança que seria transmitida ao mais moço. Seja qual for o caso, o mais moço



supõe que a justiça esteja do seu lado. Entretanto, quando as pessoas se aproximam de Jesus para obter um posicionamento sobre alguma questão, Ele, normalmente, redireciona o foco delas, como que a dizer-lhes: "Olha primeiro para ti mesmo".<sup>13</sup>

A cobiça (*pleonexia*, o desejo de adquirir mais) era considerada uma marca de depravação e a origem de outros pecados entre os judeus e os não-judeus.<sup>14</sup> A cobiça era um assunto comum na instrução moral do mundo greco-romano, e Lucas parece demonstrar consciência desta tradição na maneira como ele modelou a sua redação.<sup>15</sup>

A trilogia "comer, beber e festejar" é linguagem convencional, embora nem sempre seja expressa exatamente da mesma forma. Vide (Ec 2.24; 3,13; 5.18; 8.15; Jz 19.4-9; Tobias 7.10; Is 22.13; 1 Co 15.32).<sup>16</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

1. A igreja normalmente se concentrou nos perigos da cobiça e na necessidade de se praticar a entrega de esmolas. Só ocasionalmente esta parábola era alegorizada e não existe uma alegoria completa desta parábola nas fontes patrísticas e medievais.<sup>17</sup>

2. O mais comum era se perceber esta parábola como uma história-exemplo negativa que mostrava a tolice de se basear a vida humana no acúmulo de bens.<sup>18</sup>

3. Algumas pessoas, especialmente aquelas que rejeitam as histórias-exemplo como uma categorização viável, defendem que esta é uma parábola metafórica a respeito do Reino. Para Crossan, a mensagem é a necessidade de se tomar uma decisão correta quando somos confrontados com a urgência da mensagem do Reino proposta por Jesus.<sup>19</sup> Para Scott, a colheita aponta para o Reino e para a boa vida que a comunidade deve ter, a qual exige o direito do uso da riqueza.<sup>20</sup>

4. Alguns sugerem que o súbito Juízo sobre o Rico Insensato é uma metáfora do Juízo que sobrevirá a Israel.<sup>21</sup>

5. Outro grupo sugere que o homem estaria retendo os grãos nos celeiros para forçar uma alta de preços no mercado. Charles Hedrick considera que o homem era um tolo por derrubar os seus celeiros em vez



de colher os seus grãos e que a parábola suscita perguntas acerca do significado da vida.<sup>22</sup> Estranhamente, Mary Ann Beavis considera que a parábola apresenta a natureza autodestrutiva da vingança e da violência.<sup>23</sup>

## A Resolução das Questões<sup>24</sup>

1. *A variante textual do versículo 21.* O versículo 21 é omitido somente pelo Códice Bezae (D) e por algumas das antigas traduções latinas, fazendo com que ele seja considerado um exemplo da "Não-interpolação Ocidental," entretanto, as evidências externas (as evidências em manuscritos) para a inclusão deste versículo é praticamente inatacável (p<sup>45</sup>, p<sup>75</sup>, os unciais mais importantes, e quase todas as testemunhas).<sup>25</sup> Com relação às evidências internas, Lucas provavelmente não passou diretamente de: "Deus lhe disse" no versículo 20 para: "E {Jesus] disse" no versículo 22. Alguns manuscritos posteriores acrescentam ao final do versículo 21: "E, dizendo estas coisas, ele clamou: 'Quem tem ouvidos para ouvir que ouça,'" que também consta do *Evangelho de Tomé* 63.<sup>26</sup> As mesmas palavras aparecem em Lucas 8.8. Como indica J. N. Birdsall, a origem deste acréscimo não tem qualquer relação com o *Evangelho de Tomé*, mas deriva do uso de um lecionário e de necessidades sentidas na adoração,<sup>27</sup> O versículo 21, sem as palavras adicionais a respeito do ouvir, pertence ao texto de Lucas.

2. *A relação entre os versículos. 13-15 e o 21 e o restante da parábola.* A relação da parábola com o seu contexto é difícil de determinar. Esta seção poderia ser composta por vários provérbios originalmente independentes, pois cada um deles começa com "ele disse" (<eipen, w. 13,14,15,16 e 22, mas também os w. 18 e o 20 dentro da história). Os versículos 13,14, obviamente, formam uma unidade que mostra uma pergunta a Jesus e a sua resposta à pessoa que o perguntou, uma certa pessoa da multidão. Entretanto, o versículo 15 e a parábola são dirigidos a "eles," o que, presumivelmente, deve ser uma referência à multidão, A partir do versículo 22, os destinatários são os discípulos, Jeremias defendeu que os versículos 13-15, originalmente, não faziam parte da parábola porque ambos não eram ligados no *Evangelho de Tomé*, entretanto, ele considerava que a situação retratada nos versículos 13-15 eram necessárias para a compreensão da parábola.<sup>28</sup> Considero o *Evangelho de Tomé* claramente uma fonte secundária, mas mesmo que ele não o fosse,



este fato não provaria nada acerca da ligação original com Lucas.<sup>29</sup> Os versículos 13-15 não representam algo assim tão importante. Estes provérbios poderiam ser originalmente unidades independentes que Lucas ou a tradição reuniu, entretanto, opções específicas são difíceis de serem provadas. (A linguagem não representa um estilo particular de Lucas.) Por outro lado, até mesmo o *Evangelho de Tomé* preservou os provérbios 63 (a parábola) e o 72 (v. 21) de forma separada, considero improvável que os versículos 13,14 teriam sido lembrados como um provérbio isolado. Para que fim eles se prestariam, especialmente porque a Igreja Primitiva considerava que Jesus, realmente, tinha uma função de Juiz e era motivo de divisão?<sup>30</sup> A parábola pressupõe um contexto semelhante ao encontrado em 12.13-15 e eu considero provável uma conexão entre a parábola e, no mínimo, o versículo 15. Ambos proporcionam uma advertência contra a busca da vida nos bens e a parábola é uma demonstração do versículo 15b.

Com o versículo 21, temos um provérbio que se encaixa na parábola, mas que também é semelhante a Mateus 6.19-21. Estes provérbios podem ter sido de uso frequente por parte de Jesus e não se pode nem provar nem se descartar que Jesus tenha utilizado aqui uma *nimshal* supérflua. É suficiente afirmarmos que o versículo 21 é uma explicação apropriada e, no caso da narrativa de Lucas, uma explicação necessária à parábola.<sup>31</sup> Apesar disso ser normalmente desprezado, o versículo 21 é uma repetição do versículo 20b. O ato de entesourarmos para nós mesmos é equivalente a "prepararmos para nós mesmos," logo, o versículo 21 não altera o objetivo. Aqueles que armazenam para si mesmos em vez de armazenarem coisas no seu relacionamento com Deus são semelhantes aos tolos prósperos que não têm oportunidade de desfrutar a sua própria prosperidade.<sup>32</sup>

3. *Estaríamos mesmo diante de uma parábola narrativa indireta simples ou de uma metáfora para o Reino?* J. D. Crossan defende que esta era, originalmente, uma parábola metafórica acerca do reino que a Igreja transformou em uma história-exemplo. A sua posição se baseia na convicção de que o *Evangelho de Tomé* é mais autêntico,<sup>33</sup> mas a estruturação dos provérbios 63-65 nos mostra que o provérbio 63 faz parte da denúncia que o *Evangelho de Tomé* faz das riquezas, o que depõe tanto contra a interpretação da parábola sendo uma referência ao Reino quanto contra o argumento de que o *Evangelho de Tomé* é anterior a Lucas. Crossan



considera que a parábola trata do posicionamento que as pessoas devem assumir quando são confrontadas com a urgência da mensagem do Reino anunciada por Jesus, entretanto, ele não deixa clara a forma como chegou a esta convicção. A parábola não tem qualquer indicação de que o seu tema seja o Reino.

O argumento de B. B. Scott também é falho. Ele encontra uma referência metafórica implícita ao Reino na ideia da colheita,<sup>34</sup> mas a palavra "colheita" não consta do texto. A forma como a posição de Scott se relaciona com o Reino também não é clara, especialmente por ele rejeitar qualquer tipo de ideia apocalíptica e considerar que "a realidade perdurará".<sup>35</sup> Esta não é uma parábola metafórica acerca do Reino e ela somente pertencerá ao Reino apenas nas suas implicações sobre o significado da vivência do Reino em termos do uso dos nossos bens.

Apesar de o homem rico representar um exemplo negativo, como vimos anteriormente, "história-exemplo" representa uma categorização inadequada e imprópria para as parábolas. A parábola do Rico Insensato é uma parábola indireta simples. Ela não é metafórica, ou seja, ela não exige que transfiramos o seu enredo para outro plano, o que também exclui a sugestão de Wright de que ela seja uma ilustração de Israel. Jesus não estava utilizando o fazendeiro rico como uma lente sobre outro assunto, mas como um exemplo negativo de um homem que confiou de forma tola nos seus bens, uma pessoa que desperdiçou a vida ao presumir que os bens eram a própria vida.

4- *Qual é a relação da parábola com outras obras literárias, especialmente Sir 11.18-19; Iº Enoque 97,8-10?* A semelhança de Sir 11.18,19 e Iº Enoque 97.8-10 é marcante, mas diferenças significativas também existem. Em Siraque a riqueza é adquirida por intermédio da diligência e da autonegação, ao passo que na parábola é a terra que prospera. Em Iº Enoque as riquezas são obtidas de forma injusta, o que não é o caso desta parábola, pelo menos não representa a sua implicação maior. Nenhuma dependência direta entre estas passagens é provável,<sup>36</sup> apesar de a familiaridade que Jesus tinha com literaturas como Siraque e Iº Enoque (ou, pelo menos, com o conteúdo delas) ser fato que pode ser demonstrado a partir de outras parábolas. As atitudes que mesclam as riquezas com a imprevisibilidade da morte eram temas comuns na tradição sapiencial, a qual, claramente, influenciou Jesus e os escritos dos moralistas greco-romanos.<sup>37</sup> A parábola apresenta uma visão moral comum com vários



escritos, entretanto, não está diretamente relacionada a nenhum deles, até onde se pode verificar.

5. *Estaria a parábola baseada na suposição de que o homem rico desejava reter os grãos para forçar uma alta de preços no mercado ou por que não tinha mesmo amigos?* Nenhuma destas opções é evidente na parábola. Podemos pintar um quadro que contenha um senhor de terras ausente, uma rede de clientes e patrões e a exploração dos camponeses diante do armazenamento de grãos<sup>38</sup> — todos fatores presentes na Palestina do século I, entretanto, isso representaria uma projeção que faríamos de pressuposições dentro da parábola que, na verdade, não constam dela. O único motivo que pode ser discernido a partir da parábola é o desejo que o homem tem de proteger e desfrutar a sua bela fortuna. Mais uma vez o princípio operativo é o de que todas as tentativas de se compreender uma história a partir de elementos que lhes sejam exógenos são quase que certamente malfadadas. No que diz respeito à parábola, o homem de forma alguma antecipa a venda dos seus bens; os seus planos eram de cuidar das suas próprias necessidades.

C. Hendrick vê neste homem rico a figura de um tolo em função da sua ideia de derrubar os celeiros, no momento em que deveria se concentrar na colheita dos grãos,<sup>39</sup> mas não vejo qualquer evidência para essa interpretação. A parábola somente diz que a terra daquele homem rico "tinha produzido com abundância" e não que já havia chegado o momento da colheita. Obviamente, aquele homem considerava que ainda havia tempo para esta preparação.<sup>40</sup>

A sugestão de que o homem não tinha amigos é baseada no uso que ele faz do solilóquio,<sup>41</sup> mas essa conclusão é uma dedução injustificada a partir do uso de um mecanismo de retórica. O solilóquio não tem relação com o fato de termos ou não amigos. Algumas pessoas argumentam que o uso que o homem faz da primeira pessoa "eu" é prova de que ele é uma pessoa "egoísta", entretanto, os pronomes em primeira pessoa são típicos de um solilóquio e nada provam com relação às personagens descritas.<sup>42</sup> É verdade que Lucas faz uso do solilóquio para retratar personagens negativas e que o homem é mesmo uma pessoa egoísta, mas isso fica evidente a partir dos seus planos no versículo 19, e não meramente pelo fato do uso do mecanismo retórico do solilóquio. A parábola não fornece base para discernirmos as relações sociais do homem.



6. *Qual é o ensino da parábola?* Várias questões precisam ser analisadas. Várias possibilidades já foram sugeridas para o uso da terceira pessoa do plural no versículo 20 ("esta noite te pedirão a tua alma \i{psyche}\i>") seriam anjos, possessões, supostos vizinhos maltratados por ele ou mesmo um circunlóquio para Deus.<sup>43</sup> Diante da construção semelhante encontrada em Lucas 6.38 ("boa medida... vos darão"), este caso, muito provavelmente, também se trata de um circunlóquio referindo-se a Deus, mas a opinião de M. Reiser que sugere que este tipo de construção literária tem a intenção de suprimir a ênfase no agente ativo deve receber os seus créditos.<sup>44</sup>

Poder-se-ia debater se a mensagem desta parábola trata da morte do indivíduo ou representa uma advertência a respeito do Juízo escatológico,<sup>45</sup> mas não vejo nada que apoie a ideia de que ela fosse, originalmente, acerca de uma iminente catástrofe escatológica. Ela trata da morte de um indivíduo e o Juízo, na melhor das hipóteses, está implícito, fora o fato de elas nos mostrar o veredicto divino acerca da tolice daquele homem. As consequências do Juízo divino não são especificadas, tampouco a morte em si é vista como sendo o Juízo.<sup>46</sup> A parábola aponta para a incerteza e a fragilidade da vida, mas a sua ênfase está colocada, de maneira especial, no veredicto de Deus sobre as pessoas que confiam na riqueza. Certamente, no contexto de Lucas, a preocupação é a morte do indivíduo, e isso não deveria ser menosprezado como, simplesmente, algo que fazia parte de uma "agenda moralista", já que muitos provérbios aqui apresentados apresentam paralelos em Mateus. Grande parte da preocupação do versículo 4 recai na segurança, normalmente na segurança da própria vida e sobre quem, de fato, deveríamos temer. O texto em 12.5-7 (e a maior parte do capítulo) nos ensina que as pessoas deveriam temer somente aquele que cuida de nós de tal forma que torna desnecessário os nossos temores! Isso significa que devemos confiar em Deus e não nos nossos bens materiais. A parábola do Rico e Lázaro também enfatiza a morte do indivíduo, tal como o provérbio em 23.43 acerca do ladrão arrependido na cruz. A intervenção da morte põe um fim aos planos daquele homem e revela quão tolos eles eram. Os seus bens não representavam fundamento algum para a sua vida e para a sua segurança.

A parábola enfatiza como é tênue o controle que o homem, na verdade, possui sobre a sua vida, apesar de tudo o que ele possa engendrar. A sua prosperidade não resulta dos seus esforços; *a terra prospera* (v. 16),



não o seu trabalho. Até mesmo aquilo que o homem pensa ser a sua posse mais íntima — a sua alma — somente é sua por empréstimo e pode ser requisitada a qualquer momento.<sup>47</sup>

Pelo menos até a intervenção de Deus no versículo 20, somos tentados a reagir positivamente em relação ao homem e dizer: "Puxa que bom!" Mas o que ele faz de errado que gera o veredicto negativo? Dentre as sugestões temos a de que ele havia desprezado a Deus, de que havia negligenciado o planejamento da sua vida pós-morte e de que ele era egoísta e insensível à necessidade dos outros. Essas opções não necessariamente são mutuamente excludentes. C. Hedrick está correto ao afirmar que a história levanta, de maneira dramática, a questão do sentido da vida.<sup>48</sup> A parábola, então, funciona como um comentário sobre a segunda metade de 12.15 (a vida não consiste na abundância dos nossos bens).<sup>49</sup>

Da mesma forma que ocorre com o tolo em Salmos 14.1 o homem deixou Deus fora do quadro.<sup>50</sup> Ele buscava a segurança nos seus bens; entretanto, eles não podem proporcionar segurança, tampouco a vida não consiste dos bens que possuímos. O homem é a antítese do ensino de Jesus de que um discípulo deve negar-se a si mesmo e de que quem desejar ganhar a sua vida (*psyche*, como em 12.19) haverá de perdê-la (9.23,24). A questão real é a ênfase da vida. A ênfase de um tolo estava posta na preparação de coisas para si mesmo (w. 20b,21), A tolice consiste em pensarmos que a responsabilidade acaba com a segurança do nosso futuro econômico.<sup>51</sup> A vida não deve girar em torno de nós mesmos, mas estar voltada para Deus e para os seus propósitos ("ser rico diante de Deus"; cf. 16.13).

Existe alguma sugestão de que esta parábola esteja se referindo à prática da entrega de esmolas? Certamente, dentro de um contexto mais amplo de Lucas, sabemos que ser rico diante de Deus inclui a ajuda aos pobres e a entrega de esmolas (por exemplo, 11.41; 12.33; 16.9). Tobias 4.7-11 utiliza uma linguagem semelhante ao versículo 21 para incentivar a entrega de esmolas como uma maneira de formar um bom tesouro no nosso "dia de necessidade". Assim, podemos entender que a ênfase na entrega de esmolas frequentemente está associada a esta parábola.<sup>52</sup> Alguns eruditos sugerem que o armazenamento que o rico insensato dos grãos fez para si mesmo é uma alusão ao armazenamento que José fez dos grãos do Egito para Faraó, o que proporcionou alimentação para o povo em tempo



de escassez.<sup>53</sup> Se isso for verdade, a implicação de que abundância deve ser utilizada para ajudar os pobres fica mais forte, mas a história de José se concentra na sua perspicácia como administrador dos bens de Faraó (Gn 47.13-26), e não na entrega de esmolas. As razões para se enxergar nesta parábola uma alusão à história de José são fracas, pois ela não nos ensina sobre a riqueza, mas sim nos adverte contra a ideia de que a nossa vida não se resume aos nossos bens materiais. A explicação no versículo 21 estende a parábola a fim de deixar claro que a ênfase que uma pessoa der aos bens que servirão a ela mesma levam a um empobrecimento em seu relacionamento com Deus. A parábola não tem qualquer implicação direta à entrega de esmolas, mas qualquer judeu, e certamente Jesus, saberia que ser rico diante de Deus incluía a obrigação de usar os nossos recursos materiais para assistir pessoas em necessidade.

A parábola é uma demonstração breve, mas marcante, de que a vida não consiste dos nossos planos em busca da nossa própria segurança e que a satisfação advinda dos nossos bens é uma ilusão.

### *Adaptação da Parábola*

Parábolas como esta tocam em uma área sensível, especialmente se admitirmos para nós mesmos — como precisamos fazer — que desejamos ser como o rico insensato. Queremos dizer a nós mesmos: "Tenho muitas coisas boas (ou muito dinheiro) guardadas que me durarão muitos anos; vou comer, beber e festejar". O comentário que Jesus fez em Mateus 19.23; Marcos 10.23; Lucas 18.24 de que é difícil um rico entrar no Reino dos céus quase não nos faz pensar. Somos mais parecidos com Tevye em "Fiddler on the Roof" [O Violinista no Teto] que canta "Se eu fosse um homem rico" ou, ao ouvir que o dinheiro é a maldição do mundo, ele responde: "Que o Senhor me golpeie e me forje e que, com isso, eu jamais retome o meu formato anterior!"

A mensagem desta parábola é uma antítese as nossas ideias assim como as demais parábolas proferidas por Jesus. Não conheço um tema mais complexo que este quando o assunto é a sua aplicação à vida das pessoas dos cristãos do ocidente. As nossas ambições principais são a nossa própria segurança e o nosso próprio prazer, ambos, na nossa concepção, alcançáveis por intermédio dos nossos bens. Entretanto, poderíamos, na



verdade, afirmar — pelo menos no que diz respeito a Jesus e a Lucas — que os bens representam um dos principais obstáculos à salvação e à vida com Deus. É certo que precisamos de recursos para a vida e para o ministério como, por exemplo, as mulheres que apoiavam o ministério de Jesus (Lc 8.3). Além disso, são necessários recursos para que os recursos cresçam. A falha não está propriamente nos bens em si mesmos, mas sim na forma como nos agarramos a eles ou no uso que fazemos deles (ou na recusa em utilizá-los). A questão é a ênfase que damos a nossa vida e a forma que esta ênfase determina o uso dos nossos bens. Ao mesmo tempo, qualquer tentativa de aliviar a acusação da parábola ao se considerar que o problema não está nas riquezas, mas somente na nossa atitude com relação a elas será, necessariamente, falha.

A parábola reforça que a vida é frágil e incerta e que precisamos muito mais do que bens materiais. Todos conhecemos muito bem este truísmo, só que ele, dificilmente, gera algum impacto na nossa vida. Poucas pessoas, nas sociedades ocidentais, vivem de uma forma com que os bens e a segurança não sejam os aspectos mais importantes da vida. Este capítulo de Lucas se opõe à idolatria da segurança e nos instiga a uma profunda confiança em Deus e não no dinheiro.

É importante deixarmos claro que parábolas como essa não são dirigidas meramente aos ricos. Não é necessário ser rico para agir como o rico insensato. Pode ser mais fácil a um rico "entesourar para si mesmo," mas as pessoas sem muitos recursos podem ser igualmente guiadas pela cobiça e colocar uma ênfase igualmente errada em coisas e não em Deus.<sup>54</sup>

O plano mais óbvio no qual esta parábola merece ser considerada é na ideia que fazemos da aposentadoria, que em muito se assemelha ao solilóquio do rico insensato. Não estamos contentes em viver bem; queremos também morrer bem ou, no mínimo, queremos ganhar o suficiente para nos aposentarmos mais cedo. Só que a vida não é o viver folgadoamente e só nos preocuparmos conosco mesmos. Ser "rico diante de Deus" significa viver de maneira produtiva e refletir o caráter de Deus em todos os nossos relacionamentos.

Outras áreas nas quais esta parábola tem pertinência envolvem as escolhas que fazemos no que diz respeito aos nossos recursos, principalmente acerca das cerimônias de casamento e funerais. Na sociedade moderna estes dois momentos assumem contornos de fantasia e são ocasiões



em que são feitos gastos descabidos. Os cristãos precisam repensar o significado de serem ricos diante de Deus nas nossas cerimônias públicas.

Nem Lucas nem Jesus são contra a celebração de grandes momentos, especialmente porque a celebração é um tema central no evangelho de Jesus. E o que é mais interessante, apesar da celebração ter uma conotação negativa nesta parábola, a mesma palavra (*euphrainein*) é utilizada de maneira positiva em Lucas 15.24 e 32 para se referir à necessidade de uma celebração ao retorno do filho pródigo.

### *Leituras Complementares*

Kenneth Ewing Bailey, *Through Peasant Eyes; More Lucas Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, sua Cultura e seu Estilo}, (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 57-73.

J. Duncan M. Derrett, "The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance" [O Rico Insensato: Uma Parábola de Jesus acerca das Heranças], in *Studies in the New Testament* [Estudos sobre o Novo Testamento], (Leiden: Brill, 1978), 2:99-120.

Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (São Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 96-107.

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], (Macon: Smyth & Helwys, 1999), pp. 142-162.

John Nolland, *Luke 9.21-18.34* [Lc 9.21-18.34], (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 682-688.

### **O MORDOMO INFIEL**

(Lc 16.1-13)

Esta parábola é notavelmente complicada, tão complicada que quase ninguém suspeita que ela tenha sido originada na Igreja Primitiva.<sup>55</sup> Richard Trench, já em 1864, reclamava das múltiplas e curiosas interpretações que ela tinha, declarando que "um grande número de intérpretes... 'fora longe demais'.<sup>56</sup> Existe um número desconcertante de



explicações, muitas das quais se pode dizer que continuam indo longe demais. Na verdade, parece que a falta de conhecimento disponível para a interpretação desta parábola é inversamente proporcional à quantidade de escritos feitos a seu respeito. Esta é uma parábola na qual precisamos preencher os espaços em branco e, portanto, a psicologização pode ocorrer de forma muito mais fácil do que em outras parábolas. Ela sugere várias conexões, intensidades e possibilidades — a maioria delas levando a um beco sem saída.

### ***Classificação da Parábola***

A classificação da parábola significa presumir a sua interpretação. Esta é uma parábola narrativa indireta simples e também uma parábola do tipo "quanto mais". Ela apresenta uma explicação de encerramento no versículo 8b e uma aplicação no versículo 9- Apesar de vários intérpretes considerarem que a história apresenta um exemplo,<sup>57</sup> somente alguns a classificam como uma história-exemplo,<sup>58</sup> o que chega a ser surpreendente. A descrição que apresentei assumiu por base decisões tomadas considerando que a parábola termina no versículo 9. Anexos à parábola estão quatro provérbios (vv. 10-13) que utilizam palavras-chave dos (w. 8,9).

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. De que maneira as circunstâncias legais/culturais da parábola devem ser compreendidas? Quem considera o mordomo injusto (O mestre? Os devedores? O narrador?) e a sua injustiça (v. 8) consiste no esbanjamento dos bens (v. 1) ou nas negociações de abatimento de parte das dívidas (w. 5-7)? Será que os abatimentos foram legais/honestos ou ilegais/desonestos? Será que o mordomo abriu mão do seu próprio lucro e da parte do seu patrão? Não estaria ele, simplesmente, removendo os juros da dívida contratada, que eram, de qualquer forma, ilegais para os judeus?
2. Onde termina a parábola? Com os versículos 7, 8a, 8b ou 9? As explicações do versículo 8b e a explicação e da *nimshal* nos versículos 8b,9 são originais e explicam a parábola de maneira adequada?



Qual é a relação dos versículos 10-13 com a parábola? Será que os versículos 8b-13, ou parte deles, representam tentativas tardias de se explicar a parábola, como Jeremias e muitos sugerem?<sup>39</sup>

3. A quem o pronome de tratamento *kyrios* ("mestre" ou "Senhor") se refere no versículo 8a? Ao mestre no mundo da narrativa da parábola ou, como sugere Jeremias em analogia com 18.6,<sup>60</sup> a Jesus na narrativa de Lucas?
4. Quem recebe a ênfase da parábola, o mordomo ou o mestre? Será que a descrição do senhor como sendo um homem rico tem a intenção de denegrir a sua imagem?
5. Por que o mestre elogia (e por que Jesus elogiaria) o servo por aquilo que, aparentemente, foi uma atitude desonesta?
6. Qual é o objetivo dos versículos 8b,9? Especificamente falando, qual é o objetivo das expressões "granjear amigos," "riquezas da injustiça," "quando estas vos faltarem" e "vos recebam eles nos tabernáculos eternos?" Esta parábola trata do uso do dinheiro, da crise que Israel estaria vivendo ou das ações de Jesus?
7. A quem esta parábola é dirigida, aos discípulos, como indica Lucas, a Israel em geral, ou aos líderes judeus, mais especificamente, aos fariseus?
8. Como esta parábola opera e qual o seu propósito?

### *Material Útil de Fontes Primárias*

Na maioria das outras parábolas existem várias fontes de obras que servem como paralelos úteis à sua explicação, no entanto, no caso desta difícil parábola existe uma quantidade relativamente pequena de materiais oriundos de fontes primárias que se mostrem verdadeiramente paralelos e proveitosos.<sup>61</sup> Alguns materiais de fontes primárias serão apresentados a seguir, na seção sobre informação cultural.

#### *Escritos Canônicos*

<sup>m</sup> Antigo Testamento: Esdras 7.22, que lista até 100 *coros* de trigo e 100 *batos* de azeite entre os suprimentos disponibilizados a Esdras; vide também Provérbios 18.16



- Novo Testamento: Mateus 6.24; 25.21, 23; Lucas 19-17, 19; Lucas 12.42 são pertinentes aos provérbios de Lucas 16.10-13, mas apresentam pouca ligação direta com a parábola.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Pseudo-Focílides 158: "E se alguém não aprendeu uma arte, deverá trabalhar com a enxada."

### *Escritos Greco-Romanos*

- BGU 1.300, um contrato do século II transmitindo poderes para uma pessoa representar o seu patrão como seu agente na condução de um negócio: "Dei-te poderes, por intermédio deste documento, para administrar a minha propriedade... para negociar novos arrendamentos... para emitir notas fiscais em meu nome e a proceder todos os negócios ligados à mordomia, tal como eu poderia negociar se estivesse presente, bem como a distribuir as plantas em Karamis, restaurando-me o que for encerrado, e para tanto confio na tua boa-fé e confirmo tudo o que decidires nestes assuntos".<sup>62</sup>
- Dio Cássio, *Historia Romanorum* 52.37.5,6 alerta para que os servos libertos e todos os demais sejam mantidos rigorosamente sob disciplina a fim de que eles não venham trazer descrédito às pessoas. Tudo o que eles fizerem será creditado aos patrões. Ele será considerado possuidor do mesmo caráter e conduta dos seus trabalhadores, caso não se oponha ao comportamento deles.
- Séneca, *De Beneficiis* 4.27.5 fala da tolice de se confiar a administração do patrimônio pessoal a uma pessoa condenada por má gestão de bens.
- Séneca, *Epistulae Morales* 18.13: "Pois somente ele tem afinidade com Deus que despreza as riquezas..."
- Quintiliano *Inst*, 6.3 93: "Novamente, quando o seu assistente [de Afer], por não saber explicar certas importâncias em dinheiro, ficar dizendo: 'Eu não comi isto: Vivo com pão e água,' ele respondeu: 'Mestre pardal, paga o que deve'".



- *Papiros Seleccionados* (LCL) 2:571 (nº 419) apresenta uma carta do século I de Apolônio, um *strategos* [general], para Akous, um administrador regional, exigindo uma prestação imediata de contas para averiguar se este continuaria com autorização de permanecer na função ou se seria enviado ao prefeito por negligência na cobrança de impostos.
- *Papiros Seleccionados* (LCL) 2.571 (nº 420) é uma carta do século I de outro *strategos* [general] chamado Panisco a um escrivão real explicando que, como os "agricultores" que pagavam impostos se recusavam a se apresentar ao trabalho por medo de levar prejuízo, ele havia reduzido o montante do imposto de arrendamento.
- Dio Crisóstomo, *Oratio* 66.13 fala da dificuldade de se lidar com um escravo que tem dois senhores.

### *Escritos Cristãos Primitivos*<sup>63</sup>

- *Exod. Rab.* 31.2 utiliza a analogia de um homem em apuros diante do rei, mas cujos amigos suplicam a seu favor diante do rei para mostrar que quando cumprimos os mandamentos, estudamos a Torá e praticamos a caridade, mesmo que Satanás o acuse diante de Deus, os seus bons amigos apontam para as suas boas obras. Provérbios 18.16 é acrescentado para fins de verificação.
- *Pesiqta de Rab Kahana* 14.5 fala de um rei que confiou tudo o que possuía a um mordomo antes de seguir para uma viagem. Ao retornar e perguntar pelos seus bens, o mordomo negou ser seu servo e que teria recebido qualquer coisa dele. O rei mandou que ele fosse pendurado em um patíbulo de tortura até que admitisse a verdade. A parábola explica como Faraó negou a Deus e como foi levado à confissão em Êxodo 9.27.
- *Pesiqta de Rab Kahana* 19.2 utiliza uma parábola para explicar a hostilidade dos vizinhos de Israel. Certo rei não permitia que a sua esposa conversasse, nem que emprestasse nada, nem que entregasse algo por empréstimo aos seus vizinhos. Quando ela foi destituída e expulsa do palácio e procurou abrigo junto aos



vizinhos, ninguém quis cuidar dela. Um relato semelhante acerca de Adão aparece em 20.6.

- <sup>m</sup> Existem vários contratos para dívidas de trigo e azeite e os rabinos tentavam definir o que era e o que não era usura nestas dívidas.<sup>64</sup>

## ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Várias outras introduções às parábolas desta seção são idênticas. Lucas 10.30; 14.16; 15.11; 16.1; 16.19 e 19-12 começam todas com "um certo homem" {*anthropos tis* \cf. 13.6 e 18.2).<sup>65</sup>

A maior parte de Lucas 16 foi tematicamente organizada e diz respeito ao "dinheiro," o qual, obviamente, é um dos maiores interesses redacionais de Lucas, tanto no seu Evangelho quanto no livro de Atos. Os versículos 10-13 são provérbios sobre dinheiro que foram acrescentados à parábola. O dinheiro continua sendo o assunto do versículo 14 e, pelo menos em parte no versículo 15, bem como a principal preocupação da parábola do Rico e Lázaro. Os versículos 16-18 se encaixam de forma sofrível nesta seção, já os versículos 16,17 antecipam o debate da parábola do Rico e Lázaro.

Lucas 12.33,42 e 19.17 apresentam um paralelo às ideias da parábola e aos seus provérbios adjacentes.

Existem várias conexões entre esta parábola e a parábola do Filho Pródigo. Ambas começam com "um certo homem" e utilizam *diakor-pizien* ("esbanjar," "desperdiçar"). Tanto o pródigo quanto o mordomo traem a confiança, usam o solilóquio, buscam alívio na hora crítica e recebem uma resposta inesperada, um perdão que parece injusto.

Parábolas tematizadas em "devedores" são estruturas comuns no discurso de Jesus. Em alguns casos a dívida é perdoada (os Dois Devedores, Lc 7.40-48 e o Credor Incompassivo, Mt 18.23-35), mas em outros a falta de quitação da dívida é motivo de Juízo (por exemplo, os Lavradores Maus, Mt 21.33-45; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19, os Talentos, Mt 25,14-30 e a parábola das Minas, Lc 19.11-27). O tema das dívidas aparece em Mt 5.25,26; Lc 12.58, o perdão às dívidas é mostrado na Oração do Senhor (Mt 6.12; Lc 11.4 com uma frase adicional em Mt 6.14,15) e a liberação (perdão: *aphesis*) é a ênfase mostrada em Lucas 4.18.



O público da seção que Lucas dedicou à viagem de Cristo se alterna entre os discípulos, as multidões e os opositores, normalmente os fariseus. Em 16.1 Lucas indica que esta parábola era dirigida aos discípulos, mas 16.14 indica que os fariseus ouviram o que foi dito. Essa alternância é um mecanismo literário que mantém em evidência tanto o ensino de Jesus quanto o seu conflito (e suas diferenças) com os opositores. Ela também faz com que o leitor fique se perguntando, tal como fez Pedro em Lucas 12.41: "Senhor, dizes essa parábola a nós ou também a todos?"

Um destaque é dado ao verbo fazer (*poiein*) nos versículos 3,4,8 e 9.

Os versículos 4 e 9 são propositalmente similares: "*para que, quando* (hina hotan)," "me/vos recebam em... (<*iexontai meihymas eis* ...)."

Palavras-chave dos versículos 8,9 são repetidas nos versículos 10-13: "injusto" (*adikia* no v. 8, *adikos* nos vv. 10 e 11), "riquezas" (*mammonas*) nos versículos 9,11 e 13; e "senhor" nos versículos 3,5,8 e 13.

Dentre os autores dos Evangelhos, somente Lucas utiliza *oikonomos* ("mordomo") e *oikonomia* ("mordomia") e todas as ocorrências deste termo estão nesta parábola, exceto pela ocorrência de *oikonomos* em 12.42.

## ***Informações Culturais***

O valor das dívidas é muito elevado, embora sugestões acerca do montante total variem. Cem *batos* de azeite (um bato é uma medida de capacidade para líquidos) seria equivalente a cerca de 3.000 a 3.400, possivelmente a produção de 150 oliveiras e equivalente ao salário de cerca de três anos de um trabalhador comum. Cem *coros* de trigo seriam quase 40.000 litros cúbicos, provavelmente suficientes para alimentar 150 pessoas durante um ano inteiro, a produção de 100 acres de terra, e equivalente a sete anos e meio de trabalho de um trabalhador comum.<sup>66</sup> Em cada um dos casos o mordomo reduziu a conta no mesmo montante, cerca de 500 denários, ou o salário de mais de dois anos de um trabalhador diarista. A parábola fala de negociações comerciais de grande escala. Nenhum dos envolvidos poderia ser chamado de "humilde camponês," ou mesmo poderia ser considerado um membro da classe média da época. É mais provável que a parábola pressuponha que os devedores tenham feito um contrato de arrendamento para cultivar a terra do fazendeiro e lhe entregaria uma parte da produção em pagamento. Alternativamente, os devedores



também poderiam ser comerciantes atacadistas,<sup>67</sup> mas isso parece menos provável. O homem é quase que certamente um agente do proprietário e não um escravo. Um escravo não seria simplesmente demitido do seu cargo, mas receberia também alguma forma de castigo, bem como seria designado para uma função mais desprezível.

Como indicado no contrato anteriormente apresentado esta parábola pressupõe os costumes vigentes na época de que o agente do proprietário tivesse poderes para agir como se fosse ele mesmo. Derret aponta para as três grandes máximas das leis judaicas sobre o agenciamento: (1) o agente de uma pessoa é equivalente a ela mesma, (2) não existe agenciamento para má conduta e (3) se constitui presunção legal que o agente leve a cabo a sua missão.<sup>68</sup> O que o agente faz é considerado como ato executado pelo próprio proprietário.<sup>69</sup>

O outro pressuposto da parábola é uma ética de reciprocidade, que era um elemento fixo no mundo mediterrâneo. Atos generosos ou benevolentes traziam consigo a expectativa de que seriam retribuídos, como pode ser visto em Lucas 14,12-14.

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

O número de opções de interpretação é desconcertante, contudo o mais importante para se ter uma perspectiva correta e uma visão geral são que se seguem.<sup>70</sup>

1. Para os intérpretes da antiguidade, esta parábola era, mais frequentemente, considerada como uma defesa da prática da entrega de esmolas. Ela era menos alegorizada que as demais parábolas, entretanto, nas interpretações posteriores a sua alegorização se tornou mais comum.<sup>71</sup>

2. A posição tradicional desta parábola, representada desde o princípio e de forma comum, é que a sabedoria do mordomo seria louvável, particularmente no seu trato com o dinheiro, e não a sua desonestidade. A sua atitude radical dentro da sua esfera de ação serve como uma analogia às atitudes radicais em outra esfera. Esta posição é mais atraente quando combina a sabedoria no que diz respeito às



riquezas com a ênfase no caráter escatológico do Reino. Jesus enfatiza que a chegada do seu Reino altera as nossas decisões acerca do uso dos nossos recursos financeiros.<sup>72</sup>

3. Jülicher defendeu que a parábola (que ele entendia se limitar aos versículos 1 ao 7) não trata do uso correto das riquezas, mas do uso deliberado do presente como condição para um futuro prazeroso.<sup>73</sup>

4. J. Jeremias limita a parábola aos versículos 1-8<sup>a</sup>, mas sustenta que, inicialmente, ela era dirigida às pessoas hesitantes que estavam no meio da multidão e tinha por objetivo alertá-las da crise que era iminente. A Igreja Primitiva aplicou a parábola ao uso adequado das riquezas, mas esta mudança Jeremias considera mais como uma atualização do seu conteúdo do que como uma má interpretação.<sup>74</sup>

5. J. D, M. Derrett defendeu que a atitude do mordomo não foi desonesta: ele simplesmente teria feito um abatimento dos juros inclusos no contrato, os quais, de qualquer forma, tinham sua cobrança proibida para os judeus. Mesmo que o proprietário e o seu agente tenham sido penalizados pelos abatimentos, estas quantias não lhes pertenciam por direito. A atitude do mordomo faz com que o proprietário pareça ser um homem justo aos olhos da comunidade. Se o proprietário repudiasse a atitude do mordomo, ele estaria revelando a sua própria malevolência e falta de justiça. Ao aceitar a atitude, auferiu para si uma reputação de homem piedoso. A parábola ensina a respeito do uso adequado dos recursos e da validade dos padrões divinos.<sup>75</sup> Alguns aspectos da posição de Derrett foram incorporados a vários outros estudos.

6. J. A. Fitzmeyer difere em muito pouco de Derrett ao argumentar que o gerente abriu mão da sua própria comissão (fruto de usura) em benefício próprio.<sup>76</sup> O ponto de comparação é o uso prudente da riqueza material em vista da crise escatológica presente.

7. Kenneth Bailey rejeitou as posições de Derrett e Fitzmeyer argumentando, com base em *m. Baba Batra 10.4* que os contratos seriam públicos e conhecidos por parte do proprietário. O mordomo teria experimentado a misericórdia quando foi descoberto pela primeira vez e, com os abatimentos oferecidos ele teria arriscado tudo com base na misericórdia contínua do seu senhor. Como já vimos, o proprietário poderia rejeitar as reduções e levar os devedores à ira ou aceitá-las junto com os aplausos que elas lhe trariam. A parábola (w. 1-8) seria uma advertência escatológica aos pecadores para que confiem todas as coisas à misericór-



dia divina. Os versículos 9-13 formam uma unidade que tem por base o radical *Jamen* e devem ser lidos de maneira separada da parábola.<sup>77</sup>

8. Stanley Porter é um recente defensor da posição que postula que a parábola, com as suas frases de aprovação encontradas nos versículos 8,9 deve ser lida como uma ironia. Ele entende qualquer acomodação aos padrões do mundo (como o que vemos nos vv. 8,9) como uma contradição à mensagem de Jesus. Os filhos deste mundo *pensam* que o seu comportamento sagaz é capaz de influenciar o mundo por vir, mas nada poderia estar mais longe da verdade. Ele também defende a inclusão da totalidade dos versículos 1-13 e considera que o versículo 13 seja uma pergunta irônica que tem por expectativa uma resposta negativa/<sup>78</sup>

9. D. Flusser defendeu que com a expressão "filhos da luz" Jesus não estava se referindo aos seus seguidores, mas fazia uma referência irônica aos essênios, que tentavam evitar a contaminação com as "riquezas da impiedade," as riquezas do mundo que os rodeava. Jesus entenderia este separatismo econômico como algo perigoso (isto é, os filhos deste mundo seriam mais sábios do que os essênios no sentido de que eles mantinham relações comerciais com as demais pessoas) e teria convocado as pessoas a compartilharem as suas propriedades com todos. Os versículos 10-12 devem ser incluídos na parábola.<sup>79</sup>

10. Para John Kloppenborg, o mestre — e não o mordomo — está sendo posto à prova. O simples rótulo de "rico" transmitiria algo negativo aos ouvintes de origem camponesa. O esbanjamento que o mordomo fez seria um ato fraudulento e coloca a honra do proprietário em questão, mas o senhor não procura reaver a sua honra. A parábola celebraria a conversão do proprietário da miopia gerada pela honra atribuída.<sup>80</sup>

11. Tal como faz com muitas das parábolas, N. T. Wright entende que esta parábola é uma advertência escatológica a Israel. Tal qual ocorre com o mordomo, o Juízo está prestes a cair sobre a cabeça de Israel.<sup>81</sup>

12. Alguns estudiosos enxergam o próprio Jesus retratado nas ações do mordomo; a parábola seria a sua própria biografia. De acordo com essa posição, a parábola seria dirigida aos escribas e fariseus e mostra a reação deles com Jesus, em quem eles enxergariam a figura de um "esbanjador das tradições religiosas". Jesus, como agente de Deus, cancela a dívida que as pessoas têm diante de Deus, e a parábola seria uma defesa do perigoso ministério da graça propalado por Jesus.<sup>82</sup>



13. Dan Via defende que a parábola é dirigida aos críticos de Jesus. A parábola (16.1-8a) seria uma comédia picaresca que fala de uma fraude bem-sucedida que faz com que a sociedade convencional pareça tola, porém sem estabelecer qualquer alternativa positiva. Tanto o mordomo quanto o homem rico seriam personagens negativas. A parábola diz que o presente é uma crise porque o futuro é ameaçador, mas o apelo para se superar este perigo é configurado como um modo picaresco de uma espécie de "feriado moral". Ela seria uma "alegre quebra" da seriedade mórbida e mostra que o nosso bem-estar não depende, em última análise, de um estado de seriedade mórbida.<sup>83</sup>

14. Alguns eruditos sugerem que a parábola faria uma reorientação de valores. B. Scott argumenta que o mordomo é um velhaco, mas que o proprietário também se mostra como uma figura negativa e acaba recebendo o que merecia. Por intermédio de um vigoroso questionamento e uma justaposição de imagens, a parábola quebra o elo entre o poder e a justiça. Ela equipara a justiça com a vulnerabilidade, e força o ouvinte a entrar no mundo do Reino a fim de estabelecer novas coordenadas para o poder, para a justiça e para a vulnerabilidade.<sup>84</sup>

John Donahue considera que a história trata da tolice do senhor, que está "alegremente desatento" à desonestidade do seu mordomo. Ela evoca um mundo no qual Deus não exige castigo, mas dá tempo às pessoas e cancela as dívidas mesmo em meio às engendrações humanas. Mesmo que Lucas tenha utilizado a parábola para confrontar o medo e a ansiedade dos líderes cristãos, por ela os cristãos são convocados a se libertarem da escravidão das riquezas e do temor servil a Deus.<sup>85</sup>

15. De certa forma semelhante é a sugestão de que o abatimento que o mordomo faz das dívidas é um ato simbólico que rejeita a provisão do *prosbuly*, uma legislação que evitaria a exigência do perdão das dívidas no sétimo ano (Dt 15.1,2),<sup>86</sup> e que afirma a prioridade da lei religiosa sobre as leis econômicas seculares.<sup>87</sup>

16. Algumas interpretações procuram uma solução gramatical ou linguística. Douglas Parrott infere que algo está errado com a conclusão da parábola e sugeriu que ela originalmente terminaria com uma pergunta que teria por expectativa uma resposta negativa, do tipo: "E teria o senhor elogiado o mordomo desonesto pela sua esperteza?"<sup>88</sup>

Alguns eruditos sugerem que *ek* no versículo 9 não significa "granjeai amigos com as riquezas da injustiça," mas, considerando-se



a palavra aramaica *min*, "granjeais amigos à parte das (ou *sem as*) riquezas da injustiça".<sup>89</sup>

Algumas destas sugestões dificilmente seriam dignas de crédito. A proposta de Via — de que a parábola representaria uma "alegre quebra" da seriedade mórbida —, caso seja mesmo levada a sério é um ato de desespero. A sugestão de Flusser de que Jesus estaria argumentando contra o separatismo dos essênios tem poucos méritos já que "filhos da luz" não necessariamente é uma referência àquele grupo. Vários estudos, como por exemplo, o feito por Scott, mesmo apresentando informações úteis, tornam-se obscuros e não conseguem demonstrar como o trabalho funciona a fim de expressar o significado sugerido por estes estudiosos. Uma parábola que tem uma mensagem assim tão obscura e desestimulante não teria sido lembrada, muito menos teria recebido um lugar tão destacado na narrativa do evangelista. Depois de tudo o que podemos comentar, precisamos lembrar de que Lucas considerava que esta história tinha um significado importante e atraente.

Várias destas sugestões são temporariamente interessantes — a maior parte dos estudiosos é capaz de fazer com que a sua argumentação pareça razoável, mas depois de uma reflexão e de uma releitura do texto, os argumentos normalmente parecem menos instigantes. Geralmente, as sugestões se referem a um aspecto da parábola, mas não levam em conta a totalidade da história e não mostram a maneira como a parábola funciona. Na verdade, é relativamente fácil levantar objeções à maioria das soluções apresentadas. A sugestão de J. Kloppenborg, de que a parábola trataria da conversão do proprietário a uma nova compreensão da honra vem abaixo em função de o texto não apresentar qualquer sugestão de que o tema em questão seja a honra do proprietário e, sem uma indicação nesta direção, seria impossível ao leitor chegar a esta conclusão. O mesmo é verdade para a sugestão de ironia: sem alguma forma de sugestão de que a ironia faça parte do texto, nenhum leitor chegaria a este entendimento pelo texto em si.

N. T. Wright, ao argumentar que a crise enfrentada pelo mordomo, é uma expressão da crise vivida por Israel, acaba impingindo sobre a história uma coloração excessivamente forte. Ele não consegue apontar nada na parábola que sirva de fundamentação para a sua sugestão. O fato de algumas parábolas que falam de senhores e servos descreverem o



relacionamento entre Deus e Israel não significa que todas as parábolas deste tipo fazem a mesma coisa.

De maneira semelhante, a ideia de que esta parábola é uma biografia das ações do próprio Jesus ao perdoar os pecados não pode ser aceita por não levar em conta a parábola como um todo. Seria possível compreendermos a acusação de Jesus ser um esbanjador do perdão divino, só que o versículo 2 não faria sentido. O que a demissão do mordomo poderia significar no caso de Jesus? Se o tema fosse a acusação de desperdício do perdão divino, a parábola não teria mostrado o senhor defendendo o mordomo contra ela? Além disso, se o perdão estivesse em foco, o mordomo não teria perdoado as dívidas de forma completa?<sup>90</sup> Não existe nada na parábola que nos incentive a aceitar esta posição.

A partir desta parábola, fica claro que a interpretação de parábolas não significa simplesmente a atribuição de correspondências a cada um dos seus elementos. O patrão que elogia a má conduta dificilmente seria uma "representação" de Deus, tampouco o mordomo representaria alguma outra personagem da Bíblia. Esta parábola é uma argumentação analógica, e não uma representação alegórica.

Mas, afinal, existe alguma forma de avançarmos na sua interpretação, dadas as dificuldades apresentadas pela parábola e o grande número de sugestões apresentadas?

### *A Resolução das Questões*

*1. De que maneira as circunstâncias legais!culturais da parábola devem ser compreendidas?* O argumento a favor da interpretação das ações do mordomo como um abatimento honesto do seu próprio lucro ou como a remoção de juro ilícitos (como sugeriram Derrett e Fitzmeyer) não resiste ao escrutínio,<sup>91</sup> tampouco há base para se ver na parábola um ato simbólico contra *oprosbul*. O fato de o homem ser chamado de "injusto mordomo"<sup>92</sup> no versículo 8 sugere que são as suas ações nos versículos 5-7 que o qualificaram para receber esta designação e não o desperdício dos bens no versículo 1. Em função do grande montante das reduções feitas (o salário de três anos), caso o mordomo estivesse recebendo para si estas quantias ele, dificilmente, estaria numa crise imediata e, além disso, no versículo 5 as quantias são claramente devidas ao senhor. Kloppenborg nos mostra que as taxas de juro normais não conferem com o montante da redução,



logo, os leitores não deveriam entender que a redução diga respeito ao abatimento dos juros.<sup>93</sup> O que é mais importante, nada nesse texto prepara o leitor para esta suposição. De uma perspectiva literária, nenhuma parábola subsiste com base em informações necessárias à sua interpretação que sejam somente implícitas. Como observou du Plessis: "O leitor jamais poderá ser deixado na ignorância sem o ônus de acabar chegando a uma interpretação distorcida... Sem maiores informações sobre o texto, o leitor precisa aceitar que o administrador agiu de forma desonesta..."<sup>94</sup> O seu comentário é uma confirmação do princípio de que uma interpretação baseada em fatores exógenos ao texto está, quase que certamente, destinada ao erro. O fato dos devedores serem informados a agirem de forma rápida (v. 6) corrobora com a acusação de desonestidade. Estamos diante de um administrador de uma propriedade que defrauda o seu senhor a fim de se insinuar diante dos seus clientes e todos — tanto o seu senhor quanto o narrador e o ouvinte — o considerariam injusto.<sup>95</sup>

2. *Onde termina a parábola e como os versículos 8b-13 se relacionam com ela?* Sugestões acerca do fim da parábola incluem o versículo 7, o 8a, o 8b e o versículo 9. Algumas pessoas consideram que o versículo 9 seja a chave para o significado da parábola e outros que ele distorce o seu propósito. Jeremias considerava os versículos 8b-13 como várias tentativas para explicar a parábola, outros veem os versículos 10-13 como se tratando de provérbios não diretamente relacionados a ela e, outros ainda, consideram estes mesmos versículos como originalmente ligados aos versículos 1-9.

Com relação ao fim da parábola, possivelmente a questão seja o que as pessoas querem dizer com "fim". Se a intenção é se referir ao final da história, então o versículo 8a, que relata a resposta do senhor é o final, mas se incluirmos a explicação da parábola, então os versículos 8b,9 precisam ser incluídos. A sugestão de que a parábola termina com o versículo 7 não se mostra convincente.<sup>96</sup> Sem a resposta do versículo 8a a parábola fica sem uma solução e não se saberia se as ações do mordomo foram ou não efetivas. Além disso, a parábola começa com uma referência a um homem rico que tinha um mordomo e seria estranho se ela não fizesse mais nenhuma menção a este senhor da propriedade. Provavelmente a posição da maioria é que a parábola termina com o versículo 8a, mas isso também deixaria a narrativa incompleta, pois ficaríamos sem qualquer ideia do motivo por que esta história foi contada ou por que alguém se daria ao trabalho de



se lembrar dela. Tanto o versículo 8 quanto o versículo 9 são necessários para fazer com que a história funcione e ambos são originados nos lábios de Jesus. O versículo 8 é um comentário explicativo mostrando o plano de relevância da parábola,<sup>97</sup> e o versículo 9 *é* a explicação que torna específica a sua aplicação.

Um posicionamento — acerca da inclusão ou não do versículo 9 — a esta altura é crucial, pois se este versículo for incluído, a direção e o propósito da parábola ficam estabelecidos. Se ela englobar somente os versículos 1-8a, a maior parte das pessoas argumentará que a parábola se refere a nossa sabedoria diante da crise escatológica. É difícil considerar que o versículo 9 tenha circulado como um provérbio independente, em função da facilidade pela qual ele seria mal-interpretado e da forma como ele foi formulado nos versículos 4 e 8, que são os versículos que apresentam o plano do mordomo e o elogio do senhor.<sup>98</sup> Apesar de serem enigmáticas, estas palavras se enquadram somente à parábola e não se prestam a nenhuma outra utilidade. Se elas não são originais, são a explicação que Lucas deu à parábola. Em vez de ser uma anomalia, entretanto, de acordo com alguns estudiosos, *o versículo 9 é a chave para a parábola*.<sup>99</sup> As palavras "e eu vos digo," no início do versículo 9 também são um argumento para a inclusão deste versículo. Estas palavras são uma introdução típica de adágios importantes ditos por Jesus e aparecem (com pequenas variações) particularmente na conclusão das parábolas em Mateus 18.13; 21.43; 24.47; Lucas 12.44; Lucas 11.8; 14.24, 15.7, 10; 18.8. Além disso, o versículo 9 proporciona os elementos de conexão dos versículos seguintes.

A relação dos versículos 10-13 com a parábola não é crucial para o seu entendimento, mas Lucas, certamente, não via estes provérbios como tentativas de confrontar, tampouco de explicar uma parábola constrangedora.<sup>100</sup> Eles se tratam de ensinamentos adicionais sobre o mesmo tópico. Algumas pessoas defendem que os versículos 10-13 eram originalmente ligados à parábola,<sup>101</sup> o que não pode ser nem provado nem refutado, só que três fatos são evidentes. Em primeiro lugar, o versículo 13 utiliza "escravo" (<*oiketes*), e não "mordomo" (*oikonomos*) como vemos na parábola. Em segundo lugar, o versículo 13 tem a sua equivalência em Mateus 6.24 sem a presença da parábola e dos provérbios contidos em Lucas 16.10-12. Portanto, o versículo 13 circulava de forma independente em alguns contextos. Em terceiro lugar, os provérbios dos versículos 10-13 estão li-



gados ao versículo 9 e entre si por intermédio da repetição de palavras-chave: "*injusto*," "*injustiça*" ou "Mamom" (*mammon*, no grego e "senhor." O que não fica óbvio nem no grego, nem no português é que "fiel" (*pistos*), "confiar a" (*pisteusei*) e "verdadeiras" (*alethinon*) no hebraico e no aramaico derivam todos da mesma raiz "*mammon*" — supondo-se que *mammon* signifique "aquilo" no que colocamos a nossa confiança" e seja derivado de 'amen. Bailey sugere um hábil jogo de palavras que ressoa ao longo de toda a seção e é expresso, de maneira sucinta, no versículo 11:

Se, portanto, no *mammon* injusto

‘amm tu não fostes

O ‘emunah

Quem iráyeyminkenl<sup>x^2</sup>

Os versículos 10-12 poderiam ser provérbios ligados entre si em função da similaridade entre as palavras, ou poderiam ter formado uma unidade desde o princípio. Mesmo que não possamos chegar a um veredicto final a este respeito, é provável que esta unidade e o versículo 13 fossem ligados à parábola em função das palavras "injustas" e "*mammon*." (Esta última ocorre somente neste contexto e em Mateus 6.24.)

Em resumo, a parábola se estenderia até o versículo 8a e os versículos 8b,9 seriam a explicação que Jesus dá a ela. Os outros provérbios, em função dos termos em comum, foram anexados como um comentário sobre o uso das riquezas.

3. *A quem o pronome de tratamento kyrios ("mestre" ou "Senhor") se refere no versículo 8a?* Jeremias, acompanhado por alguns outros, considerava que "senhor" no versículo 8a deveria ser compreendido como procedente de Jesus. Ele apontava para 18.6, onde *kyrios*, no final da parábola, claramente aponta para Jesus e para o fato de dezessete outras ocorrências de *kyrios* na narrativa de Lucas se referirem a Jesus.<sup>103</sup> Mas o que parece um argumento válido acaba se dissipando diante de uma inspeção mais detalhada. A expressão "E disse o Senhor" do versículo 18.6 fica, claramente, fora da parábola do Juiz Iníquo, o que não ocorre com 16.8a, isto, portanto, descaracteriza o paralelo entre as duas passagens. *Kyrios* é utilizado com uma flexibilidade surpreendente em Lucas: para se referir a Deus, a Jesus, assume uma série de significados no vocativo, e para se referir a senhores humanos. Em um versículo (12.42) ele é utilizado



na narrativa para fazer alusão a Jesus e na parábola para se referir a um senhor humano. Este vocábulo é utilizado vinte e duas vezes em diversas parábolas a fim de se referir a um senhor humano, das quais sete são no vocativo.<sup>104</sup> Das cinco outras vezes, *kyrios* ocorre em uma seção de parábolas sem qualquer forma de qualificação (tal como um genitivo ou um pronome), em três, ele se refere a um senhor (12.37, 42b; 14.23) e em duas, a Jesus (12.42; 18.6). O mais importante, ao contrário de 18.1-8, *kyrios* ocorre duas vezes em referência ao senhor nesta parábola (vv. 3 e 5) e o ouvinte/leitor não tem qualquer indicação de uma mudança de assunto e não entenderia isso como um comentário da parte de Jesus. A descrição do homem rico e os seus comentários nos versículos 1,2 despertam a expectativa de que ele reaparecerá e passará o seu Juízo às atitudes do mordomo.<sup>105</sup> Mesmo que tenhamos dificuldade em descobrir porque o senhor elogiou o mordomo, *kyrios* no versículo 8a, necessariamente, é uma referência ao senhor humano.

4. *Quem recebe a ênfase da parábola, o mordomo ou o mestre? Será que a descrição do senhor como sendo um homem rico tem a intenção de denegrir a sua imagem?* Algumas pessoas que consideram que a ênfase recai sobre o senhor o veem como uma pessoa bondosa e gentil,<sup>106</sup> mas a maioria dos que veem a ênfase posta sobre o senhor o tem como uma figura negativa, pelo menos até que ocorra a sua "conversão" a um novo senso de honra no final da parábola. Ele é rico, o que significaria que ele teria defraudado as outras pessoas e o seu Juízo ao mordomo sem que ele fosse julgado seria um indicativo dos seus caprichos e da sua injustiça.<sup>107</sup> Questões de vergonha e honra tinham um enorme significado no Mundo Antigo e é verdade que Lucas não tem muita simpatia para com os as pessoas abastadas, para sermos brandos. Uma análise na parábola do Rico e Lázaro (16.19-31) nos mostra o que Lucas desejava dizer aos ricos — isto sem mencionarmos os "ais" aos ricos em 6.24-26. Além disso, argumentar que a parábola se refira ao homem rico, à sua insensibilidade e conversão que se seguiu ou à sua bondade é uma distorção da história em direções que fogem ao seu propósito original. Nem todos os ricos apresentados no livro de Lucas são condenados meramente por serem ricos. Basta lembrarmos das mulheres que apoiavam Jesus (8.3); o Senhor que retornaria para rever os servos a quem confiara os seus bens (12.36-46); o homem que fez um banquete (14.16); o pai do pródigo (15.11-32); Zaqueu, que é chamado "rico" de forma bem específica (19.1-10) e o homem no-



bre que entregou dinheiro para os seus servos investirem (19.11-27).<sup>108</sup> Nada nesta história sugere que o homem rico deva ser visto de maneira negativa ou que ele esteja no foco da parábola ou, ainda, que ele estivesse preocupado em reconquistar a honra perdida.<sup>109</sup> Se a questão fosse a recuperação da honra pela redução das dívidas, fica a pergunta de por que o senhor não ter sido suficientemente esperto para esbanjar o seu dinheiro antes disso? Só pelo espaço que a história dedica, fica claro que o mordomo e as suas ações formam a ênfase principal. A ênfase da história deve ser buscada no mordomo, nas suas ações, *bem como* na resposta do seu senhor àquelas ações.

5. *Por que o mestre elogia (e por que Jesus elogiaria) o servo por aquilo que, aparentemente, foi uma atitude desonesta?* Esta pergunta é, de longe, a mais difícil de ser respondida. O texto não nos dá nenhuma dica a esse respeito. Só existem duas opções: o mordomo teria sido elogiado por fazer algo justo e eficaz ou por ter feito algo injusto, *mas* eficaz. Já vimos que as teorias que dizem que o mordomo teria reduzido o seu próprio lucro ou o montante do contrato referente a juros de usura não se justificam. O abatimento que ele fez nas dívidas foi injusto, mas eficaz.

Seria de se esperar que ele fosse condenado. Ao ser apanhado esbanjando o patrimônio alheio, estamos diante de uma atitude fraudulenta da sua parte. Não há nada de louvável ou de justo nesta atitude.<sup>110</sup> O senhor já havia perdido dinheiro nos eventos que levaram à primeira acusação e,<sup>111</sup> depois, perdeu ainda mais com os abatimentos que deu aos demais credores. No mundo real o mordomo, muito provavelmente, teria sido acusado e punido, só que as parábolas são pseudorrealistas e histórias semelhantes a esta, *na verdade*, seguem um padrão predefinido. Pelo menos parte do contexto no qual a astúcia do mordomo e a aprovação do senhor devem ser compreendidas é composto pelas parábolas, pelas fábulas e pelas comédias do Mundo Antigo. Bastar-nos-ia lembrar a astúcia de Ahikar, que escapa de uma pena de morte e decifra os enigmas do rei do Egito com um subterfúgio (o qual não teria sido aceito no mundo real). Mary Ann Beavis nos indica três histórias nas quais Esopo entra em apuros diante do seu senhor ou senhora e age de forma a conseguir se passar por bom diante dos seus senhores.<sup>112</sup> Mais marcantes são as semelhanças com as comédias greco-romanas levantadas por B. Heininger, mesmo que estas sejam obras muito mais extensas.<sup>113</sup> Dentre elas, encontramos histórias com situa-



ções de crise, pessoas gritando desesperadas em busca de uma solução, soluções expressas por intermédio de solilóquios, servos logrando os seus senhores e senhores reafirmando a sua astúcia. O nosso objetivo aqui não é sugerir qualquer tipo de dependência destes escritos, mas simplesmente apresentar um cenário de histórias populares e motivos familiares diante dos quais a nossa parábola poderá ser mais bem compreendida. Sendo assim, o senhor teria elogiado o seu mordomo pelo seu raciocínio rápido, pela sua astúcia ou sabedoria em assegurar o seu próprio futuro. A intenção seria somente expressar esta ideia, nada mais que isso. Se este for o caso, não deveríamos considerar que o mordomo estivesse se lançando nos braços misericordiosos do seu senhor.

6. *Qual é o objetivo dos versículos 8b, 9P* Tenho defendido, juntamente com outros, que a relevância da história e do elogio feito pelo senhor somente pode ser compreendido com a inclusão dos versículos 8b,9- O versículo 9 é complicado, mas o versículo 8b é claro e mostra o significado da parábola. Com o versículo 8b Jesus faz uma demarcação clara de duas arenas que operam de duas maneiras diferentes; este mundo e a geração dos filhos da luz. O mordomo, claramente identificado como um filho deste mundo, e as suas ações pertencem a uma arena diferente daquela destinada aos filhos da luz. A expressão "deste mundo" pressupõe a existência de outro mundo. Isso implica uma compreensão escatológica deste mundo e do mundo por vir. Como os filhos da luz já existem e devem estar levando vidas de acordo como o padrão do "seu mundo", a presença do mundo por vir também está implícita.<sup>114</sup> Isso está de acordo com o ensino escatológico de Jesus.<sup>115</sup> O elogio dos filhos deste mundo, entretanto, é uma acusação contra os filhos da luz. O mordomo, como um filho deste mundo, sabe como lidar com o sistema para dele tirar o melhor proveito para si mesmo; já os filhos da luz não sabem como viver de forma sábia dentro dos parâmetros do seu próprio "sistema". Ou seja, eles não sabem como viver de acordo com o Reino que já se faz presente neste mundo.

A linguagem do versículo 9 é inesperada e desconcertante. Não fosse a conexão que ele tem com a parábola, este versículo seria completamente ininteligível. Três questões precisam ser resolvidas: a intenção de "granjear amigos para nós mesmos por meio de riquezas ilícitas" [literalmente '*mammon* da injustiça'], "quando estas nos faltarem [literalmente 'quando elas falharem']," e "vos recebam eles nos tabernáculos eternos".



*Mammon* pode ser uma palavra neutra para designar dinheiro e os nossos bens e é sinônimo da palavra "bens" (*ta hyparcbonta*) no versículo 1,<sup>116</sup> mas *mammon* frequentemente carrega uma conotação negativa.<sup>117</sup> Mas será que "riquezas da injustiça" diz respeito ao dinheiro obtido por meios ilícitos, ou simplesmente a dinheiro que pertence a este mundo (à esfera da injustiça), ou a dinheiro que tenha propensão à injustiça, ou seja, dinheiro que tende a ser utilizado para a corrupção? Apesar de cada uma destas opções<sup>118</sup> possuir uma boa argumentação em sua defesa, as duas últimas estão mais bem fundamentadas e devem ser utilizadas para produzir o efeito desejado: "o dinheiro deste mundo, que tende a gerar corrupção".<sup>119</sup> Este é o suposto significado dos versículos posteriores. No versículo 11 as "riquezas da injustiça" são contrastadas com "as verdadeiras," ou seja, "as verdadeiras riquezas," o que, obviamente, é uma referência aos bens eternos que não pertencem a este mundo, mas no versículo 13 *mammon* é apresentado como um ídolo em potencial, daí a sua tendência corruptora. "Granjear amigos para nós mesmos por meio de riquezas ilícitas," portanto, só pode significar "granjear amigos pelo uso do dinheiro, o qual é facilmente utilizado de maneira errada".

Com relação a "quando estas vos faltarem," existem três opções: quando o dinheiro faltar,<sup>120</sup> quando a vida faltar (na morte)<sup>121</sup> e quando este mundo faltar (na *parousia*). Se a intenção for se referir ao momento em que o dinheiro acabar, esta intenção não teria sido literal. A distribuição de dinheiro não seria a maneira de nos prepararmos para o momento em que o dinheiro acabasse. "Quando o dinheiro faltar" poderia ser uma maneira figurativa de se referir à morte ou ao final deste mundo, ou seja, o momento em que a riqueza terrena, ou os bens terrenos chegassem a um fim.<sup>122</sup> A escolha entre a morte e o fim do mundo tem pouca diferença prática, pois em qualquer um dos casos ficamos sem opção. Em função da preocupação que Lucas tem com o que acontece na morte de dois homens ricos (12.20; 16.22), não se pode excluir a possibilidade de estar ocorrendo uma referência à morte, mas é mais provável que esta seja uma referência ao fim dos tempos.

Como ocorrem em Lucas 12.20, o "vos recebam" impessoal poderia se referir tanto aos pobres, quanto aos anjos,<sup>123</sup> ou poderia ser um circunlóquio a respeito de Deus. Em certo sentido, todas as três opções apontam para a mesma coisa. Se os pobres recebem alguém nos tabernáculos eternos, eles o fazem como pessoas que ali já foram recebidas por Deus



e, se a intenção for falar dos anjos, eles não passam de representantes de Deus. Tal como ocorre em 12.20, provavelmente estamos também diante de uma referência a Deus.<sup>124</sup>

A expressão "tabernáculos eternos" (*aionious skenas*) apresenta poucos precedentes e é estranha o suficiente para se suspeitar de tratar-se de um caso de ironia,<sup>125</sup> só que este, provavelmente, não é o caso. A referência ocorre a uma morada eterna com Deus. Algumas passagens mostram ideias semelhantes, especialmente em Salmos 61.4: "Habitarei no teu tabernáculo para sempre".<sup>126</sup> Em T, Ab, 20,14 lemos que Abraão teria sido levado ao paraíso, "onde estão os tabernáculos dos meus justos",<sup>127</sup>

Em resumo, portanto, o versículo 9 pode ser parafraseado da seguinte forma: "Coloque-se em uma boa posição pelo uso do dinheiro, o qual facilmente pode lhe desencaminhar, de forma que quando este mundo acabar, Deus lhe receberá na sua habitação eterna".

7, *A quem esta parábola é dirigida, aos discípulos, como indica Lucas, a Israel em geral\ ou aos líderes judeus, mais especificamente, aos fariseus?* A decisão do público-alvo desta parábola dependerá de posicionamentos assumidos com relação ao tamanho da parábola. Se ela terminar no versículo 7 ou 8a, o seu propósito permanecerá enigmático e a designação que Lucas faz de que os discípulos seriam os destinatários poderia ser resultado da sua própria redação. Se aceitarmos somente os versículos 1-7 ou 1-8a e a interpretarmos geralmente em termos de crise escatológica, poderíamos afirmar que Israel é o destinatário. A sugestão de que os líderes do povo ou, especificamente, os fariseus são o público-alvo apresenta uma fundamentação débil.<sup>128</sup> Se a parábola englobar os versículos 1-9, como penso ser o correto, então a indicação que Lucas faz de que os discípulos seriam os destinatários faz muito sentido. Eles, então, seriam os filhos da luz menos sábios que recebem instruções a respeito da chegada na habitação eterna. Entretanto, não deveríamos pensar que os "discípulos" eram simplesmente o grupo dos doze, Lucas nos fala que grandes multidões viajavam junto com Jesus (14.25) e que os publicanos e os pecadores se aproximavam dEle (15.1). O restante da tradição do Evangelho nos mostra a importância que Jesus dava ao ensino sobre os bens materiais e seria difícil acreditarmos que Ele tivesse omitido este ensino do grupo maior.

8. *Como esta parábola opera e qual o seu propósito?* Qualquer tentativa de tratarmos esta parábola como se ela representasse uma alegoria na qual o homem rico representasse Deus e o mordomo representasse os



discípulos ou algum outro grupo, acaba sendo mal-sucedida. Apesar de haver correspondências, estamos diante de uma analogia e não de uma alegoria. A decisão e as ações que ocorrem em uma arena são análogas às que ocorrem na outra.

A maioria das pessoas concorda que esta parábola descreve um momento de crise. A pregação escatológica de Jesus apresentava uma "crise" aos seus ouvintes de modo geral e os seus discípulos de modo específico. Tal como ocorre com as parábolas do Amigo Incomodado à Meia-Noite e do Juiz Iníquo esta é uma parábola do tipo "quanto mais" que transmite a sua mensagem *por intermédio de um contraste*. Assim como o mordomo agiu no seu mundo a fim de salvaguardar o seu bem-estar, quanto mais deveriam os ouvintes de Jesus agir diante desta crise escatológica a fim de salvaguardar o seu próprio bem-estar eterno? Neste caso a desonestidade não é mais endossada do que a rigidez no caso do Amigo Incomodado à Meia-Noite ou pela falta de respeito a Deus e às pessoas no caso do Juiz Iníquo. O que recebe recomendação é a ação que nasce da sabedoria diante de uma situação de crise, semelhante à parábola do Tesouro Escondido. Apesar de algumas pessoas considerarem que a parábola fala, em geral, da sabedoria em momentos de crise e que ela foi adaptada para abordar a questão do dinheiro,<sup>129</sup> esse tipo de preocupação não precisa existir e essas duas coisas não precisam ser separadas. A mensagem é, na verdade, a capacidade que o mordomo teve de lidar com a crise e,<sup>130</sup> de maneira mais específica, a sua capacidade de lidar com o dinheiro. A parábola fala do uso sábio dos bens *tendo em vista a crise escatológica*. Como frequentemente se observa, a linguagem sapiencial nos Evangelhos geralmente tem a conotação de uma consciência escatológica,<sup>131</sup> mas a consciência escatológica afeta a forma como enxergamos os nossos bens materiais. A sabedoria faz com que usemos a riqueza de maneira astuta diante da presença do Reino e da iminência do Juízo divino. Em outras palavras, o dinheiro precisa ser utilizado de forma sábia, em função da economia do Reino, em vez de servir aos nossos propósitos egoístas. A entrega de esmolas não é a principal preocupação e,<sup>132</sup> na verdade, a expressão "entregar esmolas" é fraca demais para expressar a intenção de Jesus. Independente da forma que utilizemos para transmitir isso, a demonstração de misericórdia por intermédio do uso do nosso dinheiro é uma aplicação óbvia da parábola e essa ideia está apoiada tanto pela localização da parábola — próxima da parábola do Rico e Lázaro — quanto



pela semelhança do versículo 9 com o 12.33 ("Vendei o que tendes, e dai esmolas, e fazei para vós bolsas que não se envelheçam, tesouro nos céus que nunca acabe...").

Já se reclamou que o versículo 9 se parece mais com um seguro de vida e que a filantropia motivada pelo interesse pessoal dificilmente se coadunaria com o ensino de Jesus,<sup>133</sup> porém esta reclamação não procede. A expressão "interesse pessoal" merece uma reflexão. Nada acontece sem que o nosso interesse pessoal esteja envolvido. A questão é se o nosso interesse pessoal tem uma visão de curto alcance ou se é um verdadeiro interesse pessoal que vislumbra uma perspectiva eterna. Jesus nos conclama a uma renúncia pessoal radical, mas somente porque ao negarmos a nós mesmos, verdadeiramente, encontraremos a nós mesmos (Mt 16.25,26; Mc 8.35-37; Lc 9.24,25). Se a nossa abordagem desta parábola não for jocosa, tal como acontece nas demais partes das Sagradas Escrituras, ela pressuporá que o Juízo positivo ou negativo de Deus serão determinados pela obediência à vontade do Pai.

A parábola procura motivar a ação. A palavra "fazer" (*poieó*) tem um destaque ao longo da passagem: nos versículos 3,4,8 e 9. Tal como ocorre com o mordomo, o ouvinte deve se perguntar: "O que deve fazer agora?" e, a seguir, planejar as suas ações de forma sábia a fim de que os seus bens sejam utilizados de maneira consoante ao Reino de Deus.

Existem várias implicações secundárias que não devem ser desprezadas. O perdão de dívidas e a aprovação do senhor contêm a mensagem implícita de que o perdão de dívidas é algo positivo e de que não deveríamos nos prender tanto ao dinheiro, e também que esse desprendimento é algo possível (cf. Lc 4.18-21 com alusões ao jubileu). Além disso, existe também uma mensagem negativa acerca do dinheiro: a de que ele tem um valor somente temporário. Chegará o dia em que ele perderá o seu valor, por isso é melhor utilizá-lo de forma sábia agora.<sup>134</sup>

### *Adaptação da Parábola*

A acusação de que as pessoas deste mundo são mais sábias na sua arena do que os "filhos da luz" o são na deles continua a nos perturbar. Será que isso ocorre por que, com um olho neste mundo e outro no Reino — uma perspectiva dupla que é necessária — acabamos nos dei-



xando influenciar mais pelas coisas deste mundo do que pelas coisas do Reino de Cristo? Os cristãos são dominados pelas mesmas preocupações que as demais pessoas da sociedade também têm, entretanto, o ensino de Jesus tem por objetivo substituir as nossas velhas preocupações por preocupações novas,

Esta parábola não pode ser vista sem se considerar a consciência escatológica, a sabedoria que a parábola procura explicar. Se o Reino estiver, de alguma forma, presente e o *Juízo* for uma realidade, e ambos estão implícitos na parábola, então, as ações e as posições que assumimos na vida precisam ser determinadas pelo Reino e pela consciência da necessidade de se prestar contas da mordomia da nossa vida como um todo e, de maneira especial, dos bens que possuímos.

Esta parábola expressa a urgência que estava presente no ministério de Jesus. E, se o senso de urgência já era diferente até mesmo na Igreja Primitiva, o que diremos dos tempos de hoje? Entretanto, este senso de urgência que deve acompanhar tanto a vida quanto o discipulado continua sendo verdadeiro. A parábola não nos deixa com respostas simples a respeito do que devemos fazer com o dinheiro; ela nos força a uma reflexão acerca do significado do uso dos nossos bens que dever sábio e norteado pelos valores do Reino. Os sermões normalmente tratam da mordomia e das ofertas monetárias, como deve ocorrer. O pastor que dispensa a pregação sobre a mordomia cristã está enfraquecendo o ensino de Jesus. Entretanto, as Igrejas e as pessoas raramente, na verdade, *debatem* ou prestam contas à comunidade acerca das decisões que tomam sobre o uso responsável, e baseado nos valores do Reino, que fazem dos seus bens. Este tipo de debate levaria à redução do acúmulo de bens e a uma diminuição do consumismo, modificaria a forma como entendemos e alcançamos a segurança, como capacitamos vários ministérios e a forma como contribuímos para aliviar a situação dos pobres. As decisões econômicas não são simples, mas a Igreja, além de encabeçá-las, deveria também demonstrar, pelo uso que faz do dinheiro, a realidade do evangelho pelo qual ela vive.

Novamente, o tema das "obras de justificação" podem querer vir à tona, mas isto somente ocorre quando distorcemos os temas da fé e da obediência. No ensino de Jesus, a obediência à vontade do Pai é digna de aprovação por parte dele e determina o nosso destino eterno. A ideia da fé sem este tipo de obediência é um contra-senso.



## *Leituras Complementares*

Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant: A Literaty Cultural Approach to the Parables in Luke* [Poeta e Camponês: Uma Análise Cultural-literária das Parábolas de Lucas], (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 86-118.

C.-S. Abraham Cheong, *A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16.1-9)* (Studies in Biblical Literature 28; Nova York: Peter Lang, 2001).

J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Unjust Steward [A Parábola do Mordomo Infiel]," *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970), pp. 48-77.

Joseph A. Fitzmeyer, "The Story of the Disonest Manager [A História do Administrador Desonesto]," in *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [Ensaio sobre o Contexto Semita do Novo Testamento], (Missoula: Scholars, 1974), pp. 161-184.

Hermann Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (São Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 170-197.

Richard H. Hiers, "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16.9) [Amigos pelas Riquezas da Injustiça: O Proletariado Escatológico {Lucas 16.9\}/fJAAR 38(1970): pp. 30-36.

Dennis J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16.1-13* [A Mordomia e o Reino de Deus: Um Estudo Histórico, Exegético e Contextual da Parábola do Mordomo Infiel], (NovTSup 70; Leiden: Brill, 1992).

Michael Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter; Lk 16,1-13: Auslegungsgeschichte — Umfang — Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute* (BiblScRel 5; Zürich: PAS, 1972).

Stanley E. Porter, "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16.1-13): Irony is the Key [A Parábola do Mordomo Infiel (Lucas 16.1-13): A Ironia / a Chave]," in *The Bible in Three Dimen-*



sions [A Bíblia em Três Dimensões}, ed. David J. A. Clines, et ai. (Sheffield: JSOT, 1990), pp. 127-153.

## O RICO E LÁZARO

(Lc 16.19-31)

O caráter único desta parábola é notório. Somente nela as personagens ganham nomes e somente nela uma parábola de Jesus transcende a realidade quotidiana e se concentra na vida por vir.<sup>135</sup>

### *Classificação da Parábola*

Esta é uma parábola narrativa indireta simples dos estágios que serve de advertência. Não existe a necessidade da transferência da sua mensagem para outro assunto. Esta é uma das quatro histórias tradicionalmente classificadas como "histórias-exemplo," mas a inadequação desta classificação é evidente. Não temos informação suficiente a respeito das ações do homem rico nem de Lázaro para que ambos se constituam, verdadeiramente, em exemplos. Por implicação, o homem rico é um exemplo negativo, mas isso depende de uma dedução da nossa parte. A história meramente começa e termina; não existe aplicação ou explicação, bem como não há transição nem dos provérbios anteriores nem para os provérbios posteriores a ela.<sup>136</sup>

### *Questões que Exigem Atenção*<sup>137</sup>

1. Esta história representa mesmo uma parábola?
2. Qual é a origem desta história e qual a relevância que a sua origem tem na sua interpretação?
3. Existe alguma relação com João 11?
4. Como a estrutura da parábola original deve ser compreendida?  
Teria a versão original desta história compreendido somente os versículos 19-26, sendo os versículos 27-31 um acréscimo posterior feito pelos cristãos numa referência à ressurreição de Jesus



e à falha dos judeus em crerem no Filho de Deus? Será que as variantes textuais do versículo 31 são significativas?

5. Qual é a ênfase principal?
6. Qual é o significado de Lázaro?
7. Qual é a base para o Juízo que envia o homem rico para o Hades e Lázaro para o seio de Abraão?
8. Qual é o ensino da parábola — se é que ele existe — sobre a vida após a morte, sobre o "estado intermediário" e sobre o Juízo? O que podemos aprender sobre as crenças do judaísmo do século I acerca da vida após a morte? Especificamente falando: qual o real significado de *Hades*?
9. Qual o ensino desta parábola sobre das atitudes e as ações que dizem respeito à riqueza e à pobreza?

## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: Deuteronômio 30.11-13; 1 Samuel 28.7-19; Salmo 49; 73; Isaías 58.6,7; Ezequiel 32.21-30
- Novo Testamento: Mateus 3.8-10; Lucas 3.8,9; Lucas 1.51-53; 6.20-25; 11.41; 12.29-33; 1 Timóteo 6.6-10, 17-19; Tiago 1.9-11; 2.5-7; 5.1-6

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Começando em Sabedoria 2 e seguindo por vários capítulos existe um contraste entre o Juízo dos ímpios e dos justos; as almas destes últimos estão nas mãos de Deus (3.1).
- *Iº Enoque* 22.1-14 relata que Enoque foi levado a um lugar com quatro cantos<sup>138</sup> onde as almas dos falecidos *aguardavam* o Juízo. Os justos eram separados de três categorias de pecadores por uma fonte de água e luz, a saber: aqueles que haviam passado pelo Juízo ainda em vida, aqueles que tinham acusações pendentes a respeito da sua morte, e aqueles que haviam colaborado com os transgressores da lei.<sup>139</sup>



- *1º Enoque* 103.5-104-6 adverte os ricos pecadores que não receberam o seu castigo em vida que eles experimentarão o mal, a tribulação, as trevas e as chamas ardentes no *Sheol*. Aos justos que foram afligidos em vida é dito que não deem muita atenção à sua situação atual, mas à sua esperança, pois as janelas dos céus lhes serão abertas. Cf. 98.1-3.
- 1QS 4.11-14: "E a visitação daqueles que caminham nele [no caminho das trevas] lhes trará muito castigo pelas mãos dos anjos da destruição, para sua condenação eterna, para a ira ardente do Deus da vingança, para o erro permanente e para a vergonha sem fim com a humilhação da destruição pelo fogo nas regiões da escuridão. E todas as idades das gerações deles serão passadas em amargo pranto e mediante males severos nos abismos das trevas até que a sua destruição, sem que reste qualquer sobrevivente no meio deles". Cf. 2.4-8, que se refere à tristeza do fogo eterno; para conhecer outras passagens acerca do Juízo, vide 5.12-12; 1QpHab 10.12-13; 4Q542 2.8.
- Tob 4.10: "Pois a entrega de esmolas livra da morte e vos guarda de serem lançados nas trevas".
- *4ª Esdras* 136: "Então o poço do tormento aparecerá e do outro lado dele estará o lugar de descanso; e a fornalha do Inferno será revelada e do outro lado dela estará o Paraíso de deleite. Então o Altíssimo dirá às nações que tiverem sido erguidas dentre os mortos:... Olhai para este lado e para o outro; aqui está o descanso e o deleite e ali o fogo e os tormentos! Assim ele haverá de falar a eles no dia do Juízo..."
- *4ª Esdras* 1.75-99: Em resposta à sua pergunta sobre o descanso e o tormento iniciarem mesmo imediatamente após a morte, Esdras ouve que os espíritos dos ímpios não entram em "habitações", mas vagueiam em tormentos e em confusão. Os justos recebem o descanso e são recebidos em câmaras onde aguardam a glória dos últimos dias. Parte do tormento dos ímpios consiste no fato de eles poderem observar a recompensa daqueles que confiaram na aliança, e parte do descanso dos justos é que eles podem observar a perplexidade dos ímpios e o seu tormento futuro. Cf. 8.59 e *4ª Macc* 13-17.



- *Testamento de Judá* 18.2—19-1 afirma que a promiscuidade sexual e o amor ao dinheiro — dentre outras coisas — nos distanciam da lei de Deus, cegam a nossa alma e impedem a pessoa de demonstrar misericórdia para com o seu próximo. O amor ao dinheiro leva à idolatria. O dinheiro faz com que todos os que o possuam percam a cabeça.<sup>140</sup>
- *Salmos de Salomão* 14.6-10 diz que a alegria dos pecadores é breve, mas a sua herança é o Hades, a escuridão e a destruição. Os piedosos herdam uma vida feliz. Vide também 15.10.
- *T. Ab.* fala da recusa de Abraão em entregar a sua alma ao Arcanjo Miguel enquanto não der uma volta no mundo habitado (9.1-8). Ao ver o pecado do mundo ele pede que a morte venha sobre as pessoas, mas por compaixão Deus interrompe a sua viagem (10.1-15). Deus, então, mostra a Abraão a alegria futura dos justos e o Juízo que aguarda os pecadores de forma que ele se arrepende de ter agido com tanta crueldade. Diante disso, Abraão intercede pelas pessoas às quais ele fez sobrevir a morte e elas são restauradas. Na sua morte, Abraão foi conduzido ao céu pelos anjos (caps. 11-10).
- *L. A. B.* relata a advertência que Débora faz no seu leito de morte que o arrependimento não é possível depois da morte, o seu apelo por reforma à luz da Lei e a rejeição da ideia de que os pais são uma fonte de esperança, se não tivermos uma vida semelhante a deles.
- *Janes e Jambres* 24afp relata que a "sombra" de Janes (sua existência pós-morte) retornou do Hades para alertar Jambres sobre o fogo e sobre as trevas a fim de que ele passasse a fazer o bem.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Uma história egípcia oriunda de meados do século I fala sobre Setme, que observava um cortejo funeral bem organizado de um homem rico e a falta de um cortejo para um homem pobre que era levado para a sepultura. Ele considerava que o homem rico estava em situação muito melhor, mas o seu filho Si-Osire (um libertador reencarnado) expressou o desejo de que Setme, na sua



morte, experimentasse o mesmo que o homem pobre experimentou. A tristeza de Setme com esta frase do seu filho foi embora quando Si-Osire o levou para um passeio no mundo dos mortos. Setme observou um homem elegantemente vestido sentado próximo ao deus Osíris; era o homem pobre vestido com as roupas do rico e ele recebia muita honra em razão do número das suas boas obras ser maior do que o dos seus pecados e por não ter sido compensado no mundo dos vivos. O homem rico, entretanto, tinha mais pecados do que boas obras e foi castigado com um pino da dobradiça da porta de acesso ao mundo dos mortos que foi colocado no seu olho direito. "Para todos os que são bons na terra, também o mundo inferior será bom, e para todos os que forem maus na terra, as coisas não serão boas lá embaixo."<sup>141</sup>

<sup>B</sup> Platão, *A República* 10.614B-616A fala de um soldado chamado de Er que foi morto, mas depois de doze dias tornou a viver, dizendo que havia sido enviado de volta a esta vida para falar às pessoas sobre o mundo do além. Ele teria visto duas aberturas na terra e duas no céu,<sup>142</sup> entre as quais havia um corpo de juízes sentados que enviavam os justos diretamente para a direita e para cima ao céu e os injustos para esquerda e para baixo para serem castigados embaixo da terra. (Entretanto, estes juízos não eram permanentes.)

- Plutarco, *A Divina Vingança* 563D-568, de maneira semelhante, fala de Arideus que morreu foi ressuscitado depois de três dias. Apesar de ele ter visto almas felizes, a maior parte das descrições dá conta de pessoas sendo castigadas, especialmente aquelas que não passaram por nenhum tipo de castigo na sua vida terrena.<sup>143</sup>

Na obra *Sinal de Sócrates* 590C-591C Plutarco escreve que a alma de Timarco parte e avista ilhas, um mar e duas aberturas que recebem rios de fogo. Ele também vê um grande abismo<sup>144</sup> preenchido com trevas, choros e lamentações.

- Em várias obras, Luciano descreve viagens ao Hades em sonhos ou por uma pessoa que teria ressuscitado depois de morrer. A mais importante é Cataplo, que descreve Caron transportando os mortos para o Hades e contrasta os destinos de Megapentes, um tirano rico, e Micilo, um sapateiro pobre. Micilo morava ao lado de Megapentes e observava as suas vestes de púrpura, o luxo e as suas festas. Micilo não é punido, mas Megapentes, em vez de



ser lançado no rio ardente, a exemplo do que acontece com Tântalo, é acorrentado e privado do consumo da água que todos os mortos podiam consumir.<sup>145</sup> *Diálogos dos Mortos* 1.328-35 falado retorno de Pollux do mundo dos mortos para convidar o filósofo Menipo a descer e observar a humilhação e o castigo dos ricos e a assegurar aos pobres que todos são iguais depois da morte.<sup>146</sup> *Menipo* nos fala de um filósofo com este nome que, enquanto vivia, desceu até o Hades através de um abismo e observou "o Lago, o Rio de Fogo Ardente e a habitação de Plutão" (10). Ali ele observou os ricos separados e recebendo um castigo severo (11,12), e os pobres que também mereciam castigo o tinham na metade da medida destinada aos ricos (14). Os mortos aprovaram uma resolução de condenação dos ricos, castigando os seus corpos e enviando as suas almas para habitar no corpo de jumentos por um período de 250.000 anos (20).

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- <sup>m</sup> *y. Sanhedrin* 6.6 (23c) *ly. Hagigab* 2.2 (77d) anterior: estes relatos paralelos formam uma das sete versões judaicas da história de um erudito e Bar Ma'yan, o publicano, e o destino de ambos no pós-morte.<sup>147</sup>
- <sup>m</sup> *Exod. Rab.* 31.5 fala da inversão que ocorrerá entre ricos e pobres no mundo por vir. Neste mundo, os ímpios são ricos, prósperos e seguros, ao passo que os justos são pobres. No mundo por vir, Deus abrirá os tesouros do paraíso para os justos, mas os ímpios que lucraram com os juros e com a usura comerão da sua própria carne.
- *Ruth Rab.* 3.3 descreve dois homens ímpios, um deles havia se arrependido antes da morte e termina na companhia dos justos. O outro termina aflito na companhia dos ímpios e, mesmo conseguindo enxergar a situação do seu amigo, é incapaz de modificar o seu destino.
- *Midr. Ps.* 46.1 declara que aqueles que confiarem nas suas riquezas serão castigados, que Abraão não pode livrar os ímpios, e que os justos podem observar o tormento dos ímpios.



## Aspectos Textuais Dignos de Atenção

Esta parábola é uma dentre as quatro parábolas de dois estágios (sendo as outras: a da Grande Ceia em Mateus, a do Filho Pródigo e a parábola das Minas em Lucas).

Os contrastes e as imagens de um universo físico e "espacial" apresentadas por estas parábolas são chocantes. As imagens de dois homens e seus destinos são cuidadosamente comparadas. A porta na qual Lázaro ficava merece ênfase e reflexão.<sup>148</sup> O homem rico vivia de forma opulenta e com honra em um lado da porta, e Lázaro de forma miserável do outro, uma porta que poderia ter servido como uma abertura para o auxílio de Lázaro e que representa o abismo que existirá entre os homens depois da morte.<sup>149</sup> Com a inversão, o rico passa a ser o miserável de um lado do abismo e Lázaro passa a ocupar um lugar de conforto e honra, mas o abismo, dessa vez, não pode mais ser atravessado. No mundo terreno o homem rico fazia banquetes todos os dias; depois da morte, Lázaro, ao que se presume, participa do banquete escatológico. A miséria de Lázaro é equiparada à miséria do homem rico no pós-morte, depois da "inversão". Ambos desejavam, em vão, qualquer "sobra" que servisse para aliviar a sua dor, e ambos experimentam o sofrimento e o tormento. Tanto o rico quanto Abraão fazem três colocações; por coincidência, cada um fala um número quase idêntico de palavras (o homem rico utiliza 155 palavras e Abraão 156). As respostas que Abraão deu ao homem rico foram bastante desalentadoras.

Uma inversão de fortunas também aparece anteriormente em Lucas 1.52,53. O alerta em 3.11 e 14.13,14 para os ricos repartirem os seus bens com os pobres e sobre as bênçãos dos pobres e maldições sobre os ricos em 6.20,21, 24,25 antecipa o tema da parábola.

Lucas 13.28-30, com a sua ênfase nos patriarcas, no banquete escatológico, e na inversão das fortunas quase chega a ser um pressuposto a esta parábola.

Existem vários "ganchos" entre esta parábola e a do Filho Pródigo.<sup>150</sup> Tanto Lázaro quanto o filho pródigo, nas suas horas de angústia, desejaram ser "preenchidos" (15.16: *epithymeï chortasthenai* 16.21: *epithymon chortasthenai*). Ambos entram em contato com animais imundos. Uma celebração (*euphrainesthai* em 15.23, 24, 29, 32) ocorre no retorno do pródigo, ao passo que, com um propósito totalmente diferente, o rico



celebrava diariamente a sua opulência (*euphrainesthai* em 16.19). Estes "ganchos" não significam que as expressões ou as parábolas signifiquem a mesma coisa, mas eles servem de auxílio ao ouvinte. Algumas pessoas sugerem que Abraão é um equivalente da figura do pai na parábola do Filho Pródigo e que os cinco irmãos equivalem ao irmão mais velho do pródigo. Algumas pessoas traçam paralelos com a parábola do Bom Samaritano, a qual também apresenta uma pessoa em necessidade e um exemplo negativo de pessoas indiferentes. Em nenhum dos dois casos a sugestão tem fundamento.

As pessoas que aceitam a teoria de C. F. Evans que propõe que a estrutura de Deuterônômio serve de base para a narrativa que Lucas faz da viagem de Jesus colocariam Lucas 16.19—18.8 em oposição a Deuterônômio 24.6—25.3, que, em parte, trata da relação com os pobres (c£ Dt 15.1-11).<sup>151</sup>

Aqueles que aceitam que a narrativa da viagem de Lucas é um quiasmo extraído de uma fonte anterior de parábolas defendem que esta parábola guarda relação com 12.13-21 (os ensinamentos sobre a avareza e a parábola do Rico Insensato).<sup>152</sup>

Os versículos 14-18 se encaixam de forma um tanto precária entre as duas parábolas que tratam do dinheiro. Eles se parecem mais com provérbios soltos que não têm uma relação direta com elas. Uma análise mais detalhada mostra que o único versículo sem esta relação direta é o versículo 18, que trata do divórcio. A história do Rico e de Lázaro demonstra a validade dos versículos 14,15 e dos versículos 16,17. Aquilo que os seres humanos valorizam tanto — o dinheiro e a vida opulenta — é abominável a Deus (w 14,15) e a Lei e os profetas continuam válidos para os irmãos do homem rico, apesar do Reino já ter chegado ao mundo dos vivos.<sup>153</sup>

As duas parábolas de Lucas 16 estão intimamente relacionadas. O comportamento do homem rico é o oposto do que vemos no Mordomo Infiel.<sup>154</sup> Compare os versículos 16.9 e o 16.26: o homem rico "não conseguiu granjear amigos com as riquezas da injustiça" e não poderá ser recebido nos tabernáculos eternos.

### *Informações Culturais*

Vários textos atestam que as vestes de púrpura e linho finíssimo eram marcas de uma vida no luxo, especialmente a vida levada pelos



membros da realeza e as pessoas orgulhosas dos seus bens.<sup>155</sup> A púrpura era rara e cara em função do difícil processo de extração deste raro pigmento a partir de caracóis marinhos.

A comida que caía da mesa do homem rico não se tratava de migalhas acidentais, mas pedaços de pão utilizados para a limpeza das mãos que eram atirados embaixo da mesa.<sup>156</sup>

Tanto as chagas abertas de Lázaro quanto os cães que vinham lambê-las teriam feito com que ele ficasse ritualmente imundo. Os cães em referência não eram animais domésticos que o ajudavam, mas vira-latas que estavam atrás de alimento.

Muitos judeus considerariam que o rico era abençoado por Deus e o pobre era amaldiçoado (cf. Jo 9-2 e jô). O sepultamento era extremamente importante no Mundo Antigo,<sup>157</sup> e um cadáver que ficasse exposto ao ar livre era sinal da maldição divina. O sepultamento de Lázaro não é mencionado, mas a sua recepção no seio de Abraão subverte qualquer ideia de que ele tenha sido amaldiçoado.<sup>158</sup> O seu nome, que significa "Deus ajuda," também teria este efeito, caso os leitores conhecessem o significado do seu nome.<sup>159</sup> Lázaro é uma forma abreviada do nome Eliézer (ou Eliazar), o nome do servo de Abraão em Gênesis 15.2.

O seio de Abraão, claramente, representa uma imagem da honra e também pode apontar para a intimidade (como ocorre em Jo 1.18), mas é mais provável que Lucas tivesse a intenção de fazer com que o seu leitor pensasse no banquete escatológico (13.28-30) e com Lázaro se sentando em um lugar de honra à mesa, ao lado de Abraão (cf. Jo 13.23).<sup>160</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

1. Esta parábola não sofreu tantas alegorizações como as demais. Agostinho e Gregório, o grande, como seria de se esperar, foram os principais autores das alegorias. Os pontos mais significativos nas alegorizações são a identificação da relação entre o "Rico e Lázaro" com a relação entre os "judeus e os gentios" (sendo que os cinco irmãos representariam os cinco livros da Lei) e a identificação das "chagas" com a "confissão." Em outra alegoria, Agostinho interpreta Lázaro como sendo uma repre-



sentação de Cristo. Talvez a identificação alegoria, mas estranha seja a interpretação que Ambrósio faz de Lázaro como sendo Paulo.<sup>161</sup>

2. Desde os tempos mais remotos, os intérpretes tem se concentrado no impacto moral da parábola referente à denúncia da indiferença dos ricos com relação aos pobres. As outras opções são minoritárias. Talvez o uso mais vigoroso da parábola tenha sido feito por João Crisóstomo que pregou sete sermões a seu respeito num período relativamente curto.<sup>162</sup> Nos estudos críticos dos tempos modernos, a maioria dos intérpretes continua enxergando a parábola como uma denúncia da má aplicação dos recursos financeiros e da negligência aos pobres.

3. Algumas pessoas argumentam que a parábola trata daquilo que está ocorrendo no ministério de Jesus. A acolhida que os pobres recebem no seio de Abraão estava ocorrendo na acolhida que Jesus dava aos pecadores e era um sinal de que o retorno do exílio, a ressurreição, estava acontecendo.<sup>163</sup>

4. J. Crossan remove a parábola do seu contexto, aceita somente os versículos 19-26, e afirma que Jesus não estava interessado em instruções morais a respeito de riquezas. Para ele a parábola trata da inversão que ocorre com o advento do Reino.<sup>164</sup>

Salvo a alternativa dois, é difícil de imaginarmos como qualquer uma das outras possa fazer justiça à parábola.<sup>165</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Esta história representa mesmo uma parábola?* Os pregadores e certas pessoas ao longo da história têm afirmado que esta história não é uma parábola, mas sim uma ilustração de pessoas reais e de consequências reais nas suas vidas.<sup>166</sup> Não saberia citar nenhum erudito moderno que compartilhasse dessa opinião nos dias de hoje.<sup>167</sup> Lucas, seguramente, via esta história como uma parábola. Ela aparece em meio a uma coleção de parábolas, possivelmente numa posição de quiasmo, formando um paralelo com a parábola do Rico Insensato,<sup>168</sup> e utiliza exatamente as mesmas palavras introdutórias.<sup>169</sup> Isso leva a crer que ela seja, sem sombra de dúvida, uma parábola.<sup>170</sup>

A identificação das pessoas a quem esta parábola se dirigia não assume, neste caso, um tom tão dramático. Lucas pode ter pensado nos fariseus (v. 14), mas isso não é garantido. Poderíamos, provavelmente,



imaginar um público duplo composto tanto pelos discípulos quanto pelos fariseus,<sup>171</sup> entretanto, a ausência de qualquer indicativo do público pode ser intencional a fim de fazer com que a parábola tenha uma aplicação universal.<sup>172</sup>

2. *Qual é a origem desta história e qual a relevância que a sua origem tem na sua interpretação?* Joaquim Jeremias tornou popular a sugestão de Hugo Gressmann de que esta parábola tem sua origem na história egípcia de Setme,<sup>173</sup> mas depois de analisarmos todos os dados, chegamos à conclusão de que isso é improvável. Havia dezenas de histórias em várias culturas, ao longo de milhares de anos, que davam conta de viagens ao mundo dos mortos, onde, normalmente, os ricos eram penalizados.<sup>174</sup> Histórias como o *Épico de Gilgamesh*, a *Odisseia*, e *Iº Enoque* tiveram uma grande influência e várias histórias gregas e judias descrevem experiências de vários heróis e pessoas comuns que teriam visitado o mundo dos mortos.<sup>175</sup> Obviamente, não é possível impedir que as histórias do Egito tenham sido transmitidas na Palestina e que Jesus tenha adaptado ou modificado uma dessas histórias. O uso de matéria pré-existente é evidente em outras parábolas e não seria nenhuma surpresa. Só que neste caso esta teoria é improvável e desnecessária, especialmente porque a versão registrada no Evangelho difere tanto dos relatos egípcios e judeus.<sup>176</sup> A história registrada no Evangelho faz uso de temas comuns ao folclore de várias culturas: a descida ao mundo inferior, a inversão das circunstâncias e a denúncia da indiferença dos ricos em relação aos pobres.<sup>177</sup> O uso que Luciano faz destes temas em uma variedade de obras, mesmo que elas tenham a sua origem no século II, deixa clara a inconsistência de se pensar em qualquer tipo de independência, mesmo que indireta, de algum relato específico. Como vários estudos têm concluído: não é convincente, nem útil, tampouco necessário se defender que o relato do Evangelho dependa de algum outro relato.<sup>178</sup> Esse posicionamento terá impacto em outras questões, especialmente na que diz respeito à unidade da história.

3. *Existe alguma relação com João 11?* Vários estudos têm sugerido que esta parábola surge a partir do relato da ressurreição de Lázaro em João 11 ou que a ressurreição de Lázaro seja uma historicização da parábola.<sup>179</sup> Essas teorias não são surpresa em função dos dois relatos tratarem de um homem com nome de Lázaro que faleceu e tratarem, em ambos os casos de questões ligadas à ressurreição e à fé, entretanto,



esse tipo de argumentação acaba sendo forçada. As similaridades são superficiais e Lázaro era um nome muito comum. Além disso, o relato de João 11 descreve exatamente o mesmo incidente — a ressurreição — ao qual a parábola levanta um óbice. Nenhum dos dois relatos poderia ser explicado tomando-se por base o outro.<sup>180</sup>

4. *Como a estrutura da parábola original deve ser compreendida?* Teria a versão original desta história compreendido somente os versículos 19-26, sendo os versículos 27-31 um acréscimo posterior feito pelos cristãos numa referência à ressurreição de Jesus e à falha dos judeus em crerem no Filho de Deus? Será que as variantes textuais do versículo 31 são significativas?

E muito comum entre os estudos de Crítica a suposição de que a estrutura da história original incluía somente os versículos 19-26 e que os versículos 27-31 seriam ou um acréscimo feito por Jesus à história tradicional, ou um acréscimo posterior feito pelos cristãos que serviria de indicativo para a ressurreição de Jesus. Esta divisão deriva, em parte, da suposição de que a origem da parábola remonta no relato egípcio de Setme acima analisado e, em parte, do argumento de R. Bultmann de que as duas metades da parábola estão em conflito mútuo.<sup>181</sup> O problema dos judeus não crerem na ressurreição de Jesus e as similaridades entre os versículos 27-31 e o relato da ressurreição em Lucas 24 são vistos como evidências posteriores de que esta seção tardia seria um acréscimo feito pelos cristãos.<sup>182</sup> Deveríamos acrescentar que Bultmann considerava que *a história como um todo* era de origem judaica e, simplesmente, fora colocada nos lábios de Jesus, ao passo que alguns outros entendiam que a primeira metade seria demasiadamente judaica e a segunda demasiadamente cristã.<sup>183</sup>

Mesmo sem considerar a esquisitice do argumento de que a parábola seja demasiadamente judaica, a tentativa de se separar os versículos 19-26 dos versículos 27-31 é infundada. A parábola não depende da história de Setme (nem de nenhum outro relato da antiguidade) e não pode ser conformada a ela. As duas metades da parábola não entram em conflito e as similaridades com Lucas são superficiais.<sup>184</sup> Estudos recentes tendem a defender a unidade da parábola em virtude da comparação com outras histórias derivadas e, especialmente, por causa das análises literárias, nenhuma das quais dividem a história meramente em duas seções separadas à altura do versículo 26, *em função de ele estar no meio do diálogo* entre o homem rico e Abraão.



O tema dos versículos 27-31, a revelação do destino dos mortos aos vivos pode ser encontrado em muitas histórias, inclusive na história de Setme e a sua contrapartida no mundo hebreu, *Janes e Jambres*, bem como em vários outros relatos gregos.<sup>185</sup> Seria de se esperar uma continuação da história. Se a narrativa terminasse no versículo 26, a história teria ficado incompleta.

Análises literárias recentes dividem a parábola em *três* partes, e não em duas: os versículos 19-21, versículos 22,23 e os versículos 24-31. A parábola proporciona dois retratos rápidos (antes e depois) e um diálogo. Essa abordagem preserva a unidade do diálogo, uma unidade que é evidenciada pelos paralelos entre o versículo 24 e o versículo 27.<sup>186</sup>

Tanto a inversão das fortunas do rico e do pobre e o tema da revelação do destino dos mortos, às vezes, até mesmo por meio de uma ressurreição, encaixam-se no gênero das histórias de viagem ao mundo dos mortos. Portanto, a menção da ressurreição e a incredulidade não apontam automaticamente para a ressurreição de Jesus nem mostram que os versículos 27-31 são secundários da mesma forma que a descrição do prídigo como alguém que morreu e ressuscitou (*anazesen*, 15.24) também é secundária. Além disso, a variante textual do versículo 31 também é relevante para o debate, fato que, normalmente, é desprezado (inclusive pelo texto grego das União das Sociedades Bíblicas). O manuscrito de "Freer" (W) apresenta "ir-se {*apelthe*) dentre os mortos," e não "levantar-se (*anaste*) dentre os mortos," e uma leitura semelhante é evidenciada nos manuscritos antigos da vertente latina e siríaca. Esta leitura é equivalente a *poreuthe* ("ir") no versículo 30 e é defendida por alguns como a versão original.<sup>187</sup> "Ir-se dentre os mortos" não é uma linguagem cristã para se referir à ressurreição, e, se essa for a leitura correta, a menção da ressurreição no versículo 31 em alguns manuscritos seria um realce cristológico secundário. Entretanto, não creio que a originalidade da leitura do manuscrito de Freer pode ser comprovada ou, caso não seja, que a menção da ressurreição releva os versículos 27-31 como uma referência posterior à ressurreição de Jesus.<sup>188</sup> A ideia do retorno dentre os mortos se coaduna bem com o modelo da história, apesar da parábola, na verdade, rejeitar a possibilidade de um retorno do falecido ao mundo dos vivos (v. 26).<sup>189</sup> Entretanto, a intenção de Lucas parece ter sido a de fazer uma alusão secundária à ressurreição de Cristo, já que em Atos 28.23,24, ele nos



mostra Paulo tentando convencer os judeus de Roma acerca de Jesus argumentando a partir de "Moisés e dos Profetas/" em cuja ocasião alguns foram persuadidos e outros não.

5. *Qual é a ênfase principal?* O debate sobre a ênfase principal desta parábola é, de certa forma, pedante, já que todos os seus componentes são necessários. Jeremias argumentou que em todas as parábolas bipartidas a segunda parte da parábola (w. 27-31) concentra a ênfase principal,<sup>190</sup> mas isso, com certeza, é um abuso da regra da ênfase final. Não deveríamos dizer que, no mínimo, dois temas da parábola — o Juízo pelo uso das riquezas e a suficiência das Sagradas Escrituras — são igualmente importantes? A história dedica tanta atenção à descrição do homem rico e de Lázaro e da inversão do destino de cada um que a primeira parte da parábola não pode ser considerada secundária,

A questão da ênfase tem outra aparência para as pessoas que isolam o rico e Lázaro como sendo a personagem principal. Certamente a história é contada a partir da perspectiva do homem rico. Ele é mencionado primeiro, tem um espaço maior de diálogo e as suas preocupações dão início às duas metades do diálogo. Com bons motivos, algumas pessoas chamam esta de "A Parábola dos Seis Irmãos".<sup>191</sup> Lázaro não atua, nem fala nada; fora o fato ele não tem um papel secundário e mais atenção é dada à descrição dele e da sua morte do que ao homem rico e a sua morte.<sup>192</sup> A verdade é que todas as personagens são importantes e nenhuma delas deve ser retirada dos holofotes.

6. *Qual é o significado de Lázaro?* Qual significado exato deve ser atribuído a Lázaro e ao fato dele e Abraão serem as únicas pessoas tratadas pelo nome em todas as parábolas de Jesus?<sup>193</sup> O uso do nome Lázaro pode ter sido um recurso retórico para facilitar o diálogo (apesar de outros diálogos em parábolas ocorrerem sem a menção de nomes), ele também pode ter sido inerente ao gênero das "histórias derivadas,"<sup>194</sup> ou pode ter sido necessário para impedir o modelo de inversão a ser aplicado a todas as pessoas pobres.<sup>195</sup> Mesmo que estas opções mereçam as suas considerações, o nome provavelmente tem, senão um propósito diferente, no mínimo, um outro propósito. "Lázaro" é uma versão simplificada de *'EWezer* ou *'Eleazar*, que significam "Deus ajuda". Se formos capazes de presumir que este significado era conhecido pelos ouvintes da parábola, então ele significa que Deus se identifica com os pobres e não permite que os ouvintes considerem Lázaro um homem amaldiçoado



em função da sua situação. Mesmo ele sendo pobre e miserável Deus continua ao seu lado.<sup>196</sup>

7. *Qual é a base para o Juízo que envia o homem rico para o Hades e Lázaro para o seio de Abraão?* Um dos aspectos mais incômodos desta parábola é que a base para o Juízo dos dois homens não fica clara. Ficamos à espera de algum tipo de justificação para o destino dos dois homens, mas esta "omissão" é intencional e aumenta o poder de confronto da história, especialmente quando muitos ouvintes podem ter considerado o homem rico como uma pessoa abençoada e que a miséria de Lázaro representava alguma forma de castigo. Por outro lado, haveria uma censura implícita ao homem rico, na opinião de algumas pessoas, ao se descrever que ele "vivia todos os dias regalada e esplendidamente,"<sup>197</sup> mas precisamos resistir à ideia de que a parábola pressupõe que Lázaro tenha fé ou qualquer vantagem moral. Esta, simplesmente, não é a preocupação da parábola e precisamos lembrar de que parábolas são vinhetas, não sistemas e certamente não são tratados de Teologia Sistemática. Não estamos diante de uma descrição literal da maneira como ocorrerá o Juízo. Ficamos sem conhecer o motivo do destino favorável de Lázaro, uma sequência narrativa que envolve o leitor. A parábola, no mínimo, precisa ser entendida como uma expressão da identificação de Deus com os pobres.<sup>198</sup>

A inversão das condições dos dois homens segue o padrão das inversões observadas em tantas outras parábolas de Jesus e algumas pessoas consideram que o versículo 25 explica a inversão e serve de base para o Juízo.<sup>199</sup> Entretanto, é preciso observarmos mais algumas coisas, pelo menos a respeito do homem rico. O fato de ele desejar o arrependimento dos seus irmãos (v. 30) mostra que reconhece o seu erro. O seu Juízo, certamente, é baseado na *justaposição* da sua riqueza com a pobreza de Lázaro e da sua *negligência* em fazer alguma coisa para ajudá-lo.<sup>200</sup> O erro do homem rico é justamente o mesmo erro cometido pelas pessoas que foram enviadas para a esquerda na parábola das Ovelhas e dos Bodes: a negligência aos pobres e às pessoas em necessidade. Somente no *Hades* o homem rico tem os olhos abertos para ver, mas mesmo lá a sua única preocupação foi com os seus parentes próximos: os seus irmãos. A parábola força-nos à ideia de que Lázaro, o filho de Abraão, era também seu irmão e deveria ter sido objeto das suas preocupações.<sup>201</sup> A *intenção* de se aludir à pergunta de Caim "sou eu guardador do meu irmão?" (Gn 4.9)



provavelmente não tem fundamentação,<sup>202</sup> mas a parábola, na verdade, acaba respondendo a esta pergunta.

A parábola também ataca outro erro. Certamente por detrás desta história está um falso senso de eleição e a convicção de que nenhum descendente de Abraão haveria de se perder.<sup>203</sup> O fato do homem rico chamar Abraão de "pai" e Abraão o chamar de "filho" cria um oxímoro: um filho de Abraão está num lugar de tormento. Desta maneira, a parábola reforça a advertência de Mateus 3-8-10; Lucas 3.8,9 de que ninguém deveria se atrever a dizer que "tem Abraão como pai". Em vez disso, os filhos de Abraão são aqueles que obedecem a Moisés e os profetas e repartem a sua riqueza com os pobres.<sup>204</sup>

8. *Qual é o ensino da parábola — se é que ele existe — sobre a vida após a morte, sobre o "estado intermedidrio" e sobre o Juízo? O que podemos aprender sobre as crenças do judaísmo do século I acerca da vida após a morte? Especificamente falando: qual o real significado de Hades?* Quando prestamos atenção àquilo que a parábola ensina acerca da vida após a morte, nas abordagens mais acadêmicas percebemos uma precaução quanto à ideia de que esta parábola tenha mesmo a intenção de descrever a vida pós-morte. Esta precaução é tanto necessária quanto real e precisa ser enfatizada, mas como saber se a parábola não ensina mesmo acerca da vida do porvir?<sup>205</sup> Seria tão insensato desprezar a relevância da parábola para a escatologia futura quanto pensar que ela apresenta uma ilustração do estado real das coisas. O uso de temas folclóricos e o fato de que esta parábola com outro propósito além do ensino acerca da vida futura deveria nos advertir contra uma interpretação demasiadamente literal das imagens, e uma conformidade com o restante dos ensinamentos de Lucas (e do Novo Testamento) acerca da vida futura parece necessária para que se chegue a uma conclusão.

O problema da compreensão do conteúdo bíblico sobre a vida pós-morte é muito mais problemático do que a maioria dos cristãos teria percebido. Sabemos muito menos, e as Sagradas Escrituras são muito menos claras do que pensamos. As conclusões têm sido tiradas em cima de poucas evidências e é justo afirmarmos que temos sido mais influenciados por ideias greco-romanas e medievais do que pela Bíblia. A nossa palavra "inferno" tem muito mais substância do que *Geenna* ou *Hades* do grego, isso sem falar no vocábulo *Se'ôl* do hebraico. Parte do problema é que as palavras foram retiradas do Antigo Testamento, do judaísmo e



do mundo greco-romano, mas cada um destes contextos apresentava uma variedade de significados para elas. Além disso, as palavras ocorrem de forma tão rara que impedem o surgimento de ideias claras a seu respeito. Que conteúdo deveríamos atribuir a estas palavras a fim de compreender os textos bíblicos e de onde retiramos este conteúdo?

A palavra hebraica *Se'ól* se refere ao lugar dos mortos, mas na maioria das vezes ela não parece ter um significado que vá além de "sepultura" ou "morte".<sup>206</sup> Os vizinhos de Israel não utilizavam esta palavra para descrever a vida após a morte e o Antigo Testamento praticamente não nos dá outras informações a respeito do *se'ól*, salvo o fato dele ser profundo, escuro e silencioso. *Hades*, a palavra que a LXX tipicamente utiliza para traduzir *Se'ól*, referia-se no pensamento grego, primeiramente, ao deus do mundo inferior e, depois, passou a designar o mundo dos mortos. Várias descrições do mundo dos mortos podem ser encontradas nos escritos gregos e, especialmente no judaísmo, uma variedade de concepções escatológicas é atestada a partir de *Iº Enoque* em diante.<sup>207</sup> Às vezes, tanto o lugar do castigo e dos galardões ficava localizado nos céus e, outras, tanto os ímpios quanto os justos são encontrados no *Hades* — observe que Jesus supostamente se encontra no *Hades* em Atos 2.27.<sup>208</sup> Será que deveríamos como fazem alguns, considerar que o "seio de Abraão" fica no *Hades* ou simplesmente que o homem rico está no *Hades*, ao passo que Abraão e Lázaro estão no paraíso e que as pessoas conseguem se entreolhar de um lado para o outro? No início, o *Hades* não tinha tanto a conotação de lugar de castigo, mas principalmente de lugar onde as pessoas ficavam detidas até o dia do Juízo. O Novo Testamento utiliza a palavra *Hades* de forma rara e sem maiores descrições — além do que mostramos neste texto —, mas assim como *Se'ól* no Antigo Testamento, designava tanto a sepultura (At 2.27,31) quanto o mundo dos mortos.

A outra palavra utilizada para designar o lugar de Juízo é *Geena*, uma palavra adaptada do hebraico *ge hinnom*, o vale de Hinom nas parte externa de Jerusalém, que fora um local de sacrifício de crianças (2 Rs 23-10) e foi transformado em um local para depósito de lixo ardente. Jeremias nos assegura que o Novo Testamento faz uma distinção entre *Hades* como o local onde habitaremos durante o "estado intermediário" e *Geena* como sendo o lugar de castigo depois do Juízo final,<sup>209</sup> distinção esta, porém, não comprovável. No Novo Testamento, *Hades* somente ocorre dez vezes e *Geena* somente doze, sem termos praticamente ne-



nhum detalhe a mais para explicar a referência em qualquer dos casos.<sup>210</sup> Além disso, ocasionalmente, em escritos posteriores, *geena* e *se'ôl* são utilizados como sinônimos.<sup>211</sup>

Um cuidado adicional contra a consideração dos detalhes acerca de *Hades* nesta parábola de forma literal fica evidente no caráter dos textos que falam de peregrinações feitas pelo inferno. Especialmente, no caso dos escritos judaicos, muitos funcionam como teodiceias de alerta contra o Juízo futuro. A suposição comum de que os justos e os ímpios poderão observar as bem-aventuranças e os castigos entre si é necessária para demonstrar a cada um deles que a justiça prevaleceu, mas representa uma realidade terrível, se for levada ao pé da letra.<sup>212</sup> Com frequência, são justamente os documentos que transmitem essa mensagem que passam a ideia do horror que seria essa realidade. Esses documentos também apresentam um justo oferecendo suas orações para que seja exercida a misericórdia sobre o castigo dos ímpios a fim de que estes sejam interrompidos.<sup>213</sup> Nesta parábola não vemos qualquer apelo por misericórdia, e a capacidade de se enxergar através do abismo é uma necessidade da história para enfatizar o Juízo e a sua finalidade, bem como para permitir que o homem rico peça que Lázaro obtenha a permissão de avisar os seus irmãos. A natureza da história não permite com que ela seja entendida como uma descrição real da vida no porvir.<sup>214</sup>

Outro fato é relevante. A parábola assegura que ninguém no *Ha-des* tem permissão para retornar à terra, uma convicção frequentemente reafirmada,<sup>215</sup> mas isso refuta a concepção geral de transmissão de informação do mundo dos mortos para o mundo dos vivos.<sup>216</sup> Para Bauckham isso significa que a parábola utiliza o tema do retorno a fim de rejeitá-lo e subverter a revelação que ela mesma faz acerca do mundo dos mortos. Isso somente poderia ser refutado pela afirmação de que Jesus, com o conhecimento divino, desejava transmitir esta informação por intermédio da parábola, mas este não é o objetivo da parábola. Pelo contrário, ela se utiliza destes temas para transmitir a sua mensagem a respeito do uso das riquezas.

Outra pergunta que surge é se a parábola retrata o "estado intermediário" ou o "Juízo final". As pessoas que se impressionam com a distinção feita por Jeremias entre o *Hades* e o *Geena*, pelos paralelos entre a parábola e *1º Enoque* 22, e pelo fato de os irmãos do homem rico continuarem vivos enquanto ele habitava no *Hades* ficarão convencidas



de que a parábola descreve o estado intermediário.<sup>217</sup> As que enfatizam que a finalidade da parábola é tratar do destino final do rico e de Lázaro argumentarão que não.<sup>218</sup> Lucas tem um interesse não paralelo na morte de indivíduos,<sup>219</sup> mas ele não sacrifica uma escatologia mais coletiva e geral por uma individual. Ambas as escatologias seguem paralelas sem explicação da relação entre elas.<sup>220</sup> Lucas claramente crê em uma vida consciente depois da morte e em um julgamento futuro, o que torna mais provável a referência ao estado intermediário, mas ele não nos fornece informações suficientes para chegarmos a uma conclusão definitiva. A parábola não tem o objetivo de apresentar um esquema ou mesmo detalhes precisos acerca do que ocorre depois da morte. Se "seio de Abraão" não deve ser entendido de maneira literal, então precisaremos usar de cautela também para com os demais detalhes.

Seria possível chegarmos a algum tipo de conclusão a respeito da vida futura? Apesar da cautela para não tomarmos os detalhes de forma muito literal, a relevância escatológica da parábola não pode ser desconsiderada. Os temas da inversão das situações e do Juízo devem receber a importância devida. A parábola é uma advertência aos ricos e enfatiza a importância do que as pessoas fazem no tempo presente, além de ensinar que os seres humanos serão julgados pela forma como viveram e que, conforme for o caso, as consequências poderão ser sérias.

9. *Qual o ensino desta parábola sobre as atitudes e as ações que dizem respeito à riqueza e à pobreza?* O principal ensino desta parábola não diz respeito às riquezas e à pobreza em geral, tampouco ela deve ser considerada uma advertência a Israel como um todo.<sup>221</sup> Ela deve ser tomada, especificamente, como um alerta aos ricos pela sua indiferença para com os pobres. Como indica a referência a Moisés e aos profetas, a mensagem da parábola não está limitada à época em que o Reino estava irrompendo. Por outro lado, a proclamação da presença do Reino aumentaria a necessidade de arrependimento, tal como se deu na resposta à pregação escatológica de João Batista em 3.10-14. O arrependimento, na perspectiva do Reino, significa o uso correto das riquezas e o repúdio da exploração e da injustiça.<sup>222</sup>

As afirmações de ignorância acerca da responsabilidade pelos pobres são rejeitadas. Na verdade, o apelo que o homem rico faz para que alguém seja enviado para avisar os seus irmãos implica que ele mesmo tenha sido uma pessoa "carente" de conhecimentos suficientes. Por im-



plicação, ele acaba culpando a Deus pela sua miséria final.<sup>223</sup> Os versículos 27-31 servem de afronta à reclamação. Moisés e os profetas são completamente claros acerca das questões de justiça e assistência aos pobres. As atitudes necessárias na vinda do Reino são as ações que Deus sempre esperou por parte dos homens. Também fica óbvia aqui a rejeição de qualquer pedido de sinal, o que se coaduna com a recusa de Jesus em apresentar sinais em outras partes das Sagradas Escrituras.<sup>224</sup>

A parábola termina em aberto. Será que os cinco irmãos se arrependirão? O leitor deve responder a esta pergunta para si mesmo antes que seja tarde demais.

### *Adaptação da Parábola*

As pessoas sempre ficam se perguntando por que Albert Schweitzer, em função da sua Teologia, abandonou a sua posição de Mestre Acadêmico, abandonou o órgão que costumava tocar e partiu para a África como um médico-missionário. Ele respondeu a esta pergunta diretamente ao apontar para esta parábola. Na sua mente, a parábola parecia ter sido contada diretamente aos europeus: "Nós somos 'Antros'... lá longe, nas colônias, entretanto, Lázaro, o miserável, está sentado".<sup>225</sup> A situação nos nossos dias não é muito diferente, mas agora não se limita mais à África. Para a maior parte do mundo ocidental, *continuamos* sendo verdadeiros "antros" que vivem na luxúria.

Desde os tempos remotos de Ambrósio, somos alertados contra a santificação de toda a pobreza e a demonização de toda a riqueza,<sup>226</sup> o que é bastante justo. A pobreza não é um dom de Deus, mas um problema — frequentemente causado pelo pecado de várias pessoas — que precisa ser sanado.<sup>227</sup> A riqueza pode, verdadeiramente, ser uma bênção de Deus e o resultado de trabalho árduo, mas "os bens também podem ser um véu que encobre muitos males". Esta parábola confronta um tipo muito específico de riqueza, a riqueza *que não enxerga* a pobreza e o sofrimento. Ela ataca a ideia de que os nossos bens são para o nosso desfrute pessoal e que podemos possuí-los sem prestar contas deles diante de Deus e das demais pessoas. Esta não é, como alguns temem, uma história que serve de ópio para o povo pobre que os manterá satisfeitos com algumas migalhas. Esta parábola não fala da forma como os ricos devem assistir os pobres, mas insiste que os pobres são



irmãos e irmãs dos ricos e que *a injustiça da justaposição da riqueza com a pobreza não pode ser tolerada*.

As nossas sociedades estão, crescentemente, divididas entre os que têm muito e os que têm muito pouco, especialmente à medida que as bolsas de valores chegaram a um nível descomunal de ganhos e com os avanços da tecnologia. Em muitos países esta disparidade é obscena. Em áreas urbanas (como Chicago) a "Costa do Ouro" normalmente ofusca os bairros dominados pela pobreza. Lázaro continua a nossa porta. Parábolas como esta insistem que os cristãos não devem agir como o homem rico que somente se preocupou com os seus familiares e não teve olhos para os pobres, salvo quando era tarde demais. Que não ousemos em ter um evangelho com ênfase evangelística e desprovido de uma preocupação com os pobres. Qualquer evangelho que não seja "Boas Novas" para os pobres não é o evangelho de Jesus (vide Lc 4.18-22).

Tal como ocorre nas parábolas do Bom Samaritano, dos Dois Devedores e das Ovelhas e dos Bodes, mesmo que isso não ocorra de forma explícita, a questão aqui é a disposição e a capacidade de enxergarmos a pessoa em necessidade e respondermos às suas necessidades. A riqueza e o egoísmo do homem rico não deixaram com que ele enxergasse Lázaro que jazia à sua porta. Se Jesus perguntou a Simão: "Vês tu esta mulher?" (Lc 7.44), Ele também poderia ter perguntado ao homem rico: "Vês tu a Lázaro?" Esta capacidade de enxergar é a marca do discipulado cristão.

Outras lições óbvias também estão claras nesta parábola. Ela nos faz lembrar que não precisamos de sinais especiais para conhecer a vontade de Deus, e que, tampouco, as pessoas que não querem obedecer a Deus ficariam convencidas com sinais que viessem "do outro mundo". Ela reforça que as Escrituras hebraicas — não meramente a Lei, mas a Lei e os profetas, lidos em conjunto — já expressam de forma clara a vontade de Deus.

Várias perguntas existem acerca de como as igrejas e os indivíduos poderiam fazer para ajudar as pessoas carentes — sem mencionar o enfrentamento da pobreza mais sistêmica ou da situação dos países pobres. É bom que analisemos as formas pelas quais podemos agir e de quais problemas devemos evitar. Deus, no entanto, proíbe-nos de não enxergarmos, de não nos importarmos e de não agirmos no sentido de aliviar o sofrimento dos pobres. Abra os seus olhos e veja o Lázaro que está de mãos estendidas à sua porta.



## *Leituras Complementares*

Richard Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Paralels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos] in *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* [O Destino dos Mortos: Estudos dos Apocalipses Judaicos e Cristãos}, (NovTSup 93: Leiden: Brill, 1998), pp. 97-118.

Johannes Hintzen, *Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel Lk 16,19-31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes* (BBB 81; Frankfurt: Hain, 1991).

Ronald F. Hock, "Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31" [Lázaro e Micilo: As Origens Greco-romanas de Lucas 16.19-31], *JBL* 106 (1987): pp. 447-463-

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (2ª edição; tradução de S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 182-187.

Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudos das Parábolas de Jesus], (Macon: Smyth & Helwys, 1999), pp. 163-195.

Outi Lehtipuu, "Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16.19-31" [Caracterização e Persuasão: O Homem Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31], in *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* [A Caracterização nos Evangelhos: Reconsideração à Crítica da Narrativa], ed. David Rhoads e Kari Syreeni (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), pp. 73-105.

Richard L. Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age* [O Intérprete Bíblico: Uma Bíblia Agrícola em uma Era Industrial], (Filadélfia: Fortress, 1978), pp. 69-85.

F. Schnider e W. Stenger, "Die Offene Tür und die unüberschreitbare Kluft," *NTS* 25 (1979): pp. 273-283.



# Parábolas acerca de Deus e da Oração

Três parábolas tratam do tema da oração, todas no Evangelho de Lucas: a do Amigo Incomodado à Meia-Noite, a do Juiz Iníquo e a do Fariseu e do Publicano. Como veremos, elas abordam mais as atitudes que devemos ter ao orar do que a forma como devemos orar.

## O AMIGO IMPORTUNO (Lc 11.5-8)

### *Classificação da Parábola*

Essa é uma parábola do tipo "quanto mais". Os versículos 5-7 formam uma longa pergunta e o versículo 8 nos proporciona uma afirmação. Ela não apresenta uma *nimshal*, portanto, o ouvinte precisa deduzir uma interpretação do tipo "da mesma forma..." ou "muito mais..." e explicar a relevância da parábola. Fico com a última opção.

### *Questões que Exigem Atenção<sup>1</sup>*

1. Onde termina a pergunta "Qual de vós," que começa no versículo 5, e qual a resposta correta a ela?
2. Qual o significado da palavra grega *anaideia*, que não ocorre em nenhum outro lugar do Novo Testamento e somente uma



vez na LXX (Sir 25.22)?<sup>2</sup> A palavra significa "importunação/desfaçatez/" mas a sua conotação é negativa ou positiva? Caso seja negativa, significa que não compreendemos o que é vergonhoso ou que não hesitamos em cometer atos vergonhosos. A pessoa que importuna não possui um senso correto de vergonha para determinar a sua conduta. Caso seja positiva, significa que temos um senso correto de vergonha e que procuramos agir de maneira a não nos causar vergonha.

3. No versículo 8, como deveríamos compreender as ocorrências dos pronomes em terceira pessoa "lhos/seu/sua/lhe" (*autou*)? Será que "sua importunação" se refere à pessoa que bate no meio da noite, ou ao homem que está dentro da casa que se levanta para dar comida? Caso a expressão se refira à pessoa que bate, a "importunação" poderia ser negativa (ela não teria um senso de importunação por bater na casa de outra pessoa numa hora tão imprópria) ou positiva (ela pede comida para evitar que a importunação venha sobre ela e sobre a sua comunidade por medo de serem considerados não-hospitaleiros). Caso a expressão se refira ao homem que dormia a "importunação," quase que certamente, seria positiva, referindo-se ao desejo que o homem tinha de evitar a importunação de ser considerado não hospitaleiro.
4. A palavra *anaideia* tem alguma conotação de persistência?
5. O que este texto nos ensina sobre Deus e acerca da oração?

## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canónicos*

- <sup>m</sup> Novo Testamento: Mateus 6.26-34, especialmente os versículos 27-30 com o seu formato "Qual de vós" (*tis ex hymon*)\ Mateus 7.7-11; Lucas 11.9-13; Lucas 18.1-8.

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Sir 25.22: "Existe ira, descaramento {falta de vergonha, *anaideia*} e grande desgraça quando uma mulher sustenta o seu marido".<sup>3</sup>



- Flávio Josefo, *y*, W. 1.84: "Porquanto tempo, desavergonhadíssimo corpo (*soma anaidestaton*), reterás esta alma..." A mesma expressão ocorre de forma bastante próxima em *Ant.* 13.317.
- *J. W* 6.199: Flávio Josefo descreve pessoas durante a escassez de alimento (provocada pelo cerco romano a Jerusalém) que comiam couro e capim seco, e diz: "Mas por que falar do recurso impróprio a artigos inanimados de alimentação induzidos pela fome, sendo que estou aqui prestes a descrever um ato inusitado na história, tanto na dos gregos quanto na dos bárbaros...?"<sup>4</sup> Ele, então, prossegue na descrição de uma mulher que assou e comeu o seu filho lactente.

### *Escritos Greco-Romanos*

- Aristóteles, *Tópica* 150b: A "desfaçatez" (*anaideia*) é definida como "composta de coragem e de falsa opinião".
- Platão, *Leis* 647a: "Será que o legislador, e todos os homens possuidores de algum valor, não têm este tipo de medo na mais alta conta e não dão a ele o nome de 'moderação' (*aidos*) e à confiança que se opõe a ele não recebe o nome de 'não-moderação' (*anaideia*) e declaram-no como sendo para todos, tanto no nível público quanto no privado, um mal muito grande?"
- Demóstenes, *Oração* 21 (Contra Meídias) 62: "Ninguém já esteve tão perdido na vergonha (*anaideia*) a ponto de aventurar-se numa conduta semelhante a esta".
- Demóstenes, *Oração* 24 (Contra Timócrates) 65: "Parece-me que, enquanto continuar o desaforo (*anaideia*), um homem assim está pronto a fazer qualquer coisa".
- Menander Comius, *Fragmenta* 1090.1-2: "...quem não conhece nem o rubor, nem o medo, já tem o princípio de toda desfaçatez".<sup>5</sup>
- Plutarco, *Moralia* fragmentos 31.2: "Eis a extremidade do mal. Pois quando a desfaçatez (*anaideia*) e o ciúme dominam os homens, a vergonha (*aidos*) e a indignação deixam juntas a nossa raça, pois a desfaçatez e o ciúme são a... ao passo que a desfaçatez (*anaideia*) não é uma falsificação, mas o seu extremo oposto, servindo de máscara para a franqueza do discurso".



- Plutarco, Isis e Osiris 363 F-364 A: "Deus odeia a *anadeia*".<sup>6</sup>
- Dio Cassius, *História de Roma* 45.16.1 descreve os romanos de um período específico como pessoas que odiavam as pessoas que agiam com insolência (*anaideia*) até mesmo nas pequenas questões.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- Hermas, *Vis.* 3.3.2: "Mesmo assim não cessareis de pedir por mais revelações, pois vós sois desavergonhados (*anai-des*)".
- Hermas, *Vis.* 3.7.5: "Eu continuava impassível (*anaideusame-nos*) e lha perguntei se realmente todas estas pedras que foram jogadas fora..."
- Hermas, *Mand.* 11.12: "...aquele homem que parece ter um espírito exalta a si mesmo e deseja galgar o primeiro lugar, e ele fica, instantaneamente, impudente, desavergonhado (*anai-des*) e falante e vive em grande luxo e em várias outras fraudes..."
- Basílio, *Da Renúncia ao Mundo* 31.648.21: "A humildade é a imitação de Cristo, mas a altivez, a audácia e a desfaçatez (*anai-deia*) são a imitação do Diabo".

### *Escritos Judaicos Posteriores*<sup>7</sup>

- *b, Berakot* 31b: "Ao que compararemos esta questão? A um rei que fez uma festa para os seus servos, e um homem pobre veio e se pôs à sua porta, dizendo-lhe: "Dai-me uma mordida," não tendo sido notado por ninguém, dessa forma ele forçou passagem até a presença do rei e lhe disse: "Alteza, de tudo quanto serviste nesta festa, é tão difícil aos teus olhos que eu ganhe uma mordida de algo? "Esta parábola é contada ao se descrever a oração de Ana por um filho em Iº Samuel 2".
- *Midr: Pss.* 28.6: "R. Simon contou uma parábola onde um rei tinha somente uma pérola. Quando o seu filho veio e lhe disse: 'Dá-me/ o rei respondeu: 'Ela não é tua'. Mas, quando o filho esgotou a sua paciência com as suas súplicas, o rei lha deu ao seu filho. Dessa forma, ao cantar para o Santíssimo... Israel... suplicava-lhe pela Torá. Por isso, Deus disse a Israel: 'Ela não é de vós,



pois pertence aos do alto\ Mas quando perdeu a paciência diante de tanta súplica, Ele lhe entregou a Lei, como se diz: 'O Senhor deu força para o seu povo'".

### ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

A seção central de Lucas, a "narrativa da viagem," é preponderantemente estruturada em forma de um quiasmo literário e esta parábola intencionalmente corresponde à parábola da Viúva Persistente e do Juiz Iníquo (Lc 18.1-8). Observe o paralelismo entre "Não me importunes" em 11.7 *{me moi kopous parechè}* e "todavia, como esta viúva me molesta" em 18.5 *{dia ge toparechein moi kopon}*.<sup>8</sup>

A parábola do Amigo Incomodado à Meia-Noite não consta nos outros Evangelhos, mas o restante do material em Lucas 11.1-3 está registrado em Mateus em dois lugares diferentes. Mateus apresenta a Oração do Senhor em 6.9-15 e paralelos da maior parte de Lucas 11.9-13 em 7.7-11. Mateus 7.9 inclui um provérbio que Lucas não tem: "E qual dentre vós é o homem que, pedindo-lhe pão o seu filho, lhe dará uma pedra?" Lucas provavelmente omitiu este provérbio por já ter inserido a parábola que fala de um amigo que está à busca de pão. Lucas apresenta um provérbio adicional em 11.12 não encontrado em Mateus: "Ou também, se lhe pedir um ovo, lhe dará um escorpião?"

Lucas apresenta uma ênfase redacional na oração e organizou o material contido em 11.1-3 em torno deste tema. Em outras partes do seu texto ele enfatiza a vida de oração de Jesus ao inserir sete referências não presentes em Mateus e Marcos: no seu batismo, 3.21; depois da purificação do leproso e antes do conflito com as autoridades, 5.16; antes da escolha dos doze, 6.12; antes da confissão de Pedro e do anúncio da paixão, 9-18; na transfiguração, 9.28; na Oração do Senhor, 11.1; e na cruz, no versículo 23.34 (omitida em vários manuscritos), 46 (vide também 22.41, que apresenta paralelismos e 44, que também é omitida em vários manuscritos). As parábolas em 18.1-14 também tratam da oração.

A oração do Senhor e a parábola estão ligadas pela existência de um pedido de pão em cada uma delas.

As dificuldades desta parábola podem ser parcialmente devidas ao impacto do aramaico e do hebraico.<sup>9</sup>



## *Informações Culturais*

Uma suposição básica é o forte senso de responsabilidade pela hospitalidade no Mundo Antigo, que faz parte do rígido sistema de "honra e vergonha" observado no Mundo Antigo. As hospedarias não existiam em grande número e, apesar de utilizadas, elas, normalmente, eram locais de corrupção, logo, os viajantes dependiam da hospitalidade das pessoas. O anfitrião tinha a responsabilidade de cuidar do hóspede e o homem que estava dormindo tinha obrigação de ajudar aquela pessoa inoportuna. A parábola parece pressupor que a casa era pequena (mas não necessariamente de um só cômodo).

O preparo do pão normalmente era feito em um forno que ficava no quintal das casas e poderia envolver a família toda (cf. Jr 7.18), logo, um vizinho poderia saber quem havia assado recentemente um pão. Havia padeiros profissionais nas cidades,<sup>10</sup> mas essas questões não contribuem para a compreensão da parábola. Vários detalhes são debatidos: o tamanho dos pães, quantos eram necessários para uma refeição, a frequência com que os pães eram assados<sup>11</sup> e a normalidade ou não de viajantes baterem tarde da noite na casa da pessoa (sugere-se que as pessoas poderiam viajar à noite para evitar o calor do dia). O entendimento da parábola não depende deste tipo de questão, tampouco elas podem ser respondidas de maneira satisfatória.

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

1. A Igreja entendeu que esta parábola falava da oração e a alegorizava de tal forma que o pão representava uma forma de benefício espiritual, o amigo representava Cristo e a pessoa que batia à casa representava o crente. Várias explicações mais detalhadas também podem ser vistas.<sup>12</sup>

2. Várias abordagens bastante diferentes enfatizam que este é um caso de parábola do tipo "quanto mais", ou seja, que a sua lógica parte do menor para o maior, ou, como diz a expressão rabínica, *qal wahomer*, "leve e pesado". Se uma conclusão é aplicável a um caso simples, ela também se aplica a um caso mais importante. Se os seres humanos são



capazes de responder a um pedido destes, quanto mais Deus no-lo responderia?

2a. Desde o princípio, e com muita frequência, esta parábola tem sido compreendida como um chamado à persistência na oração.<sup>13</sup> Se um ser humano é capaz de responder a pedidos feitos de forma insistente, quanto mais Deus não no-los responderia?

2b. Um número significativo considera que a parábola trata da fuga da vergonha por uma das partes. Se um ser humano reage de forma a fugir da vergonha, quanto mais Deus o faria?<sup>14</sup>

2c. Outros consideram que a ênfase está na desfaçatez da pessoa que pedia. Se um ser humano atende ao pedido, mesmo que a pessoa que o importune não tenha qualquer senso de vergonha, quanto mais Deus responderia aos nossos pedidos legítimos?<sup>15</sup>

3. Herman C. Wetjen considera que a palavra *anaideia* é utilizada de forma positiva pela primeira vez neste caso e que a parábola subverte a visão que temos do mundo.<sup>16</sup>

4. Sugeriu-se que esta parábola ensine que os seres humanos devam ajudar o próximo.<sup>17</sup>

5. Algumas pessoas se concentram nos códigos de honra e nas práticas de hospitalidade do Mundo Antigo e insistem que a parábola se concentra no tema da amizade como sendo um dos valores do Reino.<sup>18</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. Onde termina a pergunta "*Qual de vós,*" que começa no versículo 11.5, e qual a resposta correta a ela? As traduções normalmente fazem da pergunta uma afirmação tal como "suponhamos que um de vós...", o que pode corromper a nossa interpretação. Esta é uma parábola interrogativa; ela consiste de uma longa pergunta e da resposta que Jesus dá à sua própria pergunta. A pergunta vai do versículo 5 ao versículo 7: "Qual de vós terá um amigo e, se for procurá-lo à meia-noite, lhe disser: Amigo, empresta-me três pães, pois que um amigo meu chegou a minha casa, vindo de caminho, e não tenho o que apresentar-lhe; se ele, respondendo de dentro, disser: Não me importunes; já está a porta fechada, e os meus filhos estão comigo na cama; não posso levantar-me para tos dar."<sup>19</sup> A mensagem central é que ninguém diria este tipo de coisa, nem se recusaria a atender o amigo e a lhe entregar o que ele precisasse. Uma recusa



desse tipo seria inconcebível. A pergunta: "Qual de vós *{Tis ex hymon}*?\*" aparece onze vezes nos Evangelhos.<sup>20</sup> Em todos os casos ela pergunta se uma pessoa faria alguma ação hipotética e, em todos os casos, a resposta implícita é: "Não, ninguém faria isso!" Por exemplo, em Lucas 14.28 as palavras "Pois qual de vós, querendo edificar uma torre, não se assenta primeiro a fazer as contas dos gastos, para ver se tem com que a acabar?" Esse tipo de formulação de perguntas força os ouvintes a conclusões óbvias no nível da vida quotidiana que devem, depois, ser transferidas para o nível do ensino de Jesus.

Os comentaristas *regularmente* consideram que o amigo que dormia inicialmente teria recusado o pedido, mas depois, cedeu à pressão ou que a pessoa que vem solicitar ajuda bate ou pede de maneira insistente.<sup>21</sup> A parábola não apresenta nenhuma recusa por parte da pessoa que atende, não menciona que a pessoa que chega bate à porta, tampouco menciona que o pedido tenha sido feito de forma insistente. A parábola é meramente uma pergunta objetiva que descreve as circunstâncias de um pedido que ninguém se negaria a atender. A ideia de batidas ou pedidos sucessivos vem dos versículos 9,10, mas ela não faz parte da parábola e é importante que não a projetemos sobre a parábola.

2. *Qual o significado da palavra grega "anaideia"?* Se a "importunação/desfaçatez" for uma característica negativa, significa que não compreendemos o que é vergonhoso ou que não hesitamos em cometer atos vergonhosos. A pessoa que importuna não possui um senso correto de vergonha para determinar a sua conduta. Caso seja positiva, significa que temos um senso correto de vergonha e que procuramos agir de maneira que não nos cause vergonha. Esta pergunta tem causado muitas incertezas na interpretação da parábola. As traduções normalmente pioram o problema ao transcrever *anaideia* como "importunação" (ARC e NVI). "Importunação" não é uma palavra muito útil, mas transmite a ideia do pedido insistente. A NLT (Nova Tradução Viva, conhecida em português como "Bíblia Viva") em língua inglesa, de forma audaciosa e sem qualquer base, acrescenta as palavras "se você continuar batendo por tempo suficiente" e traduz *anaideia* como "persistência inoportuna." Das traduções mais importantes em língua inglesa, somente a "New English Bible" (Nova Bíblia Inglesa) nos apresenta uma tradução clara e viável ao reter o significado de "falta de vergonha" para a palavra "importunação" em português.<sup>22</sup>



Servindo-se do final do século IV d.C. como um espectro razoável de pesquisa, a base de dados do *Thesaurus Linguae Graecae* inclui, pelo menos, 258 ocorrências de *anaideia*,<sup>23</sup> todas se mostrando com sentido negativo, salvo onde os escritores cristãos atribuíram-na um uso positivo ligado a Lucas 11.8. Esta palavra se refere às pessoas que não têm um senso apropriado de vergonha e que estão dispostas a fazer uso de uma conduta imprópria, tal como vemos no material de fonte primária listado acima e em outros vários exemplos. Não existem usos positivos desta palavra — referindo-se a uma boa compreensão daquilo que é vergonhoso e um desejo de evitar tais procedimentos — salvo onde os cristãos fizeram uma adaptação da palavra depois do início do século II, guardando uma dependência de Lucas 11.8.

A maior parte dos estudiosos do Novo Testamento sabe que esta palavra é negativa, entretanto, alguns, por não conseguirem extrair da parábola ensinamentos suficientemente significativos sobre oração a partir de um significado negativo, argumentam que *anaideia* é um termo positivo, aplicado ao homem que estava *dentro* da casa que se levanta *para não ser envergonhado*.<sup>24</sup> Quando a isso se junta a ênfase nas atitudes predominantes no Oriente Médio com respeito à hospitalidade,<sup>25</sup> esta posição passa a ser ilusoriamente atraente, a ponto de eu mesmo considerá-la, inicialmente, correta, ela, porém, mostra-se indefensável à luz do uso predominantemente negativo da palavra *anaideia*, que ocorre em associação com uma variedade de outros termos para descrever comportamentos ofensivos ou ultrajantes como a impudência, a insolência, a desordem, os maus modos e a negligência. Em vez de representar a fuga das situações vergonhosas, a palavra expressa uma ignorância ou um desrespeito àquilo que é vergonhoso e a ausência de qualquer senso de comportamento apropriado.<sup>26</sup> Especialmente diante de afirmações como "Deus odeia a *anaideia*," é muito difícil tomarmos esta palavra de forma positiva.

A questão óbvia é se Lucas 11.8 representa a primeira ocorrência de um uso positivo para esta palavra ou meramente um uso negativo que se transformou em catalisador para um uso positivo posterior por parte dos cristãos. Somente a segunda opção é viável. Não existe uma ponte pela qual um ouvinte ou leitor possa entender uma fuga da vergonha ou uma falta de vergonha benéfica como um uso posterior feito pelos cristãos. Em Lucas 11.8 *anaideia* se refere à insensibilidade e à grosseria do



homem que chega para fazer o seu pedido no meio da noite, como pode ser compreendido a partir da tradução *New English Bible* (Nova Bíblia Inglesa).<sup>27</sup> É dessa forma que o homem importunado avaliou a conduta daquele que bateu na sua casa.<sup>28</sup>

Além disso, os eruditos do Novo Testamento têm feito um enorme esforço para fazer com que *anaideia* se transforme num termo positivo. J. Jeremias seguiu a linha de A. Fridrichsen, que defendia que a desfaçatez era uma qualidade que o homem que dormia desejava evitar,<sup>29</sup> mas sem apresentar o fundamento para a sua opinião, transformou a qualidade negativa a ser evitada em uma qualidade positiva a ser cultivada. Na verdade, ele transformou a desfaçatez em honra.<sup>30</sup> J. Derrett sugeriu que a palavra deva ter se transformado em um substantivo neutro na época de Lucas, porém toda esta análise está viciada pelo fato dele tratar somente palavras correlatas ou cognatas. Por exemplo, ele considera que Sir 4.21 é demonstrativo: "Existe uma vergonha que leva ao pecado e outra que representa glória e favor". Só que a palavra que, neste caso, é duas vezes traduzida como "vergonha" é *aischyne*, e não *anaideia*?<sup>1</sup> K. Bailey, apesar de saber que todas as ocorrências anteriores são negativas, continuou interpretando *anaideia* como uma referência à fuga da vergonha por parte do homem que dormia. Ele apresentou a possibilidade de a palavra *anaideia* ter sido, originalmente, *anaitios* ("inculpabilidade") ou que *aidos* (utilizada para se referir à vergonha como uma qualidade negativa) mais uma *alfa* de negação transformava a palavra em "fuga da vergonha", com base na ideia de que duas negações formam uma afirmação.<sup>32</sup> Entretanto, não se trata de um caso de álgebra, e nenhuma destas sugestões é viável. B. Scott, com alguma dificuldade, reteve o sentido negativo de "desfaçatez", mas afirmou que a palavra se referia à vergonha do homem que dormia, o qual não age com honradez (por amizade), mas com desfaçatez a fim de evitar a desonra que lhe sobreviria caso não atendesse o viajante noturno. Ele fez com desfaçatez o que deveria ter feito por honra.<sup>33</sup> Essa hipótese exige muito por parte do leitor, além de não fazer justiça ao propósito da palavra "desfaçatez", a saber, que o termo se refere a uma pessoa que não conhece ou não se importa com a vergonha.<sup>34</sup>

Herman Waetjen reconhece o meu trabalho anterior que demonstra que a palavra *anaideia* tem uma conotação completamente negativa, mas continua argumentando que o uso que Jesus faz dessa palavra na parábola é o primeiro caso de uso positivo. Ele reclama que eu



deveria ter ampliado o meu campo de pesquisa para além da parábola, até o versículo 13 para alcançar o contraste do tipo "quanto mais," o que é um argumento verdadeiro, entretanto, independente da abordagem que tenhamos para com a parábola, será preciso extrapolarmos o intervalo compreendido entre os versículos 5-8 para chegarmos a uma solução. A postergação da menção explícita ao argumento "quanto mais" até o versículo 13 parece ser uma estratégia retórica de Lucas para provocar a reflexão e levar a história a um clímax.<sup>35</sup> Também deveríamos notar que o paralelismo em forma de quiasmo desta parábola, formado pela parábola do Juiz Iníquo em 18.1-8, também funciona como um argumento do tipo "quanto mais". Aquilo que Waetjen considera como aspectos *exteriores* à parábola, ou seja, o fato do homem que importuna bater insistentemente na porta, que o homem da casa, inicialmente, recusa-se a se levantar e entregar o pão, que a *anaideia* do homem que bate é "uma forma de resposta emocional à recusa ultrajante de ajuda por parte do vizinho," e que o homem da casa somente decide ajudar depois desta explosão emotiva.<sup>36</sup> A parábola não fala nada sobre as batidas; elas constam dos versículos 9,10, que não fazem parte da parábola, e a passagem correspondente em Mateus 7.7,8 não está ligada à oração do Senhor. A parábola não fala nada acerca de uma suposta recusa do homem da casa em atender o viajante. Os versículos 5-7 apresentam uma longa pergunta da qual se espera a resposta "ninguém,"<sup>37</sup> e, se assim for, não existe recusa.<sup>38</sup>

Waetjen pressupõe que todas as parábolas precisem subverter a nossa visão de mundo e que esta não foge ao caso, mas nem todas as parábolas operam desta maneira. Algumas são simples e objetivas (por exemplo, Mc 13.28,29). A sua conclusão é que Deus, como o objeto metafórico representado pelo homem que dormia, não responde com base na reciprocidade da amizade, mas sim, é um ser livre e responde livremente a todas as nossas petições. Waetjen também argumenta a favor de uma desfaçatez benéfica, uma impudência ou conduta desonrosa que seja divinamente legitimada na busca daquilo que é justo. Não tenho dúvida de que Deus é livre e que não nos responde com base na reciprocidade, mas se esta for a mensagem desta parábola, como se supõe que chegaríamos a esta conclusão? Além da necessidade de uma imposição externa à parábola, esta conclusão também pressupõe uma imposição ao contexto de Lucas, o que não se encaixaria bem ao contexto de Jesus. A parábola



não se concentra na amizade; o significado sugerido não encontra correspondência fora das parábolas e é difícil imaginar Jesus querendo transmitir este sentido com a história.

"Importunação/desfaçatez" não pode ter um sentido positivo nesta passagem, pois se trata de um termo negativo que descreve a grosseria do homem que chega para interpelar uma família numa hora inoportuna.

3. *No versículo 8, como deveríamos compreender as ocorrências dos pronomes em terceira pessoa "lhos/seu/sua!lhe" (auto/autou)?* Obviamente as decisões aqui sofrem impacto pelo posicionamento que assumimos acerca do significado de *anaideia*. As pessoas que compreenderam *anaideia* como uma fuga da vergonha poderiam entender "sua" como se referindo tanto ao homem que bate quanto ao que dorme. Ambos procurariam defender a sua honra e demonstrar hospitalidade. Mas se, como procurei demonstrar, esta palavra tiver uma conotação completamente negativa, então a "sua (*autou*) importunação" no versículo 8 se referirá ao homem que vem bater no meio da noite.

Sob qualquer perspectiva as referências às pessoas da parábola são confusas. A palavra "amigo" ocorre quatro vezes: no versículo 5a e 5b, ambas como uma referência ao homem que dorme, no versículo 6 como uma referência ao viajante e no versículo 8 como uma referência ao homem que dorme. Os pronomes "lo" ou "lhe" se referem ao homem que dorme no versículo 5 e ao viajante no versículo 6. No versículo 8 o "lhos," o "sua" e o "lhe" se referem ao homem que bate. Seguramente a ocorrência de "lhos" se refere ao homem que bate na expressão "dar-lhos". O pronome possessivo "seu" certamente se refere também a ele, pois "amigo" se refere ao homem que dorme.<sup>39</sup> Mas mesmo que este não fosse o caso, *anaideia* é um termo tão negativo que o pronome possessivo "sua" continuaria tendo que ser uma referência ao homem que bate em hora inoportuna. O versículo 8, portanto, deve ser compreendido desta forma:

"Digo-vos que, ainda que [o homem que dorme} se não levante a dar-lhos [ao homem que bate} por ser seu amigo [do homem que bate}, levantar-se-á, todavia, por causa da sua importunação [do homem que bate} e lhe dará [ao homem que pede} tudo o que houver mister".

4- *A palavra anaideia tem alguma conotação de persistência?* Não é surpresa nenhuma o fato desta parábola ser, normalmente, compreendida como um estímulo à persistência na oração, já que este tema se segue em 11.9,10. Lucas está, de fato, interessado em promover a fidelidade



na oração, porém a tradução de *anaideia* como "persistência" ou "importunação" na maioria das traduções acima mencionadas é espantosa. Os comentaristas, de forma surpreendente, continuam afirmando que *anaideia* significa persistência, quando praticamente não existe evidência, se é que existe alguma, a favor desta posição. A conexão da parábola com a ênfase nas batidas à porta e nas petições em 1.9,10 e os paralelismos com 18,1-8 têm contribuído para esta interpretação, mas a palavra *anaideia* e esta parábola, seguramente, não contribuem. *O viajante da parábola não bate à porta, nem repete o seu pedido.*<sup>40</sup>

Duas sugestões procuram fundamentar a conotação da persistência para a palavra *anaideia*. K. Bailey defendeu que a utilização feita pela LXX da expressão cognata *apostrophēn anaide* ("desvio vergonhoso") para traduzir *mesubâh nissahat* ("apostasia duradoura") em Jeremias 8.5 é um forte indicativo de que *anaides* significa "contínuo". Isso talvez seja relevante, mas não sabemos se o tradutor da LXX estava tentando expressar a ideia da persistência ou reforçar a falta de vergonha da apostasia.<sup>41</sup>

David Catchpole considerava que algumas das referências de Flávio Joséfo expressavam persistência,<sup>42</sup> mas uma análise dos textos citados revela que isso não é correto. Sem dúvida, a importunação normalmente pode se expressar na forma de teimosia ou de uma conduta persistente, mas isso não significa que *anaideia* carregue a conotação de persistência. Em *J. W.* 1.84 *iAnt.* 13317, encontramos: "Porquanto tempo, desavergonhadíssimo corpo (*soma anaide staton*), reterás esta alma..." O fato do superlativo de "desavergonhado" ocorrer na mesma frase que "por quanto tempo" não prova que "a falta de vergonha" carregue a conotação de persistência. Esta afirmação é, meramente, a reclamação movida pela culpa de uma pessoa que deseja a sua própria morte. Em *J. W.* 6.199 Flávio Josefo descreve pessoas que, durante o cerco a Jerusalém, comeram couro e capim seco e, depois, o historiador judeu afirma: "Mas por que falar do recurso impróprio a artigos inanimados de alimentação induzidos pela fome..." para depois descrever a tragédia final na qual uma mulher devora o seu próprio filho. A escassez de alimentos, por natureza, são persistentes, mas o uso de *anaideia* aqui se refere à impudência e ao desespero a que o povo foi levado pela escassez, e não pela persistência da escassez. A ocorrência de *anaideia* em *Ant.* 17.119 ("Tens vós, verdadeiramente, tanta confiança na vossa importunação a ponto de pedirdes para serdes torturados...") também



não prova que a palavra signifique "persistência". Em vez disso, a palavra nos transmite a ideia de "negligência descarada".

Existem dois outros textos a partir dos quais poderíamos argumentar, de forma mais plausível, que a persistência é inerente a esta palavra. Em Hermas, Vis. 3.3.2 a "senhora" que revela tudo a Hermas pede a ele que lha importune acerca da revelação porque as revelações já estariam cumpridas. Ela, então, diz a ele: "Mesmo assim não cessareis de pedir por mais revelações, pois vós sois desavergonhados *{anaides}*". *Anaides* aqui não significa persistente; ela continua significando "desavergonhado," mas a falta de vergonha está no pedido contínuo de Hermas.

Este texto não pode ser utilizado para encontrarmos o significado de Lucas 11.8 por ter sido influenciado pelo texto de Lucas. Observe que o pedido para que o incômodo seja interrompido *{kai meketi moi kopous pareche}* é derivado de Lucas 11.7.

O único texto realmente relevante a sugerir que *anaideia* tem uma conotação de persistência é um no qual Plutarco descreve o erro da complacência e fala que a "repulsa e o ressentimento são a importunação *{anaideia}* descarada que subverte e domina a nossa razão".<sup>43</sup> Se "importunação descarada" ou "falta de vergonha" seria motivo de um justo debate, entretanto, o contexto seguinte mostra que a persistência está presente no contexto. A frase seguinte se refere "àqueles que arrancam concessões de nós por intermédio da sua importunação," mas a expressão grega que é traduzida por "importunação" aqui é *tous dysopountas*. Algumas linhas adiante, Plutarco acrescenta: "Por sermos demasiadamente fracos para recusarmos, prometemos aos pleiteantes insistentes *{tois liparousin}* muitas coisas que estão fora do nosso alcance..." Mas será que a persistência, neste caso, é inerente à *anaideia*, ou ela derivaria das outras palavras utilizadas no contexto? A segunda possibilidade parece mais provável: a importunação/desfaçatez aqui somente assume um caráter mais específico. Mesmo que *anaideia* implicasse aqui a persistência, teríamos pouco mais do que uma tênue evidência para fundamentar o argumento de que ela significa persistência e deva ser traduzida dessa forma em Lucas 11.8.<sup>44</sup> A oração contínua e fiel é muito importante, mas a persistência, especialmente a persistência na forma de orações repetidas, não deve ser projetada dentro desta parábola.<sup>45</sup>



ⲓ. *O que este texto nos ensina sobre Deus e sobre a oração?* Os problemas com essa parábola surgem porque os intérpretes têm desejado uma aplicação mais direta do seu conteúdo à Teologia da oração do que a parábola em si pode oferecer. Supúnhamos que ela possa ser uma comparação que trate da oração, mas muitas parábolas, na verdade, não são comparações. Queremos saber de que maneira Deus pode se comparar ao homem que dormia e como as pessoas que oram podem se comparar ao viajante que bate à porta daquele homem à meia-noite. Na verdade, parece que o desejo de afastar percepções errôneas acerca da oração tem levado a muitas tentativas de compreender a parábola como se o homem que foi importunado estivesse tentando fugir da vergonha. Mas a mensagem completa da parábola, entretanto, é que Deus é *diferente* do homem que dorme. Ela é uma parábola que contrasta Deus com o homem que dormia.<sup>46</sup>

A parábola se torna ainda mais complicada pelo fato de não apresentar uma *nimshal*, nenhuma conclusão explicativa que revele o seu objetivo e a sua intenção. Como é consenso para a maioria dos intérpretes, ela se trata de um argumento que parte do "mais fraco" rumo ao "mais forte". Ele representa um argumento do tipo "quanto mais," um procedimento comum na hermenêutica judaica, porém no qual o leitor fica responsável por apresentar o elemento "mais forte" que torna explícito o propósito da parábola.<sup>47</sup> Um segundo argumento do tipo "quanto mais" é explicitado em 11.13 e nos mostra como a parábola deve ser interpretada em 11.5-8. Lucas, aparentemente, considerou mais marcante incluir as afirmações no estilo "quanto mais" depois dos provérbios nos versículos 9-12 evitando, dessa forma, a redundância de colocá-la em dois lugares. A parábola nos diz, na verdade; "Se um ser humano, obviamente, levanta-se da cama no meio da noite para atender ao pedido de um amigo, por mais que este amigo lhe seja grosseiro, quanto mais fará Deus diante do pedido dos seus filhos?" A principal preocupação parece ser o pedido de pão feito na Oração do Senhor (11.3). Se um ser humano tem a capacidade de atender ao pedido que um amigo grosseiro faz por pão, quanto mais Deus providenciará pão em resposta aos pedidos feitos pelo seu povo?<sup>48</sup> A parábola expressa, com referência à oração, precisamente a mensagem de Mateus 6.26-34; Lucas 12.22-34: a libertação da ansiedade. Observe especialmente em Mateus 6.27 com a expressão no formato "Qual de vós...?" (*tis ex hymon*). Se Deus cuida dos pássaros e das flores, não cuidará também de vocês? Se um amigo se levanta e entrega



pão para uma pessoa inoportuna, em função da sua necessidade, o seu Pai do céu os deixaria em falta de alguma coisa?

A parábola não nos convida à grosseria na oração, da mesma forma que não sugere que Deus esteja dormindo. Ela também não ensina que Deus seja um amigo<sup>49</sup> nem que Ele não deixará de nos atender se lhe importunarmos insistentemente com as nossas orações.<sup>50</sup> Ela é diferente de *Midr\* Pss* 28.6, que sugere que Deus fica enfadado com as nossas súplicas repetidas e acaba cedendo. Ela responde a uma pergunta implícita: "Será que Deus responderá às nossas orações?" e sustenta uma argumentação na seguinte linha: "Se entre os seres humanos um pedido é concedido até mesmo quando, ou porque, a pessoa é grosseira, quanto mais o nosso Pai celestial responderá aos nossos pedidos?"<sup>51</sup> Indiretamente a parábola estimula a ousadia na oração. Quando temos a certeza de que o nosso pedido será ouvido de forma receptiva e, particularmente, se consideramos que Deus é como um Pai para os seus filhos, como vemos no versículo 11, é mais fácil orarmos com ousadia. Podemos afirmar, de forma legítima, que Lucas 11.9,10 e a relação estrutural entre a parábola do Amigo Incomodado à Meia-Noite e a do Juiz Iníquo (Lc 18.1-8)<sup>52</sup> estimulam a perseverança na oração, e isso faz com que compreendamos por que a igreja adaptou a parábola nesta direção. Contudo, nada na parábola do Amigo Incomodado à Meia-Noite ensina a respeito da persistência na oração. Em vez disso, ela nos ensina que podemos ter a certeza de que Deus ouve e responde as nossas orações.

### *Adaptação da Parábola*

Não devemos modificar a ênfase desta parábola e falar em persistência. O seu relato não contém nenhuma menção a pedidos e batidas contínuas na casa do homem que dorme, bem como não mostra que ele, num primeiro momento, havia se recusado a atender ao pedido do visitante inoportuno. Seria muito bom lembrarmos a advertência que Cristo nos deixou acerca das vãs repetições nas orações e da ideia de que seremos ouvidos por causa das nossas muitas palavras (Mt 6.7). Se um motivo de oração continua pendente, de modo óbvio, devemos continuar orando por ele, mas os debates sobre a perseverança na oração com frequência dão a entender que se as nossas orações forem suficientemente longas e apaixonadas, Deus mudará a sua mente.



Que tipo de Deus uma Teologia deste tipo está sugerindo e o que diremos quando a nossa fórmula não funcionar? A fé nos sugere algo diferente e, justamente a fé é um pressuposto básico desta parábola, tal como o caráter do nosso Deus também é outro pressuposto. Será que Deus, no seu caráter, responderia as nossas orações? A parábola responde-nos com um rotundo "Sim, é claro!" Muito além do que um ser humano poderia fazer, Deus certamente o fará. A convicção de Jesus é que Deus é um Deus que está ansioso para ouvir as orações do seu povo, que Ele está tendenciosamente ao seu lado e sempre será fiel para nos responder. A parábola afirma a importância da oração e é um convite para que oremos. Será que uma pessoa de fé deveria orar fielmente como parte da sua caminhada com Deus? É óbvio! Certamente, se você é capaz de pedir e esperar a ajuda de um vizinho, quanto mais deveria buscar e esperar o auxílio de Deus?

### ***Leituras Complementares***

Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [Poeta e Camponês: Uma Perspectiva Cultural e Literária às Parábolas de Lucas], (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 125-133.

David Crump, *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer* {Batendo à Porta do Céu: Teologia Neotestamentária da Oração Intercessória}, (Grand Rapids: Baker, 2006), pp. 60-76.

J. Duncan M. Derrett, "The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke" {O Amigo Visitado à Meia-Noite: Ideias Asiáticas no Evangelho de Lucas}, in *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube* {Donum Gentilicum: Estudos Neotestamentários em Honra de David Daube}, ed. E. Bammel, C. K. Barrett e W. D. Davies, (Oxford: Clarendon, 1978), pp. 78-87.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As parábolas de Jesus], (2a. Edição; tradução S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 157-160.

Alan F. Johnson, "Assurance for Man: The Fallacy of Translating *Anaideia* by 'Persistence' in Luke 11:5-8" {A Certeza do



Homem: A Falácia da Tradução de *Anaideia* como 'Persistência' em Lucas 11.5-8], JETS 22 (1979): pp. 123-131.

Klyne Snodgrass, "*Anaideia* and the Friend at Midnight (Luke 11:8)" [*Anaideia* e o Amigo Incomodado à Meia-Noite], *JBL* 116(1997): pp. 505-513.

Herman C. Waetjen, "The Subversion of 'World' by the Parable of the Friend at Midnight" [A Subversão do 'Mundo' pela Parábola do Amigo Incomodado à Meia-Noite], *JBL* 120 (2001): pp. 703-721.

## O Juiz INÍQUO

(Lc 18.1-8)

Considero esta uma das parábolas mais difíceis. Se existir alguma parábola com a introdução malfeita, esta, sem dúvida é o caso. A parábola em si é curta (w. 2-5) e por ser desprovida de uma explicação (w. 6-8) há poucas indicações acerca do seu objetivo.

### *Classificação da Parábola*

As indicações acerca da categoria na qual esta parábola deva ser inserida não são tão claras como em outros casos, mas como esta parábola trata, especificamente, de duas pessoas específicas em um local específico (algo que não ocorre nas similitudes), estamos diante de uma parábola narrativa duplamente indireta que funciona com um *contraste*. Ela tem uma lógica no estilo "quanto mais" e é acompanhada por um chamado ao discernimento (v. 6), três afirmações da defesa graciosa que Deus faz dos seus (uma delas em tom firme, em formato de pergunta, v.7a; uma declaração ou, talvez, uma pergunta no v. 7b; e mais uma declaração no v. 8a), e uma pergunta acerca da existência ou não da fé, quando chegar o tempo em que Deus defenderá os seus (v. 8b).



## Questões que Exigem Atenção

1. Será que os w. 2-8 fazem parte de um todo, ou os w. 6-8 representam um acréscimo posterior à parábola?
2. Será que a introdução no v. 1, que especifica a intenção da parábola o propósito da parábola como sendo a promoção da oração persistente, está de acordo com a parábola em si, e está em desacordo com a ênfase na vingança dos eleitos nos w. 6-8?
3. Até que ponto a interpretação desta parábola é determinada por 11.5-8 ou outras passagens paralelas como *Siraque* 35.12-20?
4. Será que o objetivo do uso do termo *ekdikein* (w. 3,5) e do seu cognato *ekdikêsis* (w. 7,8) é transmitir a ideia de "vingar" ou de "defender/promover a justiça"?
5. Como devem ser compreendidos os motivos que o juiz teve para agir? Será que ele temia algum ato de violência física por parte da mulher? Será que o termo *hypōpia<sup>ein</sup>* deveria ser compreendido como uma referência literal à violência física (cf. 1 Co 9-27, a única passagem onde ele volta a ocorrer no Novo Testamento, fora esta parábola) ou como uma metáfora de forma que o temor do juiz passa a ser a importunação da mulher ou, talvez, que ela pudesse causar algum tipo de constrangimento para ele? Será que *eis telos* (literalmente: "até o fim") no versículo 5 se liga ao gerúndio *erchomenê* ("voltando", o texto em português "volte") ou ao verbo principal *hypōpia<sup>ein</sup>* ("me importune"). Ou seja, será que a preocupação do juiz é com as contínuas vindas da mulher, com a exaustão que a que ela poderia levá-lo ou com a possibilidade da mulher, ao final, atingi-lo fisicamente (dependendo da forma como compreendamos *hypōpia<sup>ein</sup>*)?
6. Como o v. 7 deve ser compreendido? As traduções acobertam as dificuldades deste versículo complexo, para o qual já foram apresentadas nove variantes.<sup>53</sup>
7. Será que *en tachei* no v. 8a significa "logo/em breve" ou "repentinamente", como defendem algumas pessoas?<sup>54</sup>
8. Qual é o significado da parábola?



## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

Para conhecer passagens que mostram a súplica das viúvas no Antigo Testamento e da inclinação de Deus em defendê-las, confira em: Ex 22.22; Dt 24.17; 27.19; Jr 22.3 e Zc 7.10. Deus é o socorro e o auxílio delas: Dt 10.18; SI 68.5, 146.9; Pv 15.25. Deus tem expectativa de que o seu povo cuide das viúvas (Is 10.2; Jr 7.6), principalmente os juízes e líderes e Deus apresenta o seu testemunho contra os opressores das viúvas (Ml 3.5). A trilogia de "viúvas, órfãos e estrangeiros" é uma descrição-padrão das pessoas que estão em situação vulnerável.

- <sup>m</sup> Outras passagens do Antigo Testamento: Êx 34.6; Pv 25.15
- ® Novo Testamento: Mt 15.22-28; Mc 7.24-30; Lc 12.45,46; 21.36; 22.44; 1 Co 9.27; 2 Pe 3.4-12

### *Escritos Judaicos Primitivos*<sup>55</sup>

- <sup>m</sup> Siraque 35.14-25 (11-23): "Não lhe ofereçais suborno, pois ele não haverá de aceitá-lo; nem confiai em sacrifício desonesto; pois o Senhor é o juiz e nele não existe parcialidade. Ele não mostrará parcialidade para com os pobres; mas ouvirá à oração da parte lesada. Ele não desprezará a súplica do órfão, ou a viúva quando ela expuser a sua queixa. As lágrimas da viúva não escorrem pelo seu rosto quando ela chora contra aquele que a leva a chorar? Aquela cujo serviço for agradável ao Senhor será aceito e a sua oração subirá até as nuvens. A oração do humilde toca as nuvens, e não sossegará enquanto não atingir o seu objetivo; ela não desistirá enquanto o Altíssimo responder e fizer justiça em favor dos justos e executar o seu Juízo. Em verdade, o Senhor não tardará (*ou mê bradynein*) e, tal qual guerreiro, não terá paciência (*oude mê makrothj mêsei ep' auíois*) enquanto não esmagar os lombos daqueles que não tiveram misericórdia e vingar-se (*ekdikêsin*) das nações; até que Ele destrua a multidão dos insolentes e quebre o cetro dos ímpios; até que retribua aos mortos conforme as suas obras e ao trabalho de todos de acordo com os seus



pensamentos; até que ele julgue a causa do seu povo e os faça regozijar na sua misericórdia".

- Bar 4.21-25: "Tomai coragem, filhos meus, clamai a Deus, e Ele libertar-vos-á do poder e da mão dos vossos inimigos... a alegria veio a mim da parte daquele que é o Santo, por causa da misericórdia que em breve (*en tachei*) sobrevirá a vós da parte do salvador eterno... Pois, tal como os vizinhos de Sião acabam de ver a vossa captura, em breve (*en tachei*) também verão a vossa salvação por parte de Deus... Filhos meus, tende paciência (*makrothymêsate*) diante da ira que vos sobreveio da parte de Deus. Os vossos inimigos vos dominaram, porém em breve (*en tachei*) vereis a sua destruição e pisareis o pescoço deles".
- Fílon, *Moisés* 1.47 descreve Moisés orando a Deus na Arábia pela salvação dos oprimidos e pelo castigo dos opressores. Deus ouviu às suas orações, porém enquanto o Juízo divino estava ainda por vir, Moisés disciplinou-se a si mesmo para estar apto a viver.
- *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* 725 é uma súplica a Deus para que vingue, de forma rápida, o sangue inocente de uma jovem menina que fora assassinada.<sup>56</sup>

### *Escritos Greco-romanos*

- Plutarco, *Mor.* 179C-D (Provérbios dos Reis e Comandantes, Filipe, o pai de Alexandre 31): "Quando uma pobre velhinha insistiu que o seu caso deveria ser ouvido diante dele, o que, frequentemente, causava-lhe irritação, ele dizia que não tinha tempo a perder, diante do que ele explodiu: "Então devíeis abdicar do trono." Filipe, atônito diante das suas palavras, decidiu então que lhe ouviria de uma vez por todas, e não fez isso somente no caso dela, como também no de outras pessoas".<sup>57</sup> O mesmo relato é mencionado em *Vida de Demétrio* 42 como um contraste à falta de receptividade que as pessoas encontravam em Demétrio.
- R Mich. 29 é uma carta de uma viúva que pede ajuda para recuperar um jumento roubado.<sup>58</sup>
- *Select Papyri* (LCL) 2:271 (P. Tebt. 776), uma petição na qual uma mulher busca a restituição de um dote entregue a um fa-



zendeiro arrendador que estava para lhe retirar este seu direito: "Eu, portanto, por ser uma mulher indefesa, imploro e solicito ao senhor que não retires de mim aquilo que me foi prometido por dote por causa do mau comportamento do acusado..."

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- <sup>9</sup> Iº Clemente 23:1—24:1 enfatiza a compaixão de Deus sobre aqueles que se achegam a Ele, bem como que a vontade dele será cumprida de forma rápida e súbita. Vide, de maneira especial, 23:5.

### Escritos Judaicos Posteriores

- *m. 'Abot* 4.8: "Ele [o Rabino Ismael} costumava dizer: Não julgueis sozinhos, pois nenhum pode julgar sozinho salvo Um." 4:22 expressa a fé de que Deus exigirá uma prestação de conta por parte de todos e será o Juiz, a Testemunha e o Pleiteante.

## ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Além da informação acerca da ênfase que Lucas coloca na oração, os temas da parábola são refletidos em 12.35-46 (de forma especial nos vv. 45,46); 21.36; e 22.40-46.

Esta parábola também compartilha alguns temas tanto com a seção que imediatamente a antecede, quanto com a que imediatamente a sucede. Com a seção anterior ela tem em comum o tema da Escatologia e a parábola serve de encerramento ao discurso escatológico que se estende desde o trecho de 17.20—18.8. As parábolas proporcionam a conclusão para outros discursos ou seção maiores em Lucas (vide 6.46-49; 19-11-27).<sup>59</sup> A preocupação com a fé em 18.8 já é um tema em 17.5,6,19.

Esta parábola compartilha com a parábola do Fariseu e do Publicano, que a sucede, o tema da oração e o destaque dado a palavras do grupo *dikaios* ("justo, sábio"), das quais esta parábola apresenta *antidikos* ("o adversário," v. 3), *adikia* ("injusto," v. 6), *ekdikein* ("defender" ou



"fazer justiça contra", w. 3,5) e *ekdikesis* ("justiça," w. 7, 8),<sup>60</sup> Estas duas parábolas, junto com a parábola dos Talentos de Lucas (19.11-27) são os únicos casos nos quais a explicação antecede a parábola.

A repetição dá destaque à descrição do juiz (w. 2,4) como um aspecto central na compreensão da parábola.<sup>61</sup> O fato de ele não temer nem a Deus, nem respeitar os homens representa uma violação do duplo mandamento do amor.<sup>62</sup>

As viúvas recebem uma ênfase especial em Lucas-Atos: Ana em Lucas 2.36-38; a viúva de Sarepta em 4.25,26; a viúva de Naim em 7.11-17; a denúncia dos escribas que "devoravam as casas das viúvas" em 20.47; a oferta da viúva em 21.1-4; a distribuição de alimentos às viúvas em Atos 6.1-6 e ao pranto das viúvas na morte de Dorcas em Atos 9.39-41.

## ***Informações Culturais***

As viúvas eram facilmente reconhecidas pelas suas roupas típicas, as quais indicavam a situação (vide Gn 38.14, 19; Judite 8.5; 10.3; 16.8). Como as mulheres se casavam no início da adolescência, apesar de haver muitas viúvas, elas não eram, necessariamente, mulheres idosas.

As mulheres normalmente eram deixadas sem nenhuma forma de subsistência. Se o seu marido, ao morrer, deixasse por herança uma propriedade, ela não a herdava, apesar dela ter a garantia da provisão para a sua subsistência. Se ela permanecesse na família do marido, ela assumia uma posição inferior, quase que servil. Caso ela retornasse para a sua família, o dinheiro repassado nas negociações do seu casamento deveria ser devolvido. As viúvas ficavam em uma situação tão miserável que, frequentemente, eram vendidas como escravas para a quitação de dívidas.<sup>63</sup> Observe o paralelismo com Lamentações 1.1,2.

Vários comentaristas têm analisado a estrutura jurídica do Judaísmo antigo. J. Derrett defende a existência de dois sistemas de tribunais, o judaico e o gentílico, e entende o juiz da parábola como um juiz gentio.<sup>64</sup> A *Mishnd* (m. Sanhedrin 1.1) declara que três juízes deveriam definir a sentença nos casos que envolvessem propriedade, ao passo que o Talmude (*b. Sanhedrin* 4b-5a), posteriormente, permite que um juiz autorizado definam sentenças acerca de questões financeiras. Flávio Josefo alega ter indi-



cado tribunais locais com até sete juízes na Galileia (/ *W.* 2.569-71). Mas, as informações acerca do funcionamento do sistema jurídico da Palestina do século I são, na melhor das hipóteses, incompletas.<sup>65</sup> O provérbio registrado em Mateus 5.25,26; Lucas 12.57-59 pressupõe um tribunal com um juiz somente e, pode ser que a menção a somente um juiz, neste caso, seja simplesmente um artifício para a simplificação da história.<sup>66</sup> A interpretação das parábolas não exige conhecimentos mais específicos acerca dos tribunais da época. Basta-nos conhecer a situação desesperadora de muitas viúvas e a possibilidade delas se depararem com juízes antipáticos e/ou corruptos.<sup>67</sup>

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

1. Agostinho já reconhecia que esta parábola, juntamente com os w. 6-8, proporcionava uma comparação negativa e um argumento do tipo "quanto mais": se o juiz iníquo podia ser influenciado por pedidos insistentes, quanto mais poderíamos ter a certeza de que Deus ouve mesmo as nossas orações? Agostinho seguiu alegorizando a mulher como sendo uma referência à Igreja e a "justiça" pleiteada por ela como a morte ou conversão dos maus, ou mesmo a derrota final de Satanás.<sup>68</sup>

2. Muitos estudiosos nos dias atuais continuavam a ver esta parábola como uma comparação negativa e como um argumento do tipo "quanto mais", no qual se enfatiza a necessidade da fidelidade na oração, mas se eles identificam a mulher, a correspondência se dá com o crente de maneira individual.<sup>69</sup> Uma variedade de pontos de vista ocorre quando o assunto é o posicionamento acerca do significado do v. 7 e a compreensão da natureza da "justiça" a ser feita. A ênfase da parábola pode ser vista como a necessidade de se orar, a certeza de que Deus ouve às nossas orações, ou as duas coisas.<sup>70</sup>

3. Além do argumento no estilo "quanto mais", a ênfase, algumas vezes, recai na perseverança durante a opressão e uma afirmação do valor da oração, e não da repetição das mesmas orações. A questão é ser achado fiel e não desistir.

4. Particularmente quando a parábola fica limitada aos w. 2-5, várias pessoas sugerem que a parábola guarda alguma relação com a



busca da justiça, apesar dos intérpretes chegarem a esta opinião por intermédio de caminhos bastante distintos. H. Hendrickx aplica a parábola aos meandros inúteis e à burocracia da sociedade atual, ao suborno e à venalidade dos juízes, diante do que os cristãos devem buscar a justiça.<sup>71</sup> W. Herzog interpreta a cena como uma violação clara das práticas legais dos judeus, já que a história menciona somente um juiz. A viúva se recusa a ficar quieta e, por meio de um comportamento reprovável, consegue um veredito justo. Ele conclui que os oprimidos precisam se mobilizar na sua opressão a fim de fazer com que o sistema funcione e, por implicação, sugere a recusa à acomodação ao sistema vigente.<sup>72</sup> Wendy Cotter considera esta parábola uma paródia do sistema judiciário como um todo e apresenta uma compreensão profética a respeito do poder de justiça disponível àqueles que permanecem independentes dos códigos sociais.<sup>73</sup>

5. Várias soluções recentes surgiram a partir de interpretações "singulares;" elas não têm o apoio de outros estudiosos. Dan Via assume uma abordagem "jungiana" e enxerga a parábola como uma apresentação de um problema da psicologia masculina. O ego masculino se recusa a responder à *anima*, o arquétipo de uma mulher no inconsciente de um homem.<sup>74</sup> B. Scott se concentra na pressão contínua que a mulher faz ao juiz como uma metáfora do Reino. O Reino continua a vir, continua o seu processo de quebrantamento independentemente da honra ou da justiça e pode até mesmo vir a despeito da importunação.<sup>75</sup> C. Hedrick defende que a parábola apresenta o juiz como um homem completamente honesto que, ao final, coloca em risco a sua própria integridade em função da sua própria comodidade, o que deveria levar os leitores a refletirem sobre a integridade do seu compromisso.<sup>76</sup>

### *A Resolução das Questões*

Como ficará evidente, não vejo fundamentação adequada para as sugestões de que a parábola trata, de modo geral, da busca pela justiça ou daquilo que é proposto pelas abordagens "mais recentes", mas a nossa interpretação sempre dependerá do posicionamento que assumirmos ante as questões apresentadas. Apesar dos problemas no v. 7b causar consternação, o objetivo da parábola é claro. Independentemente da forma como nos posicionarmos diante destas questões, Jesus dirigiu, de



fato, esta parábola aos discípulos,<sup>77</sup> e ela segue o formato "quanto mais" fazendo uso do raciocínio padronizado "que parte do mais leve para o mais pesado".<sup>78</sup> Se até mesmo um juiz injusto é capaz de fazer justiça a uma viúva que lhe visita de forma insistente, quanto mais Deus não responderia aos clamores de justiça feitos por parte do seu povo? A esta ilustração dos eleitos clamando a Deus por justiça, deveríamos comparar Apocalipse 6.10.

*1. Será que os vv. 2-8 fazem parte de um todo, ou os vv. 6-8 representam um acréscimo posterior à parábola?* A coerência do conteúdo destes oito versículos é objeto de debate e ao posicionamento acerca da inclusão ou não dos vv. 6-8 é determinante. Se eles forem incluídos, a parábola se referirá, de alguma forma, ao tema da oração; se eles forem removidos, pouca informação nos restará acerca da interpretação da parábola. Como o v. 1 é, claramente, uma introdução feita por Lucas<sup>79</sup> e os vv. 6-8 são a sua explicação, os estudiosos, normalmente, isolam os w. 2-5 como sendo a parábola, à qual os w. 6,7, 8a; 8b foram acrescentados em um estágio anterior à redação dada por Lucas. Várias sugestões são feitas,<sup>80</sup> inclusive algumas na defesa de que a parábola teria a sua origem em um profeta do início da era cristã ou mesmo em Lucas,<sup>81</sup> já outros estudiosos defendem vigorosamente que os w. 2-8<sup>82</sup> ou, no mínimo, os w. 2-8a formam uma peça única de história desde os primórdios e que teria a sua origem em Jesus.

Os w. 1 e 6a ("e contou-lhes/disse o Senhor") são claramente originários de Lucas. O restante do v. 6 nada mais é do que um chamariz, um chamado ao discernimento semelhante a "quem tiver ouvidos para ouvir que ouça," o que representaria uma característica óbvia do ensino de Jesus.<sup>83</sup> A redação dos w. 6-8 não segue o padrão de Lucas e apresenta características semitas. Existe a possibilidade de que os w. 2-5 sejam a versão original da parábola, à qual os outros provérbios tenham sido, posteriormente, acrescentados, mas o problema é que os vv. 2-5, em si mesmos, são enigmáticos e não fazem qualquer alusão ao objeto da parábola. A parábola necessita de alguma forma de explicação,<sup>84</sup> e os w. 7,8a proporcionam uma explicação que não é forçada. Eles deixam explícita a mensagem da parábola.

Outra razão para considerarmos que os w. 7,8 (ou, no mínimo, o v. 8a) pertencesse à parábola é o paralelismo que se dá com Sir 35.14-25(11-23). Quanto mais entendemos que aquele texto nos proporciona



os tijolos faltantes na nossa parábola, menos podemos separá-la das palavras que a seguem. Os paralelismos entre as duas versões nos mostram que a parábola emprestou e adaptou aspectos daquele texto mais antigo.

## A Parábola

## Sir 35:12-20

**Uma viúva pede de forma insistente a um juiz ímpio que faça justiça a ela contra o seu adversário, até que consegue o seu objetivo (vv. 2-5)**

**Uma viúva derrama a sua queixa diante de Deus, o juiz justo, e os seus clamores acusam o homem que a levaram às lágrimas (vv. 14,15).**

**Deus faz justiça aos seus eleitos que clamam a Ele dia e noite (v. 7a)**

**Deus ouve a súplica do órfão, da viúva e dos fiéis que não cessam de orar até que a justiça sej a feita (v. 17)**

**Deus tem paciência com eles (*makrothymeî ep'auto is*, v. 7b)**

**Deus não terá paciência com os ímpios (*mê makrothymêsei ep' autois*, v. 18).**

**Deus fará justiça (*ekdikêsin*) por eles de forma rápida (v. 8 a)**

**Deus enviará vingança (*ekdikêsin*) sobre os pagãos ("nações") (v. 18)**

Apesar dos dois relatos apresentarem uma diferente compreensão acerca da "paciência" e da "justiça" (ou "vingança"), as similaridades são muito grandes para serem acidentais. *Makrothymeîn* ("ter paciência") não é uma palavra utilizada com muita frequência e a sua presença reforça a relação entre estas duas versões.

Como existem paralelismos tanto em 2-5, quanto em 7,8, a parábola e a sua explicação provavelmente estavam ligadas desde o início. Algumas pessoas argumentam que a presença de um juiz ímpio tornou indispensável uma interpretação,<sup>86</sup> mas, seja como for, a interpretação se encaixa bem com a parábola.<sup>87</sup> Os versículos 7,8a, no mínimo, pertenciam originalmente à parábola. Poderíamos tomar o v. 8b como um *logion* flutuante que Lucas acrescentou aqui em função de preocupações semelhantes no discurso escatológico anterior (17.20-37). Provérbios



relativos ao Filho do Homem aparecem em 17.22,24,26,30 e a fé/fidelidade<sup>88</sup> é enfatizada em 17.5,6, 19.

Por outro lado, D. Catchpole apresentou uma forte defesa de 18.2-5 e 7,8, incluindo 8b, como formando um só bloco de texto desde a origem. Ele argumenta a favor da presença de um padrão nas passagens que discutem a *makrothymia* ("paciência") fazendo com que a paciência e o Juízo coexistam e a paciência mitigue a intensidade do Juízo.<sup>89</sup> Uma razão adicional para que o v. 8b faça parte da parábola é que, *casopistis* seja compreendida como "fidelidade," como penso ser a forma correta, em vez de "fé" (referindo-se tanto ao ato de crer, quanto ao teor da crença), então este provérbio se encaixa com a parábola e com o seu contexto escatológico. Jesus pergunta se o Filho do Homem descobrirá que as pessoas têm sido *fiéis* e estão, portanto, prontas para a sua vinda.<sup>90</sup>

Se os vv. 7,8 pertencerem à parábola, ela não se referirá à busca de justiça por parte dos homens, por mais que este seja um tema importante.

2. *Será que a introdução no v. 1, que especifica a intenção da parábola o propósito da parábola como sendo a promoção da oração persistente, está de acordo com a parábola em si, e está em desacordo com a ênfase na vingança dos eleitos nos vv. 6-8?* A questão da relação da parábola com o discurso escatológico em 17.20-37, neste caso será determinante para o nosso posicionamento.

Num primeiro momento, 18.1 se parece com uma abordagem obviamente equivocada à parábola, mas este não é o caso. O comentário introdutório de Lucas não é um estímulo à persistência na oração *no sentido geral*, uma conclusão a que, normalmente, chegamos por causa da influência de 11.5-8, apesar do relato do Juiz Iníquo não poder ser forçado a se conformar à parábola anterior. Em 18.1a preocupação de Lucas não é com a oração em geral, mas com a oração que não gera desgaste à pessoa que ora (ou à não-desistência da oração, *enkakeinf<sup>d</sup>* *com respeito ao eschaton*, a época em que ocorrerá o livramento. O comando para orarmos e não desistirmos deriva o seu significado do contexto total do discurso escatológico, que começou em 17.20. Os discípulos ansiarão por ver um dos dias do Filho do Homem, mas isto não acontecerá (17.22) e as pessoas continuarão levando as suas vidas normalmente até serem pegas de maneira desprevenida como em outras ocasiões onde o Juízo de Deus sobreveio à humanidade. O oposto de se esgotar é a estabilidade, a fidelidade e a prontidão.



Parte do problema é que os intérpretes se concentram no juiz ou na viúva, só que esta parábola, certamente, trata do *processo* que envolve estas duas pessoas, mesmo que o juiz tenha recebido mais ênfase.<sup>92</sup> O contraste feito entre o juiz e Deus é *com respeito à atenção* que cada um dá à pessoa que faz a sua intercessão. Para que o contraste analógico funcione, a parábola pressupõe que as pessoas que oram estejam em uma relação muito mais privilegiada com um Deus justo — que ama e ouve os seus eleitos — do que a viúva está com aquele juiz iníquo e displicente.<sup>93</sup> A preocupação de Lucas é que os crentes não desistam enquanto aguardam pela justiça que lhes deva ser feita, a qual, neste contexto, está intimamente ligada à vinda do Filho do Homem. Para Lucas, a fé/fidelidade e a oração são ingredientes necessários à prontidão exigida pelo livramento escatológico.<sup>94</sup> Os comentários de Charles Talbert são apropriados: os discípulos devem continuar orando "venha o teu reino," e a conservação da fé depende da persistência na oração.<sup>95</sup> Se este for o caso, então a introdução que Lucas faz à parábola não foi imprópria.

3. *Até que ponto a interpretação desta parábola é determinada por 11.5-8 ou outras passagens paralelas como Siraque 35.12-20?* Lucas 11.5-8 é um paralelo óbvio a esta parábola, da mesma forma que as semelhanças verbais e a estrutura de quiasmo da narrativa da viagem apresentada por Lucas. Nenhuma das parábolas trata da persistência em geral. A sua principal semelhança é o uso de um argumento no estilo "quanto mais" em relação à atenção que Deus dá às nossas orações. Além disso, a parábola em 18.1-8 proporciona um contraste mais marcante (Deus não é como um juiz) e a estrutura de 11.5-8 com a pergunta "Qual de vós?" faz desta parábola algo completamente distinto. A parábola em 11.5-8 não deve ser utilizada como uma grade à qual 18.1-8 deva se conformar.<sup>96</sup>

Já mostrei como Sir 35.14-21 (11-23) nos proporciona um conteúdo que serve de estrutura a esta parábola. A parábola de Jesus utiliza os temas de Siraque, mas lhes subverte. Enquanto Siraque diz que Deus não terá paciência com as nações e se concentra na vingança que ele perpetrará sobre elas, Jesus diz que Deus usará se paciência para com os eleitos e se concentra na justiça que lhes deverá ser feita.

4. *Será que o objetivo do uso do termo ekdikein (vv. 3 e 5) e do seu cognato ekdiksis (vv. 7,8) é transmitir a ideia de "vingar" ou de "defender!promover a*



*justiça*"? Esta questão pode ser tratada de forma muito sucinta. Seguramente, a intenção do uso de *ekdikein* e *ekdiksis* neste contexto legal é "defender/promover a justiça," e não "vingar".<sup>97</sup> A mulher deseja que a justiça lhe seja feita, quase que certamente se referindo à devolução da propriedade que lhe fora tomada de maneira ilegal. Mais difícil e mais importante é o significado de *ekdiksis* no v. 7, o qual fala que Deus fará justiça aos seus escolhidos, A qual ato de Deus estaria este versículo se referindo? Isto será tratado mais adiante.

5. Como devem ser compreendidos os motivos que o juiz teve para agir? O que ele temia que a mulher pudesse fazer? Mesmo que *hypopiazein* tenha uma conotação de violência física, o seu uso aqui é, certamente, metafórico ou sarcástico.<sup>98</sup> O temor do juiz não é que a mulher lhe agrida, mas que ela lhe importune até a morte.<sup>99</sup> Não se pode dizer com certeza se *eis telos* ("até a morte") no v. 5 estiver ligado ao gerúndio "vindo" ("volte" na ARC) ou a *hypopiazein*. Entretanto, seja como for, o temor do juiz é que a importunação da mulher não acabe nunca.<sup>100</sup>

6. *Corno o versículo 7 deve ser compreendido?* Compare as seguintes traduções:

Almeida Revista e Corrigida (nosso texto padrão):

"E Deus não fará justiça aos seus escolhidos, que clamam a ele de dia e de noite, ainda que tardio para com eles?"

Nova Versão Internacional:

"Acaso Deus não fará justiça aos seus escolhidos, que clamam a ele dia e noite? Continuará fazendo-os esperar?"

Bíblia de Jerusalém:

"E Deus não faria justiça a seus eleitos que clamam a ele dia e noite, mesmo que os faça esperar?"

*Uma tradução literal.*

Não adquirirá Deus justiça (aoristo subjuntivo) para os seus eleitos que clamam a Ele dia e noite? E Ele está tendo paciência (presente do indicativo no grego) com eles.

O problema está na segunda frase.<sup>101</sup> Será que ela deveria ser compreendida como uma pergunta, tal qual a primeira (como vemos na NVI), como uma afirmação (como vemos na minha tradução literal),



como uma oração concessiva (como na Bíblia de Jerusalém), ou como uma oração relativa ("os escolhidos... *aos quais* ele ouve de maneira graciosa")?<sup>102</sup> Além disso, será que *makrothymein* significa "ter paciência" (e se for assim, em que sentido), "ser tardio" ou "ser gracioso"?<sup>103</sup> Como este versículo, que sugere certo espaço de tempo,<sup>104</sup> se encaixa ao versículo seguinte, o qual afirma que Deus fará justiça aos seus escolhidos de forma rápida?<sup>105</sup>

As sugestões de que a segunda frase deva ser interpretada como sendo concessiva ou como uma oração relativa não são convincentes, tampouco viáveis. A questão da sua pontuação como sendo uma afirmação ou uma pergunta não fica clara, mas, ao final, isto não modifica o propósito da frase. Se ela for uma pergunta, ela se liga à pergunta anterior e, de igual forma, nutre a expectativa de uma resposta afirmativa enfática ("É claro que ele terá paciência com eles!"), o que é confirmado pelo v. 8a. Se for uma pergunta, ela é gramaticalmente independente da oração anterior e afirma que Deus, verdadeiramente, terá paciência. A mudança de tempo verbal do aoristo subjuntivo *poiese* para o presente do indicativo *makrothymein* sugere que se trata de uma afirmação, mesmo que isto torne a ligação com o v. 8a menos suave.

Com relação ao significado de *makrothymein*, as evidências a favor de "tardio" não são muito consistentes.<sup>106</sup> O uso que a LXX faz do grupo de palavras *makrothymos* em referência às ações de Deus para com o seu povo nos mostra, de maneira convincente, que estas palavras comunicam que Deus restringe misericordiosamente a sua ira ao lidar com ele.<sup>107</sup>

Esta afirmação de Lucas 18.7 está, portanto, calcada na questão da forma de realçar o contraste com o juiz injusto. A intenção é dizer; "Será que Deus certamente não faria justiça ao seus escolhidos que clamam a ele dia e noite [já que Ele é misericordiosamente paciente com eles?" Apesar do juiz não se importar com as pessoas, esta frase enfatiza que Deus se importa, verdadeiramente, com o seu povo. Sem esta paciência o povo não poderia ter qualquer expectativa de um Juízo que lhe fosse favorável. Como muitos sugerem, a implicação, a implicação é que o povo de Deus precisa examinar-se a si mesmo à medida que aguarda a justiça que lhe será feita por parte de Deus.<sup>108</sup> Apesar de esta justiça continuar ainda no futuro (vv. 7a, 8a), a paciência de Deus está em ação no momento presente (v. 7b, o que explica a mudança para o tempo presente no grego).



7. Será que *en tachei* no v. 8a significa "logo/em breve" ou "repentinamente", como defendem algumas pessoas?<sup>109</sup> Talvez a intenção do uso da expressão *en tachei* seja o problema mais difícil do texto. Sem dúvida, a maior intenção no uso dela é expressar que algo está para acontecer logo, de forma rápida ou súbita, mesmo que não se saiba com exatidão quanto tempo ainda resta para o acontecimento.<sup>110</sup> As evidências para o significado de "repentinamente" são menos convincentes.<sup>111</sup> O problema é, entretanto, que Lucas parece ter em mente a palavra "repentinamente." Em 17.26-37, a mensagem é que a vinda do Filho do Homem será tal qual ocorreu com Noé e Ló. As pessoas estavam levando a sua vida de forma normal até que, repentinamente, sobreveio-lhes a destruição. De maneira semelhante, quando o Filho do Homem vier, quem estiver no telhado não deve descer até a casa para apanhar as suas coisas, nem o que estiver no campo deverá retornar para pegar os seus pertences. Duas pessoas estarão trabalhando juntas e, repentinamente, uma será tomada e outra deixada. Além disso na passagem de 21.34-36, que está intimamente relacionada à ideia da parábola, os crentes precisam vigiar a fim de que as bebedices e as preocupações da vida não lhes sobrecarreguem a ponto de "aquele dia" chegar de forma "repentina" (*aiphnidios*) sobre eles. É claro que "logo" e "repentinamente" não são palavras assim tão distantes, conforme podemos verificar em 1 Clem 23.5, que faz um conjunto delas para se referir à vinda de Deus.

Além disso, a ênfase no intervalo de tempo e na rapidez da justiça parece contraditória. Não deveríamos concluir que Deus está testando os seus eleitos ao deixar de responder de forma imediata às suas orações,<sup>112</sup> tampouco que a oração e as boas obras diminuem o tempo que nos separa da *daprousia*,<sup>113</sup> Em vez disso, a demora e a justiça rápida normalmente formam temas paralelos na escatologia bíblica e judaica. Possivelmente em Habacuque 2.3 seja mais instrutivo: "Pois continua havendo uma visão do tempo definido; o texto fala do fim e não mente. Caso ele pareça tardar, espere por ele; ele seguramente virá; e não há de tardar." A interpretação de Qumran é igualmente surpreendente: "A última era será prolongada e irá além de tudo o que os profetas predisseram, pois os mistérios de Deus são maravilhosos. Embora ela pareça tardar, espere por ela; ela, certamente, precisa chegar e não tardará" (1QpHab 7.7-10). O uso de *en tachei* e *makrothymein* em Baruque 4.24-25 também nos é esclarecedor. As pessoas precisam enfrentar com paciência, apesar do fato



do seu livramento vir a ocorrer em breve. Tal como ocorre com a nossa parábola, Baruque procura mostrar a certeza de que Deus fará justiça ao o seu povo independentemente do grande intervalo de tempo em que isto venha a ocorrer. Isto parece ser uma linguagem convencional para expressar a certeza da interferência divina nos assuntos humanos a fim de fazer justiça ao seu povo.<sup>114</sup> De maneira semelhante, Tiago 5.7-9 evidencia o chamado à paciência por parte dos crentes e, simultaneamente, a afirmação de que o Senhor está próximo.

A espera e a prontidão são, dessa forma, mantidas em tensão, mas o "logo" (*en tachei*) não faz qualquer alusão à época da *parousia*.<sup>m</sup> Lucas seguramente não retira a ideia de uma breve expectativa deste texto, mas ele está menos preocupado com a época da *parousia* do que com o seu impacto por saber da existência de um intervalo antes da vinda do Filho do Homem (17.22,23). A sua principal preocupação é com a realidade da aparição do Filho do Homem, o qual trará a justiça e será uma intrusão repentina nos assuntos da humanidade.

8. *Qual é o significado da parábola, particularmente no que diz respeito à justiça* (*ekdikesis*)<sup>V</sup> Esta parábola trata de dois problemas relativos à Escatologia: uma ênfase demasiada à Escatologia e a dúvida acerca do livramento por vir.<sup>u6</sup> A justiça certamente há de vir, só que esta certeza não pode ser motivo de negligência. Esta parábola, a exemplo de 17.22-37, alerta-nos de que a justiça está distante o suficiente para as pessoas ansiarem pela sua consumação. O livramento não virá de maneira imediata, por isso a prontidão e a fidelidade são necessárias. Esta prontidão se torna possível pela oração e por ela também é acompanhada.

Ao que se refere esta justiça iminente? Podemos afirmar de forma justa que a questão do propósito de Jesus no seu ensino acerca da época da justiça futura é a parte mais difícil da sua mensagem. Não estaria ele, simplesmente, enganado? Será que ele se referia primariamente à ressurreição ou à destruição de Jerusalém? Teria ele renunciado a vinda do Filho do Homem para alguma data não especificada? Spencer e Spencer sugerem que esta parábola aponta para o fim da perseguição romana.<sup>U7</sup> Bailey defende que a justiça também estava presente na morte e na ressurreição de Jesus.<sup>118</sup> John Nolland sugere que, para Lucas, a época da nossa morte, a época da destruição de Jerusalém, e a época do Juízo Final com a consumação da justiça divina estão intimamente relacionadas.<sup>119</sup> A única outra ocorrência de *ekdikesis* em Lucas se refere à



destruição de Jerusalém (21.22), mas isto não ajuda muito na interpretação de 18.8, já que ela fala da destruição de Jerusalém e não da justiça divina. Implicitamente, ela alerta que *ekdikesis* pode não bem ser aquilo que as pessoas esperam que a palavra seja.

Nolland pode estar correto ao interligar estes vários "fios," mas, seguramente, a ênfase principal está no Juízo Final e na justiça derradeira. Podemos suspeitar que a tensão entre o "agora" e o "ainda não" que é tão evidente na Escatologia neotestamentária se faz presente neste caso, só que na parábola em si, ela não fica explícita. A parábola nos assegura que Deus haverá de fazer justiça a favor do seu povo. A preocupação não recai sobre a época deste evento — apesar da expressão *en tachei* — mas na paciência de Deus para com o seu povo, na certeza da intervenção ao seu favor e na necessidade do povo viver em alerta e fidelidade. A parábola, portanto, responde à seguinte pergunta implícita: Será que Deus responderá às súplicas que o seu povo faz por livramento?,"que tem por resposta: "É óbvio que sim," mas existe uma segunda pergunta que acompanha esta: "Será que o seu povo permanecerá em fidelidade"?<sup>120</sup>

### ***Adaptação da Parábola***

Os "pedidos insistentes" aparecem em dois outros lugares que merecem a nossa reflexão. Jesus ouviu os pedidos insistentes da mulher siro-fenícia, não lhes respondeu inicialmente e, depois, atende ao seu pedido (Mt 15.22-28). O próprio Jesus fez orações repetidas no Getsêmani (Mt 26.36-46; Mc 14.32-42 ; Lc 22.39-46), mas, apesar do consolo que ele recebeu de um mensageiro celestial, o seu pedido não foi atendido. Isaías 64.7-12 também merece uma reflexão em conexão com esta parábola. No v. 7 o profeta reconhece que — na verdade — ninguém permanece fiel. Em consequência disso, o povo entra em situação de desespero (w. 9-11). O v. 12 pergunta se Deus se conteria, se ficaria calado e afligiria o povo de forma tão severa. Aqui, bem como em outras partes, a questão da demora divina ao executar a sua justiça se mostra como um fator de suma importância na vida das pessoas. Esta parábola não apresenta respostas acerca do motivo porque Deus se movimenta de forma tão lenta ao executar a justiça final, mas nos instiga a uma vida de oração e fidelidade na confiança de que Deus, verdadeiramente, agirá.



A parábola *não trata* somente da persistência na oração, nem da importunação a Deus até que tenhamos os nossos desejos atendidos. O ensino acerca desta parábola deve se concentrar em duas áreas principais: (1) no caráter de Deus, que é diferente do apresentado pelo juiz iníquo e displicente e, ao contrário, é misericordioso, paciente e ávido em ajudar o seu povo e (2) na necessidade de permanecermos alertas e prontos para o Juízo e para a justiça que virá de Deus. A justiça já teve início com o Reino e com a ressurreição de Jesus, mas, por outro lado, ainda aguarda a intervenção escatológica futura por parte de Deus. A oração é tanto a evidência da fidelidade, quanto um caminho primário rumo à prontidão e à fidelidade: o envolvimento constante com as coisas de Deus ao interpretarmos e lidarmos com o mundo no qual vivemos.<sup>121</sup>

### ***Leituras Complementares***

Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas), (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 127-141,

George Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus), (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 203-209.

David R. Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith (Luke XVIII 8b)" (O Filho do Homem à Procura da Fé [Lucas 18.8b]), *NovT* 19 (1977): pp. 81-104.

Gerhard Delling, "Das Gleichnis vom gottlosen Richter," *ZNW* 53 (1962): pp. 1-25.

John Mark Hicks, "*The Parable of the Persistent Widow* (Luke 18:1-8)," (A Parábola da Viúva Persistente [Lucas 18.1-8]), *ResQ* 33 (1991): pp. 209-223.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (As Parábolas de Jesus), (2ª edição, traduzido por S. H. Hooke: Nova York: Charles Scribner's Sons, 1972), pp. 153-156.

I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* (Comentário de Lucas), (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 669-677.

John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (Lucas 9.21-18.34), (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 864-71.



- Wilhelm Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*(Munique: Kösel, 1965), pp. 13-72,
- Susan M. Praeder, *The Word in Womerís Worlds: Four Parables* (A Palavra nos Mundos das Mulheres: Quatro Parábolas), (Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 51-71.
- William David Spencer e Aida Besançon Spencer, *The Prayer Life of Jesus: Shout of Agony, Revelation of Love: A Commentary* (A Vida de Oração de Jesus: Grito de Agonia, Revelação de Amor: Um Comentário), (Lanham: University Press of America, 1990), pp. 39-64.

## O FARISEU E O PUBLICANO

(Lc 18.9-14)

### *Classificação da Parábola*

Esta é uma parábola narrativa indireta simples. Tecnicamente ela é uma "síncrise": uma comparação de opostos por meio de uma justaposição.<sup>122</sup>

### *Questões que Exigem Atenção*<sup>123</sup>

1. Estamos diante de uma parábola narrativa indireta simples ou de uma história metafórica que reflete a inversão de valores do Reino?
2. Será que ordem das palavras deveria ser *statheis tauta pros heauton proseucheto* ("ao se colocar de pé, estas coisas ele orou consigo mesmo," ou seja, silenciosamente, ou possivelmente, "ele orou acerca de si mesmo") ou *statheis pros heauton tauta proseucheto* ("Ao se colocar de pé diante de si mesmo, estas coisas ele estava orando")?
3. Esta parábola era, originalmente, dirigida aos discípulos, aos fariseus ou a um público geral mais abrangente?
4. Quanto desta passagem pertenceu originalmente à parábola? Será que os vv. 9 e o 14a estavam mesmo inclusos na versão



- original? Será que o v. 14b pertencia mesmo à versão original ou se trataria de um *logion* flutuante que foi acrescentado como um comentário?
5. O fariseu é retratado como uma pessoa hipócrita e arrogante, ou, em função da similaridade com Deuteronômio 26, ele é apresentado como uma pessoa sincera? Ele cumpria os preceitos da Torá? De maneira semelhante, a descrição que Lucas faz do fariseu e do publicano são caricaturas ou se tratam de análises objetivas?
  6. Por que a absolvição é atribuída ao publicano e não ao fariseu? Qual é o erro do fariseu?
  7. O fato das orações ocorrerem no Templo significa que a oração do publicano tinha a intenção de afirmar que o sacrifício que estaria ocorrendo deveria ser feito por ele mesmo?<sup>124</sup>
  8. Esta parábola tem alguma conotação anti-Torá ou antissemita?
  9. Qual é o ensino da parábola?

## ***Material Útil de Fontes Primárias***<sup>125</sup>

### *Escritos Canônicos*

- <sup>m</sup> Antigo Testamento: Dt 26.1-19; SI 79.9 (LXX 78.9c: *hilasthetitais hamartiais hemon*> "perdoa as nossas ofensas," que se aproxima de *hilastheti moi to hamartolo*, "sê misericordioso comigo, um pecador/" em Lucas 18.13); Esdras 9.6. Vide também SI 51.1-4;<sup>126</sup> 78.38; Pv 3.34; 27.2; 29.23; LXX Ez 21.26 (31); 33:13; e os "Salmos da Inocência": 5, 7, 17 e 26.
- \* Novo Testamento: Mt 5.3; 23.1-36; Lc 1.51,52; 16.14,15; 1 Co 4.7; 8.1-3; 2 Co 1.9; Fp 3.3-11; Ap 3.17

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> 1QH 15.34-35: "{Graças te dou], Senhor, porque não fizeste com que a minha sorte recaísse na assembleia da falsidade, nem



colocastes as minhas diretrizes sob o conselho dos hipócritas, [mas tens me guiado] ao teu favor e ao teu perdão..."

- *Iº En* 13.5 descreve os anjos decaídos como sendo incapazes de erguer os olhos ao céu como resultado dos seus pecados.
- *4º Esdras* 8.47-50: "Pois estas longe de poder amar a minha criação mais do que eu a amo. Mas tu normalmente tens te comparado ao ímpio. Jamais faças isso! Mas mesmo neste respeito serás digno de louvor diante do Altíssimo, pois te humilhaste, como te é adequado, e não te consideraste parte dos justos. Receberás a mais alta glória, pois muitas misérias afligirão aqueles que habitarem o mundo nos últimos dias, porque eles caminharam e orgulho exacerbado."
- *Oração de Manassés* 1:8-9: "Portanto Tu, ó Senhor, Deus dos justos, não indicastes o arrependimento para os justos, nem para Abraão, nem para Isaque, nem para Jacó, que não pecaram contra Ti, mas indicaste o arrependimento para mim, que sou pecador. Pois os pecados que cometi são em maior número que as areias do mar; as minhas transgressões se multiplicaram, ó Senhor, elas se multiplicaram! Não sou digno de erguer os olhos e olhar para o alto dos céus por causa da multidão das minhas iniquidades."
- *Jos. Asen.* 10.2-13.15 (século I a.C. ou d.C.) descreve uma mulher chamada Asenete que batia no peito várias vezes, curvava a sua cabeça e não se sentia segura para se aproximar de Deus enquanto pedia perdão pelos seus pecados.
- Flávio Joséfo, *Ant.* 11.143 descreve que Esdras ficou envergonhado de olhar para o céu por causa do pecado cometido pelo povo (vide Esdras 9.6).
- As. Mos. 7:9-10, ao se referir aos governantes ímpios: "E, apesar das mãos e dos pés deles tocarem em coisas impuras, a sua boca falará de coisas maravilhosas e, além disso, eles também dirão: 'Não toqueis em mim para que não me contamines no meu lugar (onde estou)../'"<sup>127</sup>

#### *Escritos Greco-romanos*

- *Fábulas de Esopo* 666 (no apêndice de Perry, LCL, p. 575) contém a história de um homem que orou: "Senhor Deus, olha com favor



para mim, para a minha esposa, para os meus filhos e a ninguém mais." Outro homem, ao ouvir, por acaso, aquela oração, ora a Deus: "Senhor, Senhor, Deus Todo-poderoso, confunde aquele homem, a sua mulher, os seus filhos e a ninguém mais."

- Platão, *Alcibiádes* 2.148-49 descreve os atenienses questionando o deus Amnom porque eles sempre eram derrotados pelos espartanos, mesmo que eles tenham sacrificado diligentemente e os espartanos nunca tenham feito isto. A resposta de Amnon teria sido: "Prefiro ter a reserva reverente dos espartanos do que todos os rituais dos gregos."

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *1 Clem* 38:2: "Que o homem de mente humilde não testifique acerca da sua humildade, mas que ele permita que outros dêem o seu testemunho; que o homem puro na sua carne não seja presunçoso, por saber que a sua continência não vem de si mesmo, mas lhe é concedida por outro."
- *Didaquê* 8:1: "Que os teus jejuns não seja feitos na companhia dos hipócritas, pois eles jejuam nas segundas e nas terças-feiras, tu, porém, jejuas nas quartas e sextas-feiras".

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. 'Abot* 2.5: "Hillel dizia: Não te afastes da congregação e não confies em ti mesmo até o dia da tua morte, e não julgues o teu companheiro até que venhas a ser colocado no lugar dele..." Obviamente nem todas as posições defendidas pelos judeus eram legalistas ou condescendentes.
- *b. Berakot* 28b: "Dou-te graças, ó Senhor Deus meu, que não colocaste a minha porção junto daqueles que se assentam no Beth ha-Midrash, nem junto daqueles que se assentam nas esquinas das ruas, pois eu me levanto cedo e eles também se levantam cedo, mas eu me levanto cedo para ler as palavras da Torá e eles para as conversas frívolas; eu trabalho e eles trabalham, mas eu trabalho e recebo a minha recompensa e eles trabalham e não recebem a sua recompensa; eu corro e eles correm, mas eu corro



rumo à vida futura e eles correm rumo à cova da destruição/' Observe o paralelo em *y. Berakot* 4.2, mas perceba também a atitude diferente em *Berakot 1 la*, na qual os rabinos expressam a sua consciência do pecado e da limitação humana e uma relutância em passar julgamento sobre as pessoas.

- b. 'Erubim 13b: "Isto vos ensina que aquele que se humilha a si mesmo, o Santo, louvado seja o seu nome, exalta-o, e aquele que se exalta a si mesmo, o Santo, bendito seja o seu nome, humilha-o; aquele que buscar a grandeza, verá a grandeza fugir de si, mas aquele que foge da grandeza, será perseguido por ela.,,"<sup>128</sup>
- \* b. Menahot 43b: "R. Judá costumava dizer: Um homem é obrigado a proferir estas três bênçãos todos os dias: [Sejas bendito Tu...] que não me deixaste nascer pagão,..., porque não me deixaste nascer mulher, e ... porque não me deixaste ser um homem rude." A mesma oração está registrada em *y. Berakot* 9.1 *et. Berakot* 6,18.

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

A estrutura da passagem é clara; ela consiste de:

Uma introdução narrativa que explica o propósito (v. 9),

A história (vv. 10-13), incluindo a descrição da oração do fariseu (w, 11,12) e da oração do publicano (v. 13),

A sentença de julgamento que o narrador passa sobre os dois indivíduos (v. 14a), e

Uma explicação da base para o julgamento (v. 14b).

As duas orações começam da mesma forma: dirigindo-se a Deus. A postura do fariseu é descrita de forma breve, ao passo que a sua oração é longa; a oração do publicano é breve, mas a sua postura é exaustivamente descrita. A descrição do publicano é marcante. Ele está de pé ao longe e nem ousa erguer os olhos ao céu, seguramente porque não se julga merecedor de estar no meio do povo de Deus, nem de conversar com Deus, Ele batia (*etypten*, tempo pretérito imperfeito) repetidas vezes no peito e utiliza o artigo definido para descrever a si mesmo como "o"



pecador, possivelmente fazendo uso de um insulto calunioso com o qual as pessoas se dirigiam a ele.

Esta parábola está ligada à parábola anterior pelo seu tema central (a oração e o Juízo) e por intermédio de várias ocorrências do grupo *dikaio* ("justo") de palavras: *ekdikeo! ekdikesis* ("fazer justiça" "justiça") no 18.3, 5, 7 e 8; *antidikou* ("adversário") em 18.3; *adikia* ("injustiça") em 18.6; *dikaio* ("justo") em 18.14. O conteúdo que se segue em 18.15-17 também enfatiza a importância da humildade, especialmente quando é comparado a Mateus 18.1-5; 19.13-15. A maior parte do material de Lucas enfatiza a aceitação de pessoas inferiores ou excluídas no Reino.

Esta parábola, a parábola anterior do Juiz Iníquo e a parábola das Minas em Lucas 19.11-27 são as únicas que tem o seu propósito explicitado antes da transmissão do seu conteúdo em si.<sup>129</sup>

O contraste nesta parábola reflete o mesmo contraste que ocorre na parábola do Filho Pródigo (Lc 15.11-32) entre a confissão desesperada e humilde do pródigo e o afastamento e o desprezo expressados pelo irmão mais velho. A atitude do fariseu também é refletida em Lucas 7.36-50 com o desdém de Simão, o fariseu, pela mulher que lava os pés de Jesus. A parábola do Bom Samaritano também se assemelha a ela ao apresentar o contraste entre o samaritano e atitude do sacerdote e do levita (10.25-37).<sup>130</sup> Outros contrastes dignos de reflexão incluem aqueles que ocorrem entre o credor incompassivo e o rei em Mateus 18.23-35, os dois filhos em Mateus 21.28-32 e o dos convidados especiais que se recusaram a comparecer com os marginalizados que comparecem à festa em Lucas 14.15-24.

O Evangelho de Lucas apresenta várias narrativas envolvendo cobradores de impostos e fariseus. Os fariseus normalmente são retratados como pessoas murmuradoras, resistentes ou hesitantes diante de Jesus e da sua mensagem,<sup>131</sup> mas existem exceções. Em Lucas 13-31 eles procuram ajudar Jesus alertando-lhe sobre o comportamento de Herodes. Os publicanos, ou cobradores de impostos, são retratados como pessoas receptivas e que estão em busca da salvação. O tratamento dispensado a Zaqueu em Lucas 19.1-10 reflete a justificação que o publicano recebeu nesta parábola.

A linguagem da parábola é fortemente semita. Observe as ocorrências dos assíndetos<sup>132</sup> nos vv. 11, 12 e 14, *heis... heteros* ("um... e o outro") no v. 10, e *par' ekeinon* ("em vez daquele," aparentemente traduzindo o termo aramaico *min*, "oriundo de").<sup>133</sup>



## *Informações Culturais*

Os fariseus eram tidos em alta conta pela maioria dos judeus e, no geral, eram considerados justos e escrupulosos nos seus esforços para obedecer A Deus. As suas instruções para o culto, para a oração e para uma vida justa tiveram uma forte influência na cultura religiosa judaica.<sup>134</sup> O fariseu desta parábola vai além de todas as exigências da Lei. O jejum, por exemplo, somente era exigido dos judeus no Dia da Expição. Como a Bíblia atesta, as pessoas que atravessavam momentos de crise também recorriam ao jejum, e, particularmente, as pessoas mais devotas jejuavam com maior frequência.<sup>135</sup> Ao jejuar duas vezes por semana, aparentemente na segunda e na quinta-feira,<sup>136</sup> o fariseu provavelmente se via a si mesmo como alguém que jejuava para a expiação de todo o povo de Israel. Ao entregar o dízimo de todo o que adquiria, ele também entregava o dízimo de itens que comprava sobre os quais as pessoas já haviam entregado a décima parte. *M. Demai* fala da regulamentação do dízimo dos produtos da terra em ocasiões em que a pessoa não tivesse certeza de que este dízimo já tivesse sido entregue.

Se os fariseus eram respeitados, a atitude geral para com os cobradores de impostos estavam próximas ao extremo oposto. Os "publicanos" vendiam e compravam o direito de recolher os impostos em regiões específicas e vários tipos de impostos eram arrecadados: impostos per capita, impostos sobre a terra, a cobrança de taxas sobre a circulação de bens de uma região para outra, impostos sobre operações de venda e impostos sobre heranças. Tudo o que os cobradores de impostos e taxas arrecadavam que ia além dos valores contratados lhes entrava como lucro limpo. Pelo menos na Judeia, os cobradores de impostos judeus — e o publicano da parábola é, com certeza, um judeus — eram considerados traidores por terem um acordo de recolhimento de impostos e taxas com o império que oprimia os judeus à época ou eram funcionários subalternos destas pessoas que tinham a função de fazer a cobrança diretamente com as pessoas.<sup>137</sup> A carga tributária civil era pesada e, depois dela, havia ainda o imposto devido ao Templo. A situação do homem na parábola é incerta; ele pode estar numa situação relativamente confortável ou, talvez, ser um cobrador de impostos de segunda classe.<sup>138</sup> As atitudes em relação aos cobradores de impostos, e especialmente em relação ao cobradores de tributos, eram bastante negativas.<sup>139</sup> Estas pessoas eram



abertamente conhecidas pela sua desonestidade e, na Mishná, eram classificadas na mesma categoria que os assassinos e os ladrões, pessoas às quais as pessoas não teriam a obrigação de falar a verdade. Em épocas posteriores, no mínimo, esta categoria profissional perdeu os seus direitos cívicos e não tinha permissão para exercer funções como a de juiz, ou testemunha em um tribunal.<sup>140</sup>

Algumas pessoas sugerem que o fato de um cobrador de impostos ir até o Templo para orar<sup>141</sup> já seria, por si só, um fato inusitado, mas isto é um exagero. As pessoas normalmente são forçadas a agir de forma contrária à sua vontade, mas continuam buscando a comunhão com Deus. Os cobradores de impostos não tinham medo que o povo os reconhecesse ao se aproximarem de João Batista para receber o seu batismo e a sua orientação para a vida (Lc 3.12,13).

Os leitores dos dias de hoje precisam compreender a surpresa e o choque que os ouvintes de Jesus tiveram ao descobrir que o publicano foi declarado justificado. Esta informação ia de encontro a tudo o que eles conheciam até então.

As palavras "desceu" e "subiu" são utilizadas em função da altura do monte do Templo. Observe os Salmos de Ascensão, especialmente o Salmo 122, o 134 e o 135. Apesar das pessoas, seguramente, orarem em outros horários, os momentos costumeiros para a oração ocorriam às 9 da manhã e às 3 da tarde, junto com os sacrifícios matinais e vespertinos (cf. At 2.15; 3.1). Depois do sacrifício e durante a queima do incenso, a congregação se reunia para observar os procedimentos e oferecer as suas orações (*m. Tamid* 5.1; cf. Sir 50:5-18; Jdt 9.1).<sup>142</sup> "Os imundos" eram obrigados a ficar de pé na Porta Oriental (*m. Tamid* 5.6). Não está claro a quem a Mishná se refere quando cita "os imundos", mas mesmo que a referência seja somente às pessoas que se encontram temporariamente impuras em termos rituais, ela desvenda uma atitude que explica o motivo pelo qual o publicano estava de pé a uma certa distância.<sup>143</sup>

Várias posturas são descritas para se referir à forma como se deve fazer as orações, mas o pôr-se de pé é bastante comum nestes momentos (vide 1 Sm 1.26; 1 Rs 8.14,22; Mt 6.5; Mc 11.25). Olhar para o alto também é uma postura comum na oração; observe como em Mateus 14.19; Marcos 6.41; Lucas 9.16; Marcos 7.34; João 11.41; 17.1, Jesus ergue os olhos para orar.



A restituição de dinheiro adquirido por meio de extorsão exigia uma multa adicional de um quinto do valor (Lv 6.1-5). A situação do publicano seria de total desespero, pois ele, talvez, jamais soubesse o número total de pessoas que haviam sido lesadas por ele.<sup>144</sup>

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

1. A Igreja, normalmente, não alegorizava esta parábola, mas a interpretava em termos do seu ensino acerca do orgulho e da humildade. Agostinho, seguido por muitos, interpretava o fariseu e o publicano como representações dos judeus e dos gentios.<sup>145</sup>

2. A parábola é frequentemente interpretada como um contraste entre a justiça própria ou arrogância e a pobreza espiritual ou humildade.<sup>146</sup> Às vezes, a justiça própria é representada como legalismo judaico.<sup>147</sup>

3. J. D. Crossan, depois de rejeitar os vv. 9 e 14b e não aceitar a categorização de história-exemplo, enxerga esta parábola como uma inversão, cujo centro metafórico está na inversão de um Juízo humano aceito pelo qual o Reino força a sua passagem para dentro da consciência humana.<sup>148</sup>

4. Algumas pessoas vêem nesta parábola um chamado para a reforma do sistema templário. O pressuposto aqui é que os impostos opressores cobrados pelo Templo eram representados pela imagem que os fariseus tinham como defensores do sistema opressivo do Templo.<sup>149</sup>

5. Algumas pessoas entendem que uma, ou mesmo as duas personagens representadas pela parábola seriam caricaturas. Nesta perspectiva, o publicano pode ser uma figura positiva, ou ambos podem ser vistos como alternativas reprováveis.<sup>150</sup>

6. Outros consideram que o fariseu é descrito como uma pessoa que cumpre exatamente o que Deuteronômio 26 prescreve ao trazer os seus dízimos e afirmar a sua obediência à aliança.<sup>151</sup>

7. Um número significativo considera que o problema do fariseu está no desprezo que ele mostra para com os outros e, de maneira mais específica, com o publicano.<sup>152</sup>



Apesar de aspectos de muitas destas opções fazerem sentido, na minha opinião obteremos uma compreensão mais adequada da história fazendo uso de uma combinação das opções dois e sete.

### *A Resolução das Questões*

1. *Estamos diante de uma parábola narrativa indireta simples ou de uma história metafórica que reflete a inversão de valores do Reino?* Já argumentei porque considero que a "história-exemplo" não é uma categorização apropriada e que isto se aplica de maneira bastante marcante a esta história. Os dois homens servem, em parte, como exemplos negativos e positivos, mas, como já vimos, várias parábolas apresentam pessoas como exemplos. Não fica exatamente claro o que deve ser imitado ou evitado com os dois homens, e mesmo no caso do publicano não se pode dizer: "Vá e faze o mesmo".<sup>153</sup> Além disso, a categoria de "história-exemplo" é demasiadamente restrita para abranger o que a parábola tem a nos ensinar a respeito de Deus.

Por outro lado, o argumento de que a parábola é uma metáfora da inversão de Juízo efetuada pelo Reino também não nos convence. A parábola apresenta, de fato, uma inversão de expectativas, mas ela não ocorre de forma metafórica. As duas personagens não nos convida a olhar através delas para uma realidade exterior; mas, sim, e elas mesmas. A parábola se apresenta como uma narrativa indireta simples estruturada em formato de síncrise (uma comparação de opostos por intermédio de justaposição). Ela nos fala das orações de um fariseu específico e de um publicano específico e daquilo que pode ser aprendido com ambos.

2. *Será que a ordem das palavras deveria ser statheis tauta pros heauton proseucheto ("ao se colocar de pé, estas coisas ele orou consigo mesmo" ou seja, silenciosamente, ou possivelmente, "ele orou acerca de si mesmo") ou statheis pros heauton tauta proseucheto ("Ao se colocar de pé diante de si mesmo, estas coisas ele estava orando")?* A primeira construção é, às vezes, é tida como uma comunicação da ideia de que o fariseu orava em silêncio, mas ela também pode significar que ele "orava acerca de si mesmo".<sup>154</sup> A segunda leitura indicaria que o fariseu teria se colocado de pé, indicando que ele assumiu uma posição de destaque ou que teria se separado dos demais para evitar o contato com eles. Um posicionamento acerca destas variantes textuais é difícil porque as duas interpretações fazem sentido



e as evidências textuais são, de certa forma, bastante equilibradas.<sup>155</sup> Às evidências nos manuscritos a favor de *statheis tauta pros heauton proseucheto* ("ao se colocar de pé, estas coisas ele orou consigo/sobre si mesmo") incluem P<sup>75</sup>,<sup>156</sup> mas *statheis pros heauton tauta proseucheto* ("ao se colocar de pé diante si mesmo, estas coisas ele estava orando")<sup>157</sup> parece ser a interpretação menos plausível e aquela que pode explicar o surgimento das demais. E, se a ênfase estiver na solidão do fariseu de pé, então a parábola está nos comunicando que os dois homens estavam orando afastados das demais pessoas.

Além disso, os significados propostos para *statheis tauta pros heauton proseucheto* apresentam pouca base para a sua defesa. Algumas pessoas sugerem que o fariseu está orando *para si mesmo*, só que isto é pouco plausível já que as duas orações começam com uma expressão que demonstra a intenção delas serem uma conversa com Deus. As pessoas na antiguidade normalmente oravam em voz alta, logo, é improvável que a intenção seja a de mostrar uma oração silenciosa por parte do fariseu. O terceiro significado sugerido, um suposto *pros* ("para", ou "em direção a") seria um indicativo que o fariseu orava "acerca de si mesmo" é, na melhor das hipóteses, débil.<sup>158</sup> *Proseuchesthai pros* jamais tem este sentido nem na LXX, nem no Novo Testamento. Em vez disso, *pros* se refere à pessoa destinatária da mensagem.<sup>159</sup> E, como os significados propostos para esta leitura alternativa parecem pouco embasados, devemos concluir que a leitura correta é *statheis pros heauton* e que ela descreve um homem que se levanta por si mesmo.<sup>160</sup>

3. *Esta parábola era, originalmente, dirigida aos discípulos, aos fariseus ou a um público geral mais abrangente?* A organização do contexto tem a sua origem em Lucas e não dispomos de informação acerca do contexto no qual esta parábola foi proferida. Ela pode ter sido falada em mais de uma ocasião e em qualquer contexto judeu, tanto para os discípulos de Jesus, para os judeus em geral ou mesmo especificamente aos fariseus. Ela teria sido mais marcante se fosse contada em Jerusalém, o que parece provável. Lucas posicionou a parábola na sua narrativa da viagem e, apesar de não dispormos de muitos indicativos geográficos acerca desta viagem, nem termos um registro do seu andamento, a sombra de Jerusalém já pode ser sentida ao longo de toda a narrativa (9.51; 13.4,22,34,35; 17.11; 18.31; 19.11). Ao longo de toda a narrativa da viagem, os ensinamentos de Jesus são dirigidos, em diferentes ocasiões, ora aos



discípulos, ora multidões, ora aos fariseus, de tal forma que Pedro chega a interpelar o Mestre perguntando se uma das suas parábolas estava sendo dirigida às multidões em geral, ou aos discípulos (por exemplo, em Lc 16.14).<sup>161</sup> Parece-me mais provável que esta parábola tenha sido dirigida às multidões em geral ou aos discípulos, pois se tivesse sido dirigida aos fariseus, seria de se esperar alguma forma de reação da sua parte. Lucas, de maneira intencional, reteve a ideia de um público mais abrangente ao declarar que Jesus havia contado a parábola "a uns que confiavam em si mesmos".<sup>162</sup> Mas, mesmo que a parábola tenha, originalmente, sido dirigida aos fariseus, o objetivo de Lucas foi o de que os seus leitores cristãos soubessem que eles também estavam igualmente correndo o mesmo risco que a parábola ilustra.

4. *Quanto desta passagem pertenceu originalmente à parábola? Será que os vv. 9, 14a estavam mesmo incluídos na versão original?* O v. 9 é, claramente, uma introdução feita por Lucas que explicita antecipadamente o propósito da parábola e que foi moldado a partir do v. 14a. Ao explicitar antecipadamente o propósito, a narrativa concentra a atenção maior no fariseu como uma figura negativa e diminui o suspense e o choque que a parábola original deve ter provocado, quando foi contada sem esta introdução. Algumas pessoas sugerem que a parábola terminaria no v. 13, especialmente aqueles que consideram que os dois homens são figuras negativas,<sup>163</sup> mas nada na parábola faz com que o publicano seja visto como um exemplo negativo. Com respeito tanto à lógica, quanto ao formato, o v. 14a deve ser considerado a conclusão original da parábola.<sup>164</sup> Sem ele a parábola não tem qualquer significado. Com respeito à forma, os paralelos entre "subiram" (*•anebesan*, v. 10) e "desceu" (*Okatebe*, v. 14a), e entre "este publicano" na frase desdenhosa do fariseu (v. 11) e "este [homem]" no veredito final (v. 14a) mostra que o v. 14a é uma parte inerente do relato. O contraste aqui está próximo ao contraste entre a mulher pecadora e o fariseu em 7.36-50, e como normalmente se observa, o contraste em v. 14a é excludente: "Este desceu justificado para sua casa, e não aquele".<sup>165</sup>

*Será que o v. 14b pertencia mesmo à versão original ou se trataria de um logion flutuante que foi acrescentado como um comentário?* O v. 14b poderia ser uma afirmação explicativa originalmente utilizada por Jesus na parábola ou um *logion* flutuante ligado à parábola pela tradição ou reutilizado aqui por Lucas para servir como uma afirmação explicativa.<sup>166</sup> Nada, de



fato, está em jogo com a escolha de qualquer uma destas opções, pois princípios gerais deste tipo eram, sem dúvida, utilizados no discurso de Jesus em várias ocasiões, como fica comprovado pela sua presença em passagens como Mateus 23.12 e Lucas 14.11. É interessante notarmos que, estas duas outras ocorrências aparecem em contextos que tratam dos fariseus. Algumas pessoas consideram que Lucas é responsável pelo v. 14b por causa do uso do tempo futuro e apontam para uma inversão escatológica, já que no v. 14a o publicano já foi justificado.<sup>167</sup> A. Feuillet defende que o v. 14b é original por considerar que Isaías 53, a única outra passagem que combina os temas da justificação, da humilhação e da exaltação (*dikaioun*, *tapeinoun* e *hypsoun*), está por detrás da parábola,<sup>168</sup> Não creio que possamos provar que o v. 14a pertencia ou não à parábola, mas podemos afirmar que ele representa uma conclusão adequada que fornece um princípio geral refletido na mensagem da parábola,

5. *O fariseu é retratado como uma pessoa hipócrita e arrogante, ou, em função da similaridade com Deuteronômio 26, ele é apresentado como uma pessoa sincera, cumpria os preceitos da Torá?* Normalmente, a oração do fariseu é compreendida como arrogante, orgulhosa e autojustificadora, particularmente porque ela faz cinco referências ao "eu." Isto é compreensível para os cristãos que estão acostumados a ouvir descrições negativas dos fariseus, e não é difícil encontrarmos evidências de arrogância, justiça própria ou desprezo nos *am ha-ares* entre os fariseus ou mesmo em outros grupos (inclusive nos escritos cristãos tardios).<sup>169</sup> Séculos de interpretação nos levaram a ver os fariseus como personagens negativas, só que os judeus que ouvissem esta história dos lábios de Jesus teriam visto o fariseu como um homem justo.

Os paralelos entre Deuteronômio 26 e esta parábola nos levam à tentação de considerar que ele não é arrogante.<sup>170</sup> Em Deuteronômio 26.12-15 as pessoas devem vir com os seus dízimos, afirmar a sua obediência a Deus e orar buscando a sua bênção. Entretanto, o fariseu da parábola não traz os seus dízimos, não ora pela bênção e não afirma que ele guardou os mandamentos. Em vez disso, ele agradece a Deus por não ser como os outros e aponta para o seu procedimento que excedia a exigência dos mandamentos. No fim das contas, a conexão com Deuteronômio 26 não é assim tão forte.

Independentemente de qualquer conexão com Deuteronômio 26,<sup>171</sup> o erro não é que o fariseu é obediente ou que ele se declara obe-



diente. Os "Salmos de Inocência" apresentam as pessoas que fazem os seus pedidos a Deus afirmando que fizeram o que Deus lhes havia ordenado.<sup>172</sup> Na melhor das hipóteses, a oração do fariseu é autocentrada. Ao contrário do que ocorre com Deuteronômio 26, não existe uma ênfase em Deus como aquele a quem devemos guardar aliança e que é a fonte de todas as bênçãos, também não existe uma ênfase nos pobres a quem o dízimo deveria ser direcionado. *A descrição que Lucas faz do fariseu e do publicano são caricaturas ou se tratam de análises objetivas?* Os dois homens são apresentados em situações completamente opostas, o que é a tônica da síncri-se, entretanto nenhuma das descrições é uma caricatura. A atitude do fariseu é evidente nas fontes primárias,<sup>173</sup> e nada no texto nos dá qualquer indicação de que ele seja uma caricatura. Existe ainda menos razões para se ver o publicano como uma caricatura.

6. *Por que a absolvição é atribuída ao publicano e não ao fariseu? Qual é o erro do fariseu?* O erro do fariseu, que, surpreendentemente, é reconhecido com dificuldade por algumas pessoas,<sup>174</sup> seguramente, é o fato de ele pensar que pode ser obediente a Deus e manter uma atitude de desprezo por pessoas como o publicano — ou seja, o fato de ele poder cumprir as exigências da Torá sem dispensar atenção ao mandamento do amor pelo próximo.<sup>175</sup> Ele está seguro de que a sua atitude o coloca numa situação confortável diante de Deus e que os seus atos piedosos fazem com que ele seja melhor que as demais pessoas. O que pode ter começado como uma afirmação legítima acerca da obediência aos mandamentos, acabou se transformando em desdém e autocongratulação. Jesus frequentemente enfatizava que não podemos ser obedientes à Lei de Deus sem amar o nosso próximo como a nós mesmos,<sup>176</sup> e Ele repetidamente desafiava aqueles que estavam seguros de estarem em situação confortável diante de Deus a reconsiderar a sua atitude.<sup>177</sup> Esta parábola expressa estes dois temas.

A base da justificação do publicano não fica explícita se não considerarmos que 14b faz parte do texto original da parábola. A introdução de Lucas nos mostra que a sua preocupação é, primeiramente, com o fariseu. A ausência de qualquer outra base para o veredito potencializa o choque de que a pessoa errada recebe o veredito de justiça. Por implicação, a base para a absolvição reside no sentimento que o publicano tinha da sua necessidade, da sua entrega completa à miseri-



córdia divina e da compaixão de Deus que perdoa o pecador os quais, como já vimos, são temas recorrentes na representação que Lucas faz da mensagem de Jesus.

7. *O fato das orações ocorrerem no Templo significa que a oração do publicano tinha a intenção de afirmar que o sacrifício que estaria ocorrendo deveria ser feito por ele mesmo?* Para algumas pessoas, o fato dos dois homens subirem juntos ao Templo indica que deveríamos entender as orações à luz dos sacrifícios matinais ou vespertinos que ali ocorriam.<sup>178</sup> Outros consideram que a designação de horários específicos para a oração é uma especulação desnecessária porque entre os sacrifícios as pessoas seguiam até o Templo para fazer as suas orações privadas.<sup>179</sup> Não se pode ter certeza, mas as evidências sugerem com veemência que a maior parte dos ouvintes judeus teria pensado nas orações sendo feitas na hora do sacrifício. Lucas menciona o sacrifício diário em vários outros contextos. Lucas 1.5-23 descreve Zacarias oferecendo o seu sacrifício vespertino e Atos 3.1 afirma que Pedro e João subiram ao Templo no horário da oração, à hora nona, a hora do sacrifício vespertino. Uma alusão ao sacrifício diário ocorre em Lucas 24.50-53 e, possivelmente, também em outras passagens.<sup>180</sup> Além disso, a expressão *hilastheti moi* constante da oração do publicano apresenta implicações sacrificiais, mesmo que fosse traduzida como "sê misericordioso comigo" e não "seja propiciado a mim".<sup>181</sup> Mesmo que julguemos que o horário da oração é irrelevante, o contexto da oração no Templo, o local do perdão e da presença de Deus continuariam sendo determinantes para a compreensão da intenção da parábola. A oração do publicano é uma súplica comovente para que o sacrifício seja suficientemente efetivo a fim de que Deus possa ter misericórdia dele.

Isto torna improvável a posição que advoga a parábola como sendo uma crítica ao Templo ou ao sistema de arrecadação de impostos nele centralizado. A parábola não contém nada que sirva de acusação ao Templo ou ao seu sistema, nem qualquer evidência de qualquer atitude negativa para com o Templo e se estas posições fossem corretas seria de se esperar que a figura contrastante fosse a de um sacerdote ou, no mínimo, a de um levita e não a de um fariseu. Novamente, temos a afirmação do princípio de que qualquer interpretação baseada em algo que não está na parábola é, quase que certamente, equivocada. As parábolas nem sempre deixam muito claras as suas funções, no entanto



elas nos dão todas as informações necessárias para a identificação do plano em que ela deve ser interpretada.

8. *Esta parábola tem alguma conotação anti-Torá ou antissemita?* O antissemitismo é um problema sério, no entanto esta parábola não tem um tom anti-Torá, tampouco antissemita.<sup>182</sup> Ela não coloca a Lei e a graça em oposição, nem se apresenta como uma condenação ao judaísmo ou mesmo ao farisaísmo, mesmo diante das reclamações constantes que Jesus faz dos fariseus no livro de Lucas. Esta parábola se refere a um fariseu específico e não ao grupo como um todo. Ela apresenta uma compreensão errônea da Torá — o cumprimento da sua parte ritual em detrimento do amor ao próximo e da misericórdia e do amor que é exigido por Deus e que é uma demonstração do caráter de Deus. Tal qual ocorre com o irmão mais velho em Lucas 15.25-32, que não havia transgredido os mandamentos, mas continuava desprezando o irmão transgressor,<sup>183</sup> o fariseu se considera verdadeiro para com os preceitos da Torá, sem enxergar, porém, que o propósito dela é o amor pelo próximo (cf. Mt 23.23). Lucas 17.7-10 já nos indica a atitude apropriada ao falar da nossa obediência. Deveríamos dizer: "Somos servos inúteis, pois somente fizemos o que devíamos fazer".

9. *Qual é o ensino da parábola?* A parábola responde à pergunta implícita: "O que é considerado como justiça diante de Deus?" Os atos de justiça desprovidos de compaixão e de amor não são considerados justos por parte de Deus. A posição de Jesus acerca de qual dos dois homens foi considerado justificado deve ter soado paradoxal, surpreendente e, talvez, inaceitável para os seus ouvintes. Esta parábola, a exemplo de algumas outras, é uma bofetada verbal no rosto das pessoas, Jesus chamou de justo um homem que, reconhecidamente, era um ímpio e se recusou a chamar de justo um homem a quem todos reconheciam como uma pessoa justa, alguém que havia feito boas obras, até mesmo além do que a Lei especificava — ou seja, ao menos que os seus ouvintes estivessem convictos da importância do mandamento do amor ao próximo. Em nossos dias, os leitores precisam fazer um esforço para compreender o choque da afirmação que Jesus fez aos seus ouvintes do século I. Por implicação, esta parábola também serve como uma defesa do convívio que Jesus tinha com os publicanos e pecadores e nos instrui a não desprezarmos àqueles que chamamos de ímpios.<sup>184</sup> M. Hengel indica que a pessoa que tem orgulho da sua ortodoxia ou da sua ortopraxia está correndo o



maior dos perigos e, fazendo uso de um jogo de palavras, resume esta parábola ao dizer que aqueles que foram excluídos pelas outras pessoas foram incluídos por Deus no Evangelho.<sup>185</sup> "Uma oração orgulhosa é... um esforço autocontraditório".<sup>186</sup> A humildade, ao contrário, é um aspecto essencial da oração genuína.

O publicano foi justificado porque a sua súplica por misericórdia está de acordo com a ênfase que Jesus coloca no perdão e na misericórdia em outras ocasiões e que fica mais claramente explicitada na parábola do Credor Incompassivo (Mt 18.21-35, especialmente nos vv. 27, 32), mas também em outras passagens (Mt 5.3-7; Lc 6.20,21; 7.36-50). O termo "justificado" (originário do verbo *dikaioó*) é um termo técnico da área jurídica que significa que algo ou alguém "foi constatado como correto," ou "absolvido". Esta palavra raramente aparece nos Evangelhos e não deve ser vorazmente revestida das conotações a ela atribuídas por Paulo.<sup>187</sup> Os Evangelhos não fazem o contraste entre a Lei e a graça da forma que Paulo faz. Por outro lado, é legítimo dizer que o ensino paulino da justificação tem a sua origem e é uma extensão do ensino de Jesus em passagens como esta.<sup>188</sup> Os verbos passivos no v. 14 ("justificado," "humilhado," "exaltado") são passivos divinos; eles apontam para Deus como o executor da ação.

Esta parábola apresenta implicações cristológicas. Jesus tinha a confiança de declarar a mente de Deus no que diz respeito ao Juízo. Isto não prova que Ele se enquadre a uma categoria transcendental, mas a parábola é, seguramente, uma reivindicação inusitada da sua autoridade.<sup>189</sup> A. Feuillet encontra implicações cristológicas ainda mais fortes por considerar que a parábola se baseia em Isaías 53, a única outra passagem que combina a justificação, a humilhação e a exaltação (<*dikaion*, *tapeinoun* e *hypsoun*).<sup>190</sup> As conexões que ele aponta são intrigantes, mas não creio que ele tenha conseguido fundamentar o seu argumento.

As implicações que esta parábola tem a respeito de Deus são ainda mais marcantes no sentido de que ela contém uma revelação a respeito dele. Na verdade, as atitudes dos dois homens revelam duas imagens de Deus, uma pressuposta pelo fariseu, que é falsa, e outra que fazia parte da expectativa do publicano, mas que não era pressuposta por ele, mas que era verdadeira.<sup>191</sup> Deus não é um Deus que se impressione com atos de piedade e sentimentos de superioridade. Mas ele é, ao contrário, um Deus de misericórdia que responde às



necessidades e às orações honestas das pessoas. Por outro lado, Deus não é um Deus cuja misericórdia pode ser considerada incondicional. Dentro da parábola o publicano nem ao menos fica sabendo o resultado da sua oração. O veredito da sua justificação aparece do lado de fora da parábola. Não há base para que ele tenha se felicitado a si mesmo pelo que alcançou.

Esta parábola tem a sua ênfase maior nas nossas atitudes diante de nós mesmos e do nosso próximo e não na oração, tampouco ela representa o único ensinamento que nos é necessário acerca da oração. Ela não faz qualquer menção ao arrependimento ou restituição e, como já vimos, não devemos esperar isso das parábolas: elas não são tratados exaustivos sobre os temas abordados.

### ***Adaptação da Parábola***

Martinho Lutero proferiu pelo menos treze sermões diferentes sobre este texto<sup>192</sup> que continua merecendo a atenção redobrada das igrejas da atualidade. Os cristãos, facilmente, podem ser culpados da autossatisfação expressada por aquele fariseu, como a denúncia à igreja de Laodiceia (Ap 3.17) nos deixa claro. A tentação é muito real para orarmos: "Agradeço a Deus por não ser como este fariseu, nem como os incrédulos." O sermão de Søren Kierkegaard sobre esta parábola realça três pontos sobre a penitência: *estar a sós com Deus*, pois só quando estamos a sós com Ele perceberemos a distância que nos separa dele; *o olhar para baixo*, pois quando nos damos conta da santidade de Deus, tomamos consciência da nossa própria *miséria*; *a consciência de estarmos em perigo* diante de Deus, pois quando nos sentimos como os fariseus estamos correndo um sério risco.<sup>193</sup> H. Thielicke, entre outros, defendia que ser errado assumirmos o "orgulho do publicano," ou seja, proclamarmo-nos como totalmente depravados, com murmúrios constantes acerca do pecado, como se o nosso autorrebaixamento fosse aprazível a Deus; e advertiu que a graça pode facilmente se degenerar nas nossas mãos e nos levar a uma forma de orgulho farisaico.<sup>194</sup> J. S. Glen afirmou com propriedade que um equivalente moderno ao fariseu seria muito bem-vindo em qualquer comunidade respeitável, seja ela religiosa ou social, bem como receberia uma posição de influente



nesta comunidade. É surpreendente a tolerância que desenvolvemos ao egotismo e à devoção rigorosa, desde que a pessoa seja justa, tenha uma vida aberta e dedique à instituição em questão parte dos seus recursos.<sup>195</sup>

A parábola levanta a questão da diferença entre a avaliação que nós fazemos das pessoas e a avaliação que Deus faz delas. Muito frequentemente, tal como ocorreu com Simão, o fariseu (Lc 7.39,40), julgamos secretamente as pessoas e passamos a considerá-las inferiores a nós. Ao fazermos isto, incorremos no pecado da comparação, contra o qual Kierkegaard nos advertiu, e revelamos o quão distantes estamos da mente de Deus. A parábola, portanto, levanta a questão da separação entre o povo de Deus e o povo pecador. Como lidamos com esta separação e demonstramos a graça de Deus? Como implementaremos tanto a atitude do Salmo 1, de não nos assentarmos na roda dos escarnecedores, continuando, contudo, a demonstrar a humildade à qual este texto nos conclama? Apesar desta parábola não responder a esta pergunta, ela elimina qualquer ideia de que algumas pessoas são superiores às outras, ou que algumas possam olhar para as outras com desprezo.

### *Leituras Complementares*

Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas), (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 142-156.

Craig A. Evans, "The Pharisee and the Publican: Luke 18.9-14 and Deuteronomy 26" (O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuterônimo 26) in *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Os Evangelhos e as Escrituras de Israel), ed. Craig A. Evans and W. Richard Stegner (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), pp. 342-355.

Charles W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* (As Parábolas como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus), (Peabody: Hendrickson, 1994), pp. 208-235.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (As Parábolas de Jesus), (2a. edição; tradução de S. H. Hooke: Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 139-144.



John Nolland, *Luke 9:21- 18:34* (Lucas 9.21-18.34), (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 872-879.

Franz Schnider, "Ausschliessen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner, Lk 18,10-14a," *BZ* 24 (1980): pp. 42-56.

Luise Schottroff, "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens," in *Neues Testament und christliche Existence*, ed. Hans Dieter Betz and Luise Schottroff (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1973), pp. 439-461.

\* \* \*

As parábolas deste capítulo não se referem tanto à oração, mas principalmente ao Deus a quem oramos e as atitudes que devemos ter ao orar. A ênfase na oração está no caráter do Deus a quem oramos. Estas parábolas enfatizam que Deus é misericordioso e ávido para ouvir as nossas orações, sem deixar de ser um Deus de justiça. Estas parábolas nos ensinam que Deus está ávido em nos ajudar e em nos perdoar; elas são parábolas de estímulo. Por outro lado, Lucas não está nos ensinando que seremos capazes de mudar a vontade de Deus se importunarmos os seus ouvidos à exaustão.<sup>196</sup> Também não há conflito entre a ênfase de Lucas na oração perseverante e na advertência para não orarmos de forma repetitiva de Mateus 6.7. Lucas não está nos chamando para repetirmos à exaustão a mesma oração, mas para um estilo de vida em fidelidade a Deus que faz com que permaneçamos alertas e prontos a entrarmos em comunicação com Deus. A oração é, em si mesma, uma defesa contra a exaustão e a falta de estímulo.<sup>197</sup> Ela não é o meio pelo qual adquiriremos aquilo que desejamos, mas o meio pelo qual os nossos desejos são tornados conhecidos a Deus e, depois, conformados à sua vontade, independentemente das circunstâncias.

As duas parábolas de Lucas 18 também nos ensinam que Deus está preocupado com a justiça e fará com que ela se concretize. Só que com a ênfase que elas têm na justiça, elas também representam advertências para que a pessoa que ora se examine a si mesma. A oração sempre está no limiar de transformar em uma atividade perigosa, particularmente para as pessoas que não se examinam a si mesmas.



# Parábolas acerca da Escatologia Futura

Começamos novamente explicando que os agrupamentos de parábolas lança sobre elas um sistema que não lhes faz uma justiça plena. As parábolas que têm Israel por tema apresentam uma relevância óbvia para o agrupamento das parábolas escatológicas e parábolas agrupadas em outras categorias poderiam também, facilmente, ser também agrupadas nesta categoria. O que fica mais óbvio, as parábolas do Joio e do Trigo, do Credor Incompassivo, do Juiz Iníquo e do Rico e Lázaro, as quais eu classifiquei em outras categorias, deveriam ser incluídas em qualquer agrupamento de Escatologia futura acerca dos ensinamentos de Jesus.

Mesmo com um foco inegável na presença do Reino, Jesus não deixava de ensinar aos discípulos a orarem: "Venha o teu reino".<sup>1</sup> O aspecto central da pregação de Jesus ainda não foi alcançado. O Reino, na sua plenitude, continuava a ser uma esperança futura para Jesus e as parábolas acerca da Escatologia futura nos ajudam a compreender uma parte do que aquela esperança envolvia. Mas, como veremos, grande parte desta ênfase não está no caráter do Reino futuro, mas no caráter daqueles que aguardam a sua chegada.

O ensino de Jesus em relação ao futuro é um dos temas mais cruciais e mais debatidos nos estudos do Novo Testamento. Uma análise adequada desviaria a nossa atenção das parábolas, no entanto algumas questões precisam ser vistas. Os eruditos, tanto do passado, quanto do presente — desde Adolf Harnack até Marcus Borg, tentam remover a ênfase escatológica da mensagem de Jesus. Por exemplo, Borg defende



que Jesus não pregou o fim do mundo, que os provérbios relativos à vinda do Filho do Homem não são autênticos e que, apesar de Jesus crer, de fato, no Juízo Final, a linguagem do Reino era um símbolo que evocava a história total da relação de Deus com Israel e com a humanidade.<sup>2</sup> N. T. Wright também argumenta contra a ideia de que Jesus estivesse proclamando o fim do mundo, mas a última coisa que ele faria era pensar em um Jesus não-escatológico. Enquanto Borg chega a uma compreensão do Reino que abrange desde o início até o fim dos tempos, Wright argumenta que o Reino deve ser compreendido como o cumprimento das promessas do Antigo Testamento de que Deus retornaria como rei e restauraria as suas promessas por intermédio das obras de Jesus. A ênfase não está no fim do mundo, mas na nova criação. Ele compreende os textos que falam da Vinda do Filho do Homem como sendo uma referência à destruição futura de Jerusalém, que estava às portas de ocorrer, pelos exércitos romanos.<sup>3</sup> Uma terceira alternativa é apresentada por Dale Allison. Ele argumenta que Jesus veio como um profeta do milênio que se concentrou na restauração de Israel, que pregou — de forma errônea — o fim do mundo que ocorreria ainda naquela geração e que as suas referências ao Filho do Homem que haveria de vir deveriam ser entendidas de maneira literal.<sup>4</sup>

Estas são somente três alternativas em um debate que pode ser desconcertante, mas revelam as pressuposições e suas questões. Pessoalmente, considero que nenhuma delas faz justiça com as passagens do Evangelho. O que podemos dizer em termos de orientação para a nossa investigação das parábolas acerca do futuro?

Nenhuma mensagem a respeito do Reino de Deus poderia fazer sentido sem expressar, no mínimo, a esperança do cumprimento da regra universal de Deus. Ela teria de incluir o cumprimento das promessas feitas a Israel. A pregação do Reino não poderia representar nada menos que isso. Já vimos a ênfase no Reino presente, bem como nos alertas e esperanças para Israel nos capítulos anteriores, mas mesmo nestes temas a mensagem permanece incompleta. A história de Jesus é uma história inacabada, não só do ponto de vista da Igreja Primitiva, não só em termos das expectativas do judaísmo, como também da perspectiva da própria mensagem de Jesus.<sup>5</sup> Certo ou errado, Jesus não pensava que a sua história estava terminada com a sua chegada em Jerusalém. Se há algo que podemos saber a respeito de Jesus é que a sua mensagem dedi-



cou uma atenção especial à crise do Juízo, à destruição de Jerusalém, ao cumprimento das promessas feitas a Israel e à volta do Filho do Homem em glória. Mas como é que estes temas se inter-relacionam? Algumas passagens apontam claramente para o Juízo sobre os contemporâneos de Jesus,<sup>6</sup> ao passo que outras apontam para um Juízo Final.<sup>7</sup> Algumas passagens apontam para a presença do Reino e para as promessas que estavam sendo cumpridas no ministério de Jesus.<sup>8</sup> Outras indicam um cumprimento futuro.<sup>9</sup>

Como fica óbvio nos posicionamentos assumidos por Borg, Wright e Allison, os eruditos do Novo Testamento têm grandes divergências acerca da maneira como a linguagem que Jesus utiliza para se referir à vinda do Filho do Homem deve ser compreendida e, até mesmo, se esta linguagem provém, de fato, dos lábios de Jesus. Ao que Jesus estava se referindo quando se referia ao Filho do Homem que viria e à linguagem que falava a "esta geração" e, em que época ele considerava que esta sua vinda ocorreria? Jesus pensava que o fim do mundo ou a nova criação ocorreria ainda durante o tempo de vida dos discípulos? Como esta "vinda" se relaciona à advertência que ele faz da destruição de Jerusalém? A dificuldade é ainda maior porque os discursos escatológicos em Mateus 24—25; Marcos 13; Lucas 21 incluem questões acerca da destruição de Jerusalém e da vinda de Jesus/do Filho do Homem (vide Mt 24.3, mais especificamente). Hoje em dia, a maioria das pessoas concordaria que Jesus tinha a expectativa da morte; a morte de João Batista e dos profetas deixava claro que este seria o seu fim. A maioria das pessoas também concordaria que Jesus tinha expectativa de morrer; a morte de João Batista e dos profetas tornava esta expectativa óbvia. A maioria das pessoas, de igual forma, concordaria que Jesus tinha expectativa de que a justiça fosse feita a seu favor, só não se sabia a forma como isto viria a ocorrer. Como a sua expectativa futura se coadunava com o conhecimento prévio que ele tinha da sua própria morte?

Não se pode fazer justiça a estas perguntas, mas certas opções estão excluídas, ao meu ver. Em primeiro lugar, Jesus não proclamou um Reino com estabelecimento indefinido no tempo como um símbolo que evocaria a história da totalidade do relacionamento de Deus com a humanidade. Esta posição não faz justiça ao tema do cumprimento e à ênfase na aproximação ou na chegada do Reino que já ocorreu. Se os Evangelhos nos falam de algo, certamente não é de um Reino indefini-



do no tempo, mas de algo novo que está ocorrendo com Jesus a fim de cumprir as promessas de Deus. Em segundo lugar, a vinda do Filho do Homem em Glória não pode ser equiparada à destruição de Jerusalém, como sugere N. T. Wright.<sup>10</sup> Jerusalém havia sido destruída em 586 a.C. e isto voltaria a ocorrer em 135 a.C. O que torna a destruição do ano 70 d.C. tão crucial é que ela seria descrita como a vinda do Filho do Homem, então, por que esta destruição *não assume* um papel de destaque para a Igreja Primitiva a ponto de jamais ter sido mencionada? A destruição de Jerusalém não foi suficiente, na minha opinião, para ser classificada como a vindicação de Jesus ou à vitória de Deus. A Igreja Primitiva via a vindicação e a vitória na ressurreição, no derramamento do Espírito Santo e na *parousia* tão aguardada.<sup>11</sup> Em terceiro lugar, Jesus não previu que o fim do mundo, nem que a nova criação ocorreriam ainda no tempo em que as pessoas que lhe ouviam estivessem vivas. O referencial mais óbvio dos textos que se concentram naquilo que aconteceria àquela geração era a destruição de Jerusalém. Isto parece certo em Mt 23.36; Lc 11.51 e muito provavelmente em Mt 24.34 ; Mc 13.30 ; Lc 21.32, mas o último adágio é objeto de grande controvérsia<sup>12</sup> e tornado ainda mais complicado pelo fato do entrelaçamento entre a destruição de Jerusalém e a vinda do Filho do Homem. A afirmação que ocorre, no mesmo contexto,<sup>13</sup> de que ninguém sabe "o dia e a hora," nem mesmo o Filho, recebe uma atenção muito menor,<sup>14</sup> mas ela, no mínimo, deveria descartar a afirmativa de que "o fim" ocorreria na geração das pessoas que ouviam Jesus àquela época.

Estas questões nos levam ao centro do círculo hermenêutico, pois as parábolas acerca do futuro são *um recurso para a compreensão das expectativas de Jesus*, e é necessário que as conheçamos para uma correta interpretação das parábolas. Admitindo-se que as parábolas relevantes devam ser inseridas em um quadro maior dos ensinamentos de Jesus, elas também precisam ser estudadas a partir do valor peculiar a cada uma, mesmo que não respondam diretamente às nossas perguntas. Elas são evidências primárias das coisas que Jesus cria que ocorreriam e não simplesmente recipientes passivos que deveriam ser preenchidos com o conteúdo de teorias de reconstituição acerca dos seus ensinamentos. Como ocorrem em outras porções da Escritura, precisamos correlacionar o que Jesus disse por intermédio das parábolas com aquilo que Ele ensinou nas outras porções da Bíblia que não se constituem em parábolas. Além disso,



precisamos ter uma ênfase bipolar na interpretação das parábolas. Precisamos nos perguntar qual era e qual era a abrangência da expectativa que Jesus tinha no seu confronto com a nação de Israel, mas também perguntar de qual maneira esta expectativa foi reformulada depois da ressurreição e da vinda do Espírito Santo à medida que a Igreja Primitiva continuou ensinando estas coisas.

Antes de analisarmos as parábolas que tratam da Escatologia futura é preciso que tracemos um esboço mínimo da expectativa de Jesus. São de suma importância os fatos de que Jesus tinha a expectativa de um Juízo sobre os seus contemporâneos, da sua própria morte, de uma ressurreição/vindicação posterior e da vinda do Filho do Homem em glória para trazer a salvação e o Juízo Final. Apesar de algumas pessoas duvidarem que Jesus tenha falado do seu próprio retorno (*parousia*), as parábolas escatológicas são uma evidência de que isto, de fato, ocorreu.<sup>15</sup> Entretanto, qual seria o conteúdo destas suas afirmações? Entendo que com a vinda do Filho do Homem Jesus estava se referindo a si mesmo<sup>16</sup> e que a sua alusão a Daniel 7.13, pelo menos em parte, expressa a certeza que ele tinha desta justiça (vindicação) que haveria de ser feita. Ele não pode ter considerado que morreria e tudo estaria terminado, ou seja, que o Reino havia falhado. Ninguém aceitaria se entregar ao martírio com uma expectativa tão pequena. A exemplo do que ocorria com outros judeus, Jesus certamente cria na ressurreição e, como a mãe e os seus sete filhos em 2 Macabeus 7.1-42 enfrentou a morte na certeza da ressurreição e da restauração do Reino de Deus, no qual ele continuaria desempenhando um papel decisivo.<sup>17</sup> Parece-nos que a única solução possível é que Jesus tivesse a expectativa de um intervalo de duração desconhecida entre os eventos imediatos relativos à sua morte e a justiça que estava atribuída à vinda do Filho do Homem. Vários textos apontam nesta direção e não podem ser postos de lado.<sup>18</sup> Por exemplo:

Podem, porventura, andar tristes os filhos das bodas, enquanto o esposo está com eles? Dias, porém, virão em que lhes será tirado o esposo, e então jejuarão (Mt 9.15; Mc 2.19, 20; Lc 5.34,35).

Haverá um tempo de perseguição (cf. Mt 5.10-12; Lc 6.22,23, confira também Mt 10.16-23; 23.34-36; Mt 24.9-14; Mc 13.9-13; Lc 21.12-19).



Haverá guerras e fomes e terremotos, mas ele ainda não representam o tempo do fim (Mt 24.6-8; Mc 13.7,8; Lc 21.9-11).

Eis que a vossa casa vos ficará deserta. Porque eu vos digo que, desde agora, me não vereis mais, até que digais: "Bendito o que vem em nome do Senhor!" (Mt 23.38,39; Lc 13.35).

E digo-vos que, desde agora, não beberei deste fruto da vide até àquele Dia em que o beba de novo convosco no Reino de meu Pai (Mt 26.29; Mc 14.25; cf. Lc 22.16,18).<sup>19</sup>

Dias virão em que desejareis ver um dos dias do Filho do Homem e não o vereis (Lc 17.22).

E Deus não fará justiça aos seus escolhidos, que clamam a ele de dia e de noite, ainda que tardio para com eles? Digo-vos que, depressa, lhes fará justiça. Quando, porém, vier o Filho do Homem, porventura, achará fé na terra? (Lc 18.7,8).

Muitas das parábolas de Jesus também se apresentam como evidências de um intervalo na representação que Jesus fazia da sua expectativa futura. As parábolas da Semente, do Grão de Mostarda, do Fermento, do Servo Fiel/Mau, do Joio e do Trigo, da Figueira Estéril, do Juiz Iníquo, das Dez Virgens, dos Talentos e, especialmente, a parábola das Minas, indicam todas, no mínimo, um intervalo de tempo. Portanto, um esboço mínimo das expectativas de Jesus precisa incluir a sua própria morte e a vindicação posterior, um intervalo de tempo desconhecido, o Juízo sobre Israel/Jerusalém e a vinda do Filho do Homem para reunir os eleitos e julgar o mundo.<sup>20</sup>

Eu já sinalizei que a destruição de Jerusalém não é o que Jesus tinha em mente quando falou da justiça que seria feita com a vinda do Filho do Homem. A vinda do filho do Homem será um tempo de crise e trará tanto a bênção, quanto o Juízo, mas os vários alertas que Jesus deu são, na verdade, um indicativo de várias crises: a crise do seu próprio ministério, a iminência da sua morte, a destruição de Jerusalém, a morte dos indivíduos e o Juízo Final. Estes vários alertas não podem ser convergidos em um único referencial, parti-



cularmente não podem se referir à destruição de Jerusalém,<sup>21</sup> apesar de, em minha opinião, a restauração de Israel desempenhar um papel central no ministério de Jesus. Entretanto, o Juízo é somente uma parte do nosso quadro, pois a plenitude do Reino nos traz tanto o Juízo, quanto a bênção/salvação. Jesus não somente proclamou o Juízo sobre a nação de Israel, como também sobre os seres humanos de maneira individual.<sup>22</sup> Ele também prometeu o galardão e um banquete messiânico àqueles que fossem fiéis e misericordiosos. A restauração de Israel não estaria completa enquanto o Reino não chegasse na sua plenitude. As parábolas deste capítulo apontam para a plenitude antecipada do Reino.

Existem várias teorias para explicar a variedade de expectativas nos adágios escatológicos,<sup>23</sup> porém o argumento de G. B. Caird é o mais útil para explicarmos que os vários adágios contados por Jesus são muito assemelhados aos adágios dos profetas do Antigo Testamento, que conseguiram ver um quadro do futuro iminente se amalgamar com outro quadro de um futuro final. Com esta dupla visão, a crise histórica que aguardava Israel está ligada e é uma lente para a crise do Juízo Final (e vice-versa).<sup>24</sup> É por isso que a pergunta dos discípulos acerca da destruição de Jerusalém é respondida por adágios que tratam do fim e que partes do discurso escatológico devem ser compreendidas como uma referência a dois eventos diferentes: a destruição de Jerusalém e o fim dos tempos.<sup>25</sup> Tanto a iminência da crise, quando a incerteza acerca da época em que ela ocorreria precisam ser vistas em conjunto,<sup>26</sup> o que muitos eruditos não conseguem fazer.

Apesar da popularidade desta suposição, não creio que o adiamento da parousia tenha provocado uma nova versão para a Escatologia da Igreja.<sup>27</sup> No Novo Testamento, em vez do problema da demora, existem mais evidências a favor de um problema gerado por uma ênfase demasiada na Escatologia: a suposição de que o segundo advento (*parousia*) estava muito próximo ou que a ressurreição já havia ocorrido. (Vide 2 Ts 2.2; 2 Tm 2.17,18.)<sup>28</sup>

A aceitação ou não deste esboço provisório dependerá do grau em que ele é apoiado por uma investigação das parábolas em si mesmas, sem que elas sejam forçadas a se adequar a um sistema preconcebido.



## A REDE (Mt 13.47-50)

Uma decisão sobre a classificação desta parábola como se referindo à Escatologia futura ou sobre a Escatologia presente e, portanto, deveria ter sido abordada no capítulo correspondente a esta última, é algo controvertido. A sua similaridade com a parábola do Joio e do Trigo sugere que ela deva ser analisada junto com as outras parábolas de Mateus 13, mas me parece que esta parábola tem uma orientação tão firme no sentido da Escatologia futura que a melhor forma seria enquadrá-la neste agrupamento, mesmo que a separação do capítulo 13 de Mateus pareça inadequada. Todas as parábolas de Mateus 13 tratam do reino presente e, à exceção da parábola do Joio e do Trigo e, especial, a sua interpretação, elas, quando muito, fazem apenas uma alusão ao Reino vindouro. A linguagem utilizada na parábola da Rede está próxima à linguagem do Juízo que ocorre na interpretação da parábola do Joio e do Trigo, porém existem diferenças a serem consideradas.

O tratamento desta parábola simples envolve mais perguntas do que poderíamos imaginar, mas algumas delas são resultado da projeção que os intérpretes fazem da sua Teologia sobre o conteúdo da parábola.

### *Classificação da Parábola*

Estamos diante de uma similitude,<sup>29</sup> só que, ao contrário do que ocorre com muitas outras similitudes (tal como nas parábolas do Grão de Mostarda, do Fermento, do Tesouro e da Pérola em Mateus 13), esta parábola apresenta uma *nimshal* explicativa.<sup>30</sup>

### *Questões que Exigem Atenção*

1. Será que esta parábola e a sua interpretação são ensinamentos autênticos de Jesus?
2. Quais são as passagens do Antigo Testamento, se é que existe alguma, formam o contexto da parábola e qual o significado atribuído a elas?



3. Até que ponto esta parábola reflete a situação da igreja de Mateus? Será que ela está tratando da mistura de pessoas que vemos na Igreja?
4. Até que ponto os aspectos desta parábola apresentam um significado alegórico? Existe algum significado cristológico?
5. Qual é o ensino desta parábola?

## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento: Ec 9.12; Ez 47.10; Dn 3.6; Hc 1.14-17
- Novo Testamento: Mt 3.12; Lc 3.17; Mt 7.17,18; Lc 6.43; Mt 12.33; 13.39-42; 22.9,10; 25.31,32.<sup>31</sup>

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- 1QH 13.7-9: "Alojaste-me junto com os pescadores, aqueles que lançam a rede sobre a superfície da água, aqueles que saem à caça dos filhos da injustiça. E ali me puseste para o juízo, e fortaleceste no meu coração o alicerce da verdade."
- 1 En. 56.1: "Então vi ali um exército dos anjos do castigo marchando, segurando redes de ferro e de bronze."

### *Escritos Greco-romanos*

- *Fábulas* de Esopo, Bábrio 4, apresenta um relato de um pescador que recolhe uma rede com peixes pequenos e grandes. Os peixes pequenos escapam através das suas malhas, já os grandes são capturados. A explicação é que o pequeno tamanho nos livra de apuros, mas a grande reputação nos traz muitos riscos. A relevância deste relato para a parábola de Jesus é mínima.

### *Escritos Cristãos Primitivos*<sup>32</sup>

- *Evangelho de Tomé* 8: "E ele disse: O homem é como um sábio pescador que lançou a sua rede ao mar e a recolheu quando esta-



va cheia de peixes. Dentre eles, o sábio pescador encontrou um grande peixe de qualidade. O sábio pescador devolveu todos os peixes pequenos de volta ao mar (e) escolheu o peixe grande sem maiores dificuldades. Quem tem ouvidos para ouvir, que ouça."

*Escritos Judaicos Posteriores*<sup>33</sup>

- m. 'Abot 3.17: "Tudo é entregue contra uma fiança e a rede é lançada sobre todos os viventes; a loja permanece aberta e o seu proprietário dá crédito, mas o livro contábil está aberto e a mão escreve e todo aquele que desejar tomar emprestado venha e empreste; mas os cobradores saem continuamente, todos os dias, e recolhem o pagamento dos homens com ou sem o consentimento deles e eles têm aquilo no que podem confiar; e o Juízo é um Juízo de verdade; e tudo é preparado para o banquete."
- <sup>m</sup> 'Abot de Rabbi Nathan A 40 descreve quatro tipos de peixes (um imundo, um limpo, um do Jordão e um do "Grande Mar"). O peixe imundo é interpretado como um jovem pobre que estuda, mas não tem entendimento; os três seguintes são todos peixes "limpos" e representam diferentes níveis de entendimento.

## *Comparação dos Relatos*

Marcos e Lucas não apresentam esta parábola, mas o Evangelho de Tomé apresenta uma parábola semelhante, embora algumas pessoas considerem que ele não tem qualquer relação com a história registrada em Mateus.<sup>34</sup> Existem diferenças significativas, mas elas são similares às que vemos entre as versões da parábola do Tesouro em Mateus e o Evangelho de Tomé.

Mateus compara o Reino a uma rede lançada ao mar, já o *Evangelho de Tomé* compara o "homem" a um sábio pescador que lança a sua rede ao mar. O *Evangelho de Tomé* não apresenta qualquer paralelo à ideia dos peixes apanhados "de toda qualidade." Ambos apresentam a rede sendo recolhida depois de ficar cheia, mas enquanto Mateus designa um local "a praia", o *Evangelho de Tomé* indica que o conteúdo da rede era também composto por "peixes pequenos." O *Evangelho de*



*Tomé* também não apresenta um paralelo à descrição que Mateus faz dos pescadores (literalmente "eles") sentados fazendo a separação entre os peixes bons e os inúteis, tampouco encontramos um paralelo aos vv. 49,50 com a descrição que eles fazem do Juízo. Em vez disso, no *Evangelho de Tomé* o pescador sábio encontra um peixe grande e bom, devolve todos os peixes pequenos ao mar o que facilita, sobremaneira, a sua escolha. Isto é seguido da admoestação para que a pessoa que tiver ouvidos ouça.

A versão do *Evangelho de Tomé* guarda algumas semelhanças com a fábula de Bábrio 4, mas segue numa direção completamente diferente. A mudança do Reino para um "homem" é, normalmente, vista como uma adaptação feita ao gnosticismo, assim como a ênfase em um único peixe grande em detrimento aos demais, que também tem um paralelo no *Evangelho de Tomé* 107, onde a ovelha perdida é maior e mais amada do que as outras deixadas para trás. Algumas pessoas argumentam que a versão da parábola da Rede apresentada pelo *Evangelho de Tomé* é independente e mais adequada.<sup>35</sup> Ela, porém, possivelmente se trata de um relato secundário, mesmo que não seja derivado de Mateus, e parece ter sido influenciada pela parábola da pérola de Mateus (13.45,46).<sup>36</sup> A sua similaridade com a parábola da pérola é reconhecida pelos dois lados do debate.<sup>37</sup>

### Aspectos Textuais Dignos de Atenção

Em Mateus, todos os discursos se encerram com um adágio que faz alusão ao Juízo, quatro dos quais formam parábolas que tratam especificamente da ideia de Juízo e a parábola da rede cumpre este papel no discurso em forma de parábolas. No *Evangelho de Tomé* a Rede é a primeira parábola apresentada naquele Evangelho.

É necessário que nos posicionemos acerca do significado de "igualmente" (*palin*) no v. 47. Exatamente a mesma introdução ocorre na parábola da Pérola no v. 45. Será que o "igualmente" liga a parábola da Rede às parábolas do Tesouro e da Pérola de alguma maneira constitutiva a ponto das duas parábolas anteriores determinarem, em parte, a sua interpretação, ou será que o "igualmente" não passaria de um conectivo, como que a comunicar algo como "eis aqui mais



uma similitude"? Em minha opinião este vocábulo é meramente um conectivo, jamais um determinante do significado da história.

O posicionamento das parábolas em Mateus 13 foi artisticamente desenhado para proporcionar um comentário implícito. A parábola do Joio e do Trigo e a sua interpretação envolvem as parábolas do Grão de Mostarda e a do Fermento, sendo que todas transmitem a presença do Reino, apesar das aparências. A interpretação das parábolas do Joio e do Trigo e da rede envolvem — ou servem como uma forma de parênteses para — a parábola do Tesouro e da Pérola, enfatizando que o desprezo a este Reino valioso e as suas implicações éticas levará a um severo julgamento.<sup>39</sup>

Existem paralelos entre esta parábola e Mateus 13.2. Os dois relatos apresentam uma forma de "reunir" (*.synago*), uma forma das palavras que descrevem o ato de "sentar" (*kathemai* no v. 2, *kathizo* no v. 48), e a palavra "praia" (*Çaigialos*), que não ocorre em nenhuma outra parte do Evangelho de Mateus. Seria esta uma forma intencional de se fazer uma *inclusio* para que o leitor equiparasse a seleção dos peixes à seleção que passariam as pessoas que estavam diante de Jesus, uma *inclusio* sem significado interpretativo (isto é, que simplesmente comunicava o fim daquela seção do relato), ou estaríamos meramente diante de uma coincidência resultante do tema em questão? Em minha opinião, na maioria dos casos, estas expressões conectivas somente indicam o encerramento de seções e não apresentam relevância para a interpretação das passagens.<sup>40</sup>

Já os paralelos entre Mt 13.38-43 (a interpretação do Joio e do Trigo) e os vv. 48-50 são mais representativos. As duas passagens se concentram nos bons (*kalon*, vv. 38, 48) e nos justos (<*dikaioi*, vv. 43, 49) como sendo designações dos filhos do Reino, ambas utilizam uma linguagem idêntica para se referir à consumação dos séculos {*synteleia aionos*, vv. 39-49),<sup>41</sup> ambas utilizam "reunir" ("apanhar" na ARC, *syllego* no grego, vv. 40, 41, 48) para o processo de separação, ambas se referem aos anjos como os executores desta separação, os vv. 42, 50 são idênticos ao descrever o destino daquilo que é rejeitado: a "fornalha de fogo," onde haverá choro e ranger de dentes {*kai balousin autous eis tem kaminon tou pyros; ekei estai ho klauthmos kai ho brygmós ton odontón*).

As diferenças, por outro lado, também não podem ser ignoradas. A parábola da Rede não apresenta um "inimigo," ou o Diabo, na sua



interpretação. Na parábola do Joio e do Trigo, os itens rejeitados aparecem posteriormente, já na parábola da Rede, os "bons" e os "ruins" são apanhados ao mesmo tempo. Na parábola da Rede, a divisão ocorre de forma imediata, e não depois de um tempo de espera. A interpretação do Joio e do Trigo apresenta uma ênfase equilibrada tanto nos bons, quanto nos maus no Juízo; a parábola da Rede se concentra, quase que completamente, no Juízo dos maus. Na interpretação do Joio e do Trigo, o Filho do Homem envia os seus anjos, mas nenhuma menção é feita a ele na parábola da Rede. Além disso, independentemente do que se possa dizer, Mateus modelou a interpretação da parábola da Rede a fim de repetir e servir de paralelo a muito daquilo que pode ser encontrado na interpretação da parábola do Joio e do Trigo.

Várias expressões típicas de Mateus estão presentes na parábola e na sua interpretação: o "reino dos céus"; a "consumação/fim do mundo" (13-39, 40, 49; 24.3; 28.20; que somente volta a ocorrer em Hebreus 9.26), o contraste entre o bem e o mau (*poneros* e *agathos*, 5.45; 12.34,35; 22.10),<sup>42</sup> os anjos como agentes do Juízo Final (13.39,41,49; 16.27; 24.31; 25.31) e, possivelmente "choro e ranger de dentes" (que ocorre seis vezes em Mateus e em nenhum outro lugar além de Lucas 13.28). O tema do Juízo ocorre frequentemente em Mateus; observe em 3.10-12; 5.21-26, 29,30, 7.13,14, 19, 23, 24-27; 8.11,12; 10.15, 28, 32,33; 11.20-24; 12.31, 34-37; 13.39-43, 49,50; 16.27; 18.6-9, 34, 35; 22.13; 24.51; 25.30, 31-46,

Daniel 3.6 pode estar por detrás da figura da fornalha de fogo, no entanto tanto o fogo, quanto a fornalha são expressões comuns ao se tratar do tema do Juízo Final,<sup>43</sup>

Às vezes os verbos *bletheise* e *eplerothe* na voz passiva (w. 47, 48) são vistos como passivos divinos, mas neste caso isto é pouco provável. Ambos são perfeitamente naturais na expressão de uma parábola.

## Informações Culturais

Várias palavras diferentes são utilizadas para se referir às redes de pesca, com uma certa fluidez no seu uso. A palavra aqui utilizada — *sagene* —, refere-se a uma rede de arrastão. A rede de arrastão pode ser muito comprida, com bóias de cortiça na parte superior e pesos de chumbo na sua



parte inferior. Ela poderia ser esticada entre dois barcos e lançada de um barco e, depois, puxada até a praia por intermédio de cordas. Tudo o que estivesse no seu caminho seria apanhado pela rede.<sup>44</sup> Heródoto (*Histórias* 6.31.1,2) utiliza o formato verbal relacionado de maneira metafórica para descrever uma longa fila de soldados de braços dados que marchava através de uma ilha para capturar as pessoas como que numa "rede humana."

Existem cerca de vinte e quatro espécies de peixe no mar da Galileia<sup>45</sup> e mesmo que fosse comum o descarte de peixes não-comestíveis ou de animais indesejáveis por parte de qualquer pescador, a lei judaica exigia uma seleção mais criteriosa, pois somente eram permitidos os peixes com escamas e barbatanas.<sup>46</sup> Os peixes "ruins" (*sapra*) seriam justamente os sem escamas ou barbatanas — "animais impuros" para os judeus, e não pescado estragado.<sup>47</sup>

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

Sabemos que as parábolas que iniciam desta forma, não significam meramente que o Reino é como o primeiro item mencionado. Uma comparação teria sido suficiente se esta fosse a intenção. Em vez disso, este tipo de começo significa que o Reino é semelhante à totalidade do processo descrito. Mas, será que o processo como um todo está sendo igualmente enfatizado? Ao nos concentrarmos em um aspecto do processo, o seu significado é alterado. As opções para interpretação desta parábola não são autoexcludentes e resultam da ênfase que as pessoas colocam em um aspecto do processo em detrimento dos demais. São elas:

1. Algumas pessoas afirmam que a parábola trata do ministério da Igreja. A rede seria a Igreja, o mar o mundo, e as pessoas de todas as nações seriam apanhadas pela rede. A Igreja seria um *corpus permixtum* de bons e maus, que serão, um dia, separados para a ocasião do Juízo. Com algumas variantes, esta é a interpretação alegórica tradicional em voga a partir do terceiro século até os nossos dias.<sup>48</sup>

2. Algumas pessoas desprezam a interpretação de Mateus nos vv. 49,50, concentram-se na expressão "{de} toda qualidade" (referindo-se aos peixes) e dizem que a parábola aponta para a universalidade do mi-



nistério de Jesus e do convívio que Ele tinha com todos os tipos de pessoas.<sup>49</sup>

3. Outros se concentram no lançamento da rede e consideram que a parábola também aborda a escatologia presente.<sup>50</sup>

4. Outros, ainda, entendem que a parábola é um reflexo do caráter misto da igreja de Mateus e uma advertência acerca do julgamento dos falsos discípulos.<sup>51</sup>

5. Por fim, algumas pessoas se concentram, primariamente, na separação e vêem a parábola como um alerta a respeito do Juízo em geral.<sup>52</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Será que esta parábola e a sua interpretação são ensinamentos autênticos de Jesus?* Apesar da rejeição que o "Seminário de Jesus" faz a esta parábola,<sup>53</sup> a maioria das análises aceita que pelo menos parte dela vem de Jesus. Alguns aceitam que somente o v. 47 provém dele e outros que os w. 47, 48, mas os estudiosos regularmente rejeitam a interpretação contida nos w. 49,50 em função do seu estilo e raciocínio marcantes, que são atribuídos a Mateus e por ser idêntica ao v. 42. A diferença entre a parábola e a interpretação é considerada significativa, sendo que a parábola de Jesus se concentra principalmente no tema da "reunião," ao passo que a interpretação de Mateus se concentra totalmente no Juízo.<sup>54</sup> A parábola se concentra no tema da "reunião" se limitarmos o nosso raio de ação até o v. 47, mas a orientação de interpretação será, então, implícita, na melhor das hipóteses. Algumas pessoas dizem que até mesmo com a inclusão do v. 48, a parábola continuaria ambígua.<sup>55</sup> Não há dúvidas que os w. 49,50 tem a sua origem em Mateus em termos de redação e raciocínio e que eles são uma extensão do final da interpretação da parábola do Joio e do Trigo. A questão é se a interpretação se enquadra com o propósito da parábola. J. Liebenburg sugere que os w. 49,50 servem tanto como explicação à parábola, mas sim como uma elaboração que leva em conta o propósito metafórico da parábola e explica numa linguagem apocalíptico-escatológica o Juízo ao qual a separação diz respeito.<sup>56</sup> A parábola em si termina com o descarte dos peixes inúteis; a interpretação vai muito além disso e modifica o simbolismo por completo. Na interpretação, não estamos mais tratando de peixes. Se a separação na similitude de Jesus aponta para o Juízo Final, Mateus destacou e tornou específico o propósito a fim de



proporcionar um alerta, tal como fez no final de outros discursos de Jesus. Ao fazer isto, ele eliminou a distância metafórica da parábola e deixou tão clara a sua intenção que é impossível não captar a sua mensagem. O Juízo é uma parte marcante da mensagem de Jesus e os w. 49,50 são coerentes com esta ênfase, mas esta pode ser uma parábola que tinha um propósito mais amplo que foi simplificada por intermédio de uma *nimshal* apresentada, ou no mínimo modelada, pelo evangelista. Em outras palavras, os w. 49,50 se enquadram aos aspectos do ensino de Jesus, mas também podem ter a sua origem no evangelista.

2. *Quais são as passagens do Antigo Testamento, se é que existe alguma, formam o contexto da parábola e qual o significado atribuído a elas?* O contexto veterotestamentário das figuras desta parábola, estranhamente, tem sido desprezado por muitos estudiosos. Ao desprezar este contexto e considerar a parábola de maneira independente da interpretação de Mateus poder-se-ia dizer que não haveria motivos para se considerar esta como uma parábola que trate do Juízo.<sup>57</sup> Só que as figuras da rede e do pescado tem uma longa história veterotestamentária como representação da privação, do cativo e do Juízo divino. Por exemplo, Habacuque 1.14-17 apresenta Deus como alguém que criou o povo como sendo "peixes" e a Babilônia como sendo um homem que obteve permissão para capturá-los em redes e, depois, a sacrificar às suas redes.<sup>58</sup> Ezequiel 32.3 diz que Deus lançará a sua rede sobre Faraó e os capturará na sua rede de arrastão.<sup>59</sup> O salmista de 1QFI 13.8-9 utiliza a rede de pesca para descreve o instrumento que Deus lhe deu para a tarefa do julgamento. Além disso, em *m. 'Abot* 3.17 uma rede é utilizada como um símbolo do Juízo ainda que ela não se encaixe no mérito e razão, no verdadeiro tema da parábola. Compreensivelmente, uma rede poderia ser supostamente esperada a fim de despertar pensamentos de julgamento para os ouvintes judeus. Sendo assim, surgem-nos três resultados: (1) é menos provável que as pessoas entendessem a parábola de maneira positiva e se concentrassem somente no processo de "reunião" e não é de se surpreender que o comentário interpretativo de Mateus se concentre no Juízo negativo em detrimento dos "bons" peixes e, o comentário interpretativo de Mateus, mesmo que exagerado, segue a mesma linha da parábola em si.

A rede não é apenas uma imagem do Juízo negativo. Em Ezequiel 47.10 a pesca com rede ao longo do rio que flui do Templo escatológico-



co é um sinal de bênção. A origem da expressão "de toda qualidade" contida na parábola poderia ser este versículo. Isto não é garantido, no entanto, nesta passagem, existe uma junção da metáfora negativa, ela explicaria os seus aspectos positivos.<sup>60</sup>

3. *Até que ponto esta parábola reflete a situação da igreja de Mateus? Será que ela está tratando da mistura de pessoas que vemos na Igreja?* Felizmente, já superamos a ideia de que cada detalhe apresentado pelos Evangelhos é um reflexo de situações que, supostamente, ocorreriam na igreja dos evangelistas, mas, mesmo assim, é comum ouvirmos as pessoas argumentarem que a separação entre os "bons" e os "maus" vista na parábola reflete o caráter misto da igreja onde Mateus participava. Ninguém tem sido mais enfático nesta posição do que J. Kingsbury. Ele faz uma distinção entre esta parábola, que, na sua visão, trata do problema dos "bons e dos maus" dentro da igreja, e a do Joio e do Trigo, a qual, segundo ele, aborda o problema do "Israel crente" (a Igreja) em oposição ao "Israel descrente" (o judaísmo farisaico). Na opinião dele, estas duas parábolas não são similares. Os "maus" (ou "inúteis") da parábola da Rede são compreendidos como as pessoas que tem uma moral frouxa. A expressão "dentre os justos" é considerada uma prova de que o simbolismo trata dos falsos crentes. Ele conclui, a partir disto, tal qual alguns fazem com o joio, que é inútil se fazer qualquer esforço para se estabelecer uma comunidade pura. A separação virá somente no tempo final,<sup>61</sup>

É difícil aceitarmos que, com a parábola da Rede, Mateus tenha uma ênfase diferente da apresentada na parábola do Joio e do Trigo, especialmente diante da linguagem idêntica que encontramos tanto na parábola da Rede, quanto na interpretação da parábola do Joio e do Trigo. A questão do caráter misto da igreja de Mateus foi abordada quando analisamos a parábola do Joio e do Trigo, Diante da rejeição desta opção para o caso da parábola do Joio e do Trigo, nada justifica nos alongarmos mais neste tema neste momento. Outrossim, não há base nesta parábola para se afirmar que Mateus tenha nos exortado contra a busca da pureza na comunidade cristã. Isto simplesmente não se enquadra ao restante do ensino contido nos Evangelhos (especialmente 18.15-18). A separação dos maus "dentre os justos" (v. 49) não significa a sua remoção do meio da igreja, mas a sua exclusão do Reino. Mateus tem conhecimento dos falsos profetas e dos cristãos imorais (7.15-23), mas nada indica que esta seja a sua preocupação na parábola da Rede.



A expressão "{de} toda qualidade" é, às vezes, interpretada como uma expressão das preocupações universais de Mateus e como uma antecipação da Grande Comissão registrada em 28.19, 20, especialmente porque a palavra "qualidade" (*genos*) é utilizada para se referir a raças e nações.<sup>62</sup> Isto é possível, mas difícil de se averiguar. É fácil conjecturarmos o que Mateus poderia ter em mente, mas será que poderíamos esperar que o leitor discernisse isto? E o que é mais importante, se estivermos procurando ouvir a voz de Jesus,<sup>63</sup> qual teria sido o seu objetivo? A palavra "qualidade" (no sentido de "tipo") é perfeitamente natural quando se fala de espécies de peixe — Flávio Joséfo a utiliza desta maneira.<sup>64</sup> Se existe uma ênfase universal aqui, ela ocorre porque o *Reino* é universal e não meramente em função da expressão "{de} toda qualidade." Não vejo base para vermos aqui algo específico a respeito da igreja de Mateus a partir da redação da parábola, tampouco a partir da sua interpretação.

4. *Até que ponto esta parábola reflete a situação da igreja de Mateus? Será que ela está tratando da mistura de pessoas que vemos na Igreja?* Não é de surpreender que todas as parábolas tenham sido alegorizadas pela Igreja, no entanto este tipo de alegorização continua a ocorrer nos círculos dos eruditos bíblicos, particularmente, onde existe uma forte ênfase na Crítica Textual. A explicação de J. Kingsbury parece surpreendentemente semelhante à visão alegórica da Igreja. Para ele o mar é uma metáfora judaica para as nações e a captura dos peixes prefigura a missão cristã. Jesus, o *Kyrios*, chama os homens de todas as nações ("de todas as qualidades") para o reinado de Deus por intermédio dos seus embaixadores terrenos, portanto, para fins práticos, a rede se torna uma figura da Igreja. A expressão "estando {a rede} cheia" (v. 48a) (*hote eplerotbe*) se refere ao fim dos tempos e à vinda do Filho do Homem com os seus anjos para executar o Juízo Final.<sup>65</sup> U. Luz considera que o "assentar" dos pescadores é uma reminiscência do assento do Filho do Homem, o juiz do mundo (19.28; 25.31; 26.64), e sugere que a parábola tem um significado cristológico subjacente.<sup>66</sup> Não tenho qualquer objeção à busca de correspondências, por mais traiçoeira que esta tarefa possa, às vezes, ser, mas, neste caso, considero um exagero. Mateus declarou em 13.31-43 que o Filho do Homem julgará o mundo, mas esta declaração não está repetida aqui. Na interpretação, os indivíduos que se assentam (plural) na parábola correspondem aos anjos, portanto é difícil pensar que Mateus estivesse fazendo uma alusão ao



assento do Filho do Homem. Esta parábola não faz qualquer afirmação cristológica, até onde consigo ver,

Além disso, não considero que a rede seja a Igreja ou o Evangelho e que haja uma alusão à missão aos gentios na parábola. Até mesmo a interpretação exagerada de Mateus não dá a entender esta possibilidade. As questões de método permanecem no centro e na dianteira da nossa interpretação. Que nível de correspondência entre a imagem e a realidade deveríamos buscar? Qual realidade pressupomos que está sendo retratada — a de Jesus, a de Mateus, a da Igreja ou mesmo a nossa própria? Fazemos uma leitura estereoscópica tanto para ver o contexto sociológico de Jesus e de Mateus, por mais difícil que isto possa parecer, mas o primeiro nível precisa ser a realidade da proclamação do Reino feita pelo próprio Jesus. Se a Teologia mais ampla ou a situação de Mateus se tornar evidente, estamos diante de um bônus, no entanto, no pensamento de Mateus ele está nos descrevendo os ensinamentos de Jesus.

Mais uma vez, precisamos lembrar que o Reino não pode ser comparado à rede, nem a qualquer aspecto específico da parábola: o Reino é semelhante à totalidade do processo. Nem a rede, nem o mar, nem a praia, nem os pescadores ou os barcos representam, por si mesmos, alguma coisa. O Reino é semelhante ao processo de pesca por arrastão, o qual, ao seu final, requer uma seleção, de forma que mantemos os peixes bons e descartamos os inúteis. Isso é tudo. A interpretação nos fornece informações adicionais muito mais explícitas acerca da natureza da separação e, de maneira especial, do descarte, sem se ater aos peixes de valor. Não precisamos sair à busca de significados alegóricos em nenhum dos aspectos, apesar de haver correspondências óbvias entre os bons e os justos, entre os maus e os inúteis, entre a separação que pescadores fazem e a que os anjos farão e ao descarte dos peixes e o lançamento dos ímpios na fornalha de fogo. As analogias, por necessidade, apresentam correspondências, mas não é isto o que faz delas alegorias.<sup>67</sup> Há muito tempo atrás, Orígenes, que foi um mestre nas alegorias, chegou a reconhecer que "... no caso das similitudes do Evangelho, quando o Reino dos céus é comparado a algo, a comparação não se estende a todos os aspectos daquilo ao que o Reino é comparado, mas unicamente aos aspectos que são necessários pelo argumento em questão".<sup>68</sup> Quem dera ele e todos nós sempre lembrássemos disso.



5. *Qual é o ensino desta parábola?* Se nos perguntarmos a que pergunta esta parábola responde, eu sugeriria que a pergunta é: "Se o Reino está presente, por que o mal continua no meio de nós?" A parábola do Joio e do Trigo nos mostra que o mal existe junto com o Reino e que o tempo do ministério de Jesus não é, ainda, o tempo do Juízo. Esta parábola é diferente no sentido de que ela enfatiza que a separação e o Juízo ocorrerão de verdade. A parábola do Joio e do Trigo se concentra na presença do Reino; a da Rede não. Em vez diz, ela pressupõe a presença do Reino com o aoristo passivo *bletbeise* (literalmente "tendo sido lançada") e o particípio presente (gerúndio) *synagagouse* ("reunindo"); o Reino está em ação, mas a parábola não apresenta muitas informações acerca da forma como ele já está em nosso meio. Uma ênfase na "reunião" sugeriria que todas as pessoas são apanhadas pela rede do Reino, mas esta parábola não está ensinando o universalismo. A ideia da "reunião" não é de fazer das pessoas "pescadoras de homens" (4.19), nem de chamá-las para o Reino, mas de reuni-las para o Juízo.<sup>69</sup> O Reino é comparado ao processo de reunião e separação.<sup>70</sup> A regra da ênfase final exige que a tônica da parábola não esteja no processo de reunião ou na associação implícita de Jesus com pecadores, mas no processo de separação (v. 48b).

A principal preocupação da parábola é em informar que a separação ocorrerá<sup>71</sup> de fato, que, ao final, os maus serão excluídos do Reino de Deus. Esta revelação não representava nenhuma novidade, pois qualquer judeu que aguardasse o Reino creria nisso, mas era uma da parte de Jesus que o seu Reino presente, verdadeiramente, levaria a um tempo no qual o mal seria obliterado. A separação não ocorre enquanto a rede não estiver cheia e for arrastada para a praia, ou seja, até o final dos tempos. Nem a época de Jesus, nem a de Mateus representa este tempo de separação, mas ela não falhará. Isto é tanto uma promessa, quanto um alerta. A redação de Mateus reflete o alerta de 8.11,12; Lucas 13.28, 29 de que os filhos do Reino serão lançados na escuridão mais profunda, onde haverá choro e ranger de dentes. A base para esta separação não será a pureza ritual, como ocorre com os peixes, nem qualquer outro aspecto externo como a etnicidade. A base para o Juízo será ética: as pessoas serão julgadas boas/justas ou inúteis/más.<sup>72</sup>

Para saber mais sobre o Juízo que consistirá no envio dos condenados para uma fornalha onde haverá choro e ranger de dentes.



## ***Adaptação da Parábola***

Nos nossos dias, o Juízo pode até ser um ensino desprezado. Nós nos esquivamos diante da linguagem exagerada que envolve o tema do Juízo, e lamentamos que a Igreja tenha um histórico de mau uso da linguagem a respeito do Juízo com objetivo de amedrontar e fragilizar as pessoas. Não precisamos agir desta forma, entretanto é tempo de recuperarmos uma compreensão salutar a respeito do Juízo divino que era, inegavelmente, um aspecto central da mensagem de Jesus tanto no tocante a Israel, quanto como parte da sua pregação do Reino. O Juízo é uma parte essencial da mensagem cristã,<sup>73</sup> Jamais deveríamos nos esquecer que sem ele não há necessidade da salvação. Sem o Juízo a vida é depreciada, pois as nossas ações passam a não mais importar. Para Jesus e para o seu Reino, as nossas ações são importantes. Como a Igreja moderna poderá encontrar um equilíbrio para fazer justiça à graça e ao amor magnânimo de Deus e, ao mesmo tempo, tratar de forma lícita os alertas de Juízo, mesmo que eles tenham chegado a nós, é bem verdade, na forma de metáforas? Independentemente do que façamos, falharemos se não proporcionarmos este alerta de que a forma como levamos a nossa vida realmente importa para Deus e que prestaremos conta pela maneira como levamos a nossa vida. A separação e a prestação de contas fazem parte do Reino e do seu futuro. Refiro-me, obviamente, ao Juízo divino no fim dos tempos, e não aos seres humanos se condenando mutuamente.

## ***Leituras Complementares***

Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Comentário às Parábolas de Jesus): (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 303-309.

Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* (As Parábolas de Jesus em Mateus 13: Um Estudo da Crítica de Redação) (Richmond: John Knox, 1969), pp. 117-125.

Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material*



*Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* (A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé) (Berlim: Walter de Gruyter, 2001), pp. 258-275.

Ulrich Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), pp. 281-284.

## O Discurso Escatológico

Precisamos dedicar atenção ao contexto literário no qual os evangelistas inseriram as suas parábolas escatológicas. Abordarei somente as parábolas de narrativas mais extensas (a do Servo Fiel ou Mau, a das Dez Virgens, a dos Talentos/Minas e a das Ovelhas e dos Bodes) e dedicarei somente uma atenção moderada aos adágios metafóricos mais curtos (tais como o do Porteiro).

David Wenham sugere que os autores do evangelho conheciam um discurso escatológico pré-existente que encerrava com várias parábolas.<sup>74</sup> Apesar desta conclusão não ser crucial nem determinante na análise das parábolas, considero que uma comparação das evidências sinóticas e o uso destas figuras em outras partes das Escrituras parecem apoiar esta tese. Os evangelistas seguem essencialmente a mesma ordem ao longo de Mateus 24.36; Marcos 13.32; Lucas 21.33, mas, então, tanto as diferenças quanto as semelhanças são notórias.

Marcos 13.33-37  
contém alertas e  
a breve analogia  
do Porteiro.

Lucas 12.35-38  
apresenta uma  
analogia semelhante  
dos servos que  
aguardam.<sup>75</sup>



Mateus 24.37-44  
utiliza a época de  
Noé como uma  
história análoga à  
vinda do Filho do  
Homem para servir  
de alerta e também  
utiliza a analogia  
do ladrão.

24.45-51 — a  
Parábola do Servo  
Fiel e do Mau

25.1-13 —a  
Parábola das Dez  
Virgens

25.14-30 —a  
Parábola dos  
Talentos

25.31-46 —a  
Parábola das  
Ovelhas e dos  
Bodes

Lucas 17.26-36  
utiliza tanto a época  
de Noé, quanto os  
dias de Ló como  
histórias análogas  
à vinda, para servir  
de alerta. 12.39,40  
contém a analogia  
do ladrão.

12.42-46 —a  
Parábola do Servo  
Fiel e do Mau

19.11-17 —a  
Parábola das Minas

O início da parábola do porteiro de Marcos se aproxima tanto da parábola dos Talentos apresentada por Mateus que Wenham sugere que Marcos tenha começado a incluir esta parábola, mas depois desistiu no meio do caminho.<sup>76</sup> É notório que Lucas distribuiu o conteúdo do "Pequeno Apocalipse" ao longo dos capítulos 12, 17, 19 e 21 da sua narrativa da viagem, mas a semelhança de redação entre Mateus e Lucas é muito grande no caso da analogia do ladrão e da parábola do Servo Fiel/Servo Mau e, em menor grau, com a analogia



dos dias de Noé. O fato de Paulo, do autor do Apocalipse e do autor de 2 Pedro apresentarem adágios que utilizam a imagem do ladrão, da vigília e do Apocalipse também fazerem uso das batidas na porta, sugere uma fonte escatológica (ou, no mínimo, uma coleção de adágios) que eram bem conhecidos (vide 1 Ts 5.2, 4; 2 Pe 3-10; Ap 3-3, 20; 16.15).<sup>77</sup>

O objetivo do discurso escatológico não é apresentar uma sequência detalhada de eventos, mas proporcionar uma instrução parenética em vista de uma catástrofe que sobreviria a Jerusalém, em vista da vitória final de Deus e, em vista das distrações que impedem que as pessoas vivam da maneira como deveriam. A ênfase está no engano, nas dificuldades, na perseguição, na tribulação, na vinda do Filho do Homem, na incerteza da época do seu retorno e nas exortações para a vigilância, que é uma metáfora para o serviço ativo e diligente.<sup>78</sup> Mateus apresenta cinco adágios enfatizando que ninguém conhece a época da vinda (24.36, 42, 44, 50; 25.13).

As parábolas no discurso de Mateus não estão organizadas por acaso (tampouco a organização implementada por Lucas ocorreu por acaso).<sup>79</sup> A parábola do Servo Fiel/Mau recebe o lugar de honra em Mateus como a declaração introdutória ou um resumo do material que lhe sucede,<sup>80</sup> As parábolas das Virgens e dos Talentos representam comentários acerca da parábola do Servo Fiel/Mau (e as exortações que a antecedem em 24.43,44) e apresentam palavras em comum que as religam a esta parábola. A parábola das Virgens desenvolve os temas da sabedoria, da preparação e da vigilância e os liga com a ideia da postergação (*chronizo*, 24.48; 25.5) e do desconhecimento do momento da vinda (24.50; 25.13). A parábola dos Talentos desenvolve o tema da fidelidade (24,45; 25.21,23) e faz o elo com a ideia das posses (24.47; 25.14), da exclusão e do "choro e ranger de dentes" (24.51; 25.30). As parábolas do Servo Fiel e das Dez Virgens tratam do tema da prontidão, mas com uma ênfase diferenciada. As parábolas do Talentos e das Ovelhas e dos Bodes demonstrarão o que significa estar preparado.

Ao tratarmos com cada uma destas parábolas, de forma específica, informações pertinentes devem ser extraídas das outras parábolas neste capítulo.



## O Servo Fiel ou o Servo Mau (Mt 24.45-51; Lc 12,42-46)

Apesar da importância que Mateus coloca nesta parábola, não são muitos os comentários e as obras que lhe dedicam muita atenção.

### ***Classificação da Parábola***

Esta parábola, normalmente classificada como uma parábola de crise é uma similitude de antítese dupla, uma síncri-se. Ela é uma analogia *implícita* de exemplos contrastantes,, expressa a partir de uma pergunta metafórica que recebe uma breve resposta positiva e uma promessa de recompensa, seguida de um exemplo negativo e uma ameaça. Esta parábola não apresenta uma *nimshaL*

### ***Questões que Exigem Atenção***

1. A expressão "o meu senhor tarde virá" pressupõe a demora da *parousia* e a ansiedade teológica da Igreja acerca da demora? Caso sim, isto indica que a parábola foi uma criação da Igreja Primitiva em resposta a uma crise causada pela demora do segundo advento?
2. O senhor representa alguma figura? E, caso sim, ele seria uma representação de Deus-Pai ou de Cristo?
3. A quem esta parábola é dirigida? O servo corresponde aos discípulos ou aos judeus fiéis ou infiéis? Existe alguma ênfase nos líderes da Igreja?
4. Existe alguma referência ao segundo advento (ou *parousia*)?
5. O que o termo *dichotomesei* ("partirá ao meio" [Bíblia de Jerusalém], Mt 24.51; Lc 12.46) significa? Por se preocupar em atribuir a alguém um lugar entre os hipócritas/incrédulos se esta pessoa já foi "separada"?
6. Qual é o ensino desta parábola?



## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

- **Antigo Testamento: Salmo 37, especialmente os w. 9-13 e 34-40**
- **Novo Testamento: Mt 26.40,41; Mc 14.37,38; Lc 22.45,46; Lc 12.35-38; 1 Co 4.1, 2; 1 Ts 5.6-8; 2 Pe 3.10; Ap 3-3, 20; 16.15.**

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- **Susanna 1.55, 59 (o castigo de dois anciãos pelo falso testemunho levantado contra Susanna): "E Daniel disse: 'Muito bem! Esta mentira te custou a cabeça, pois o anjo de Deus recebeu a sentença de Deus e te cortará imediatamente em dois'... Daniel lhe disse: 'Muito bem! Esta mentira também te custou a cabeça, pois o anjo de Deus está aguardando com a sua espada para te fazer em duas partes e destruir, dessa forma, a vós dois.'"**
- **1QS 2.16,17: "Que Deus lhe separe para o mal, e que ele seja cortado do meio de todos os filhos da luz por causa do seu desvio do caminho de Deus por conta de todos os seus ídolos e do obstáculo da sua iniquidade. Que ele possa designar a sua porção junto com os amaldiçoados por todo o sempre/"**
- **4Q171 (4QPS37) 2.1-2 afirma que os ímpios morrerão à espada e serão separados do meio do povo. A hipocrisia recebe uma ênfase especial. A separação que será feita aos ímpios é repetida em 3.11-13 ("separados e exterminados para sempre") e 4.1, 18 ("perecerão e serão separados").**

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- ***Didaquê* 16.1: "Atentai para a vossa vida: 'que as vossas lâmpadas' não se extinguam 'e os vossos lombos' não estejam desafivelados, mas estai 'preparados/ pois não sabeis 'a hora em que vem o vosso Senhor/"**
- ***Sib, Or.* 2.177-86 foi modelada segundo a parábola do Servo Fiel ou Servo Mau contada por Jesus. Esta passagem descreve como**



"benditos" aqueles que são encontrados vigilantes no momento da vinda do seu senhor.

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- Nas versões síriaca, árabe e armênia de *Ahiqar* 3.2; 4.15; e 8.38 Natã, o sobrinho ímpio de Ahiqar, é descrito como uma pessoa que bebe e come com os glutões e que surra os escravos de ambos os sexos. Ao final ele incha, sua carne se rompe, e ele morre e, na versão árabe, ele vai para o inferno.
- *b. Sabbat 153&/Eccl. Rab.* 9-8.1 apresenta uma parábola que fala de pessoas que foram convidadas para um banquete que seria oferecido por um rei, mas que não tinha horário predefinido. Os sábios se prepararam e estavam prontos; os tolos, que não se prepararam, não obtiveram permissão para acesso.

## ***Comparação dos Relatos***

Os relatos de Mateus 24.45-51 e Lucas 12.42-46 são extremamente próximos e nos proporcionam um bom exemplo de razão para se argumentar a favor da existência de uma fonte "Q." Na maior parte da parábola, os dois relatos não somente apresentam as mesmas palavras,<sup>81</sup> como também o termo *dichotomesei* que não ocorre em nenhuma outra parte do Novo Testamento e somente uma vez na LXX (Êx 29.17). Nos dois relatos, raramente se observa um desvio da ordem das palavras. As variações são menores, primariamente de caráter estilístico e com pouca consequência na interpretação da história. A maioria dos estudiosos defende que Mateus preservou de forma mais íntegra o conteúdo de "Q" (se é que "Q" existiu mesmo!), salvo no caso de algumas palavras. As diferenças que merecem ser mencionadas são:

Enquanto Mateus utiliza "servo" (*doulos*) ao longo de toda a história, Lucas 12.42 utiliza "mordomo" (*oikonomos*), mas, depois, retorna para "servo." As outras únicas ocorrências de *oikonomos* nos Evangelhos são em Lucas 16.1-8.



Mateus chama o servo de "mau" (*kakos*) em 24.48, o que não está presente em Lucas.

Mateus afirma que a parte do servo mau será com os "hipócritas," ao passo que Lucas apresenta o termo "infiéis," que pode ser mais adequado para o seu público gentio, particularmente se levarmos em conta 1QS 2.16-17.<sup>82</sup>

Mateus apresenta "ali haverá pranto e ranger de dentes," não apresentada por Lucas. Em outras partes do Novo Testamento esta expressão ocorre somente em Mt 8.12; 13.42, 50; 22.13; 25.30; Lucas 13.28, Será que esta expressão foi enfatizada por Mateus ou algo que os outros evangelistas não deram tanta importância (ou, simplesmente, omitiram)? Este linguajar tem sua origem no Antigo Testamento.<sup>83</sup>

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

Outras parábolas em formato de tríade apresentam uma figura de autoridade que passa o seu julgamento a dois subordinados ou a dois grupos de subordinados: a parábola dos Dois Filhos, dos Talentos/Minas,<sup>84</sup> das Dez Virgens, das Ovelhas e dos Bodes e a do Filho Pródigo. Às vezes a figura de autoridade está situada do lado de fora da narrativa da parábola ou está implícita, como é o caso da parábola dos Dois Fundamentos, a dos Dois Devedores, do Rico e Lázaro e da do Fariseu e do Publicano.

Cinco parábolas envolvem a partida e o retorno do senhor: esta que estamos analisando, a do Porteiro (Mc 13.34-36), a dos Talentos (Mt 25.14-30), a das Minas (Lc 19.11-27), e a dos Lavradores Maus (Mt 21.33,44; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19). Existem também parábolas rabínicas neste tema.

Observe a repetição do "comer" (mesmo que por meio de palavras diferentes no grego) e do "beber" do v. 24.38 no v. 49.

No relato de Lucas, a ênfase do capítulo 12 está nas ideias escatológicas e nas advertências contra sermos dominados pelas preocupações da vida secular. O contexto do tesouro nos céus, a segurança e o sentido da vida prepara o terreno para os temas da vigilância e da fidelidade. Existe uma simetria entre 12.37 e os vv. 43,44 no uso de uma bênção seguida por recompensa introduzida por "Amém vos digo."



Lucas apresenta uma ênfase correspondente na fidelidade e na sabedoria em 16.8-12 e na fidelidade em 19.17.

A ideia de ser colocado a cargo de todas as posses do senhor (Mt 24.47; Lc 12.44) é refletida em Mt 25.21,23; Lc 19-17-19 onde os servos são colocados a cargo de muitos bens ou mesmo cidades.

## ***Informações Culturais***

Nesta parábola o termo *doulos* provavelmente se refere a um escravo, apesar da palavra também se aplicar a servos em geral. O fato de um escravo ser elevado ao comando de bens e propriedades não era incomum. O melhor exemplo bíblico, o qual, inclusive, possui uma redação semelhante a desta parábola, é o relato onde José recebeu autoridade tanto para comandar a casa de Potifar, quanto o reino de Faraó. Vide Gênesis 39-4-8 na LXX e Salmos 105.21. Imagine o poder que não estaria nas mãos do escravo que comandava o suprimento alimentar de todo o povo! Esta pessoa, literalmente, controlava a saúde e o bem-estar dos demais escravos.

A embriaguez e a violência contra escravos são, ambas, descrições tradicionais de uma vida fora de controle. Vide *Ahiqar* 3-2; 4.15; Lc 21.34; Ef 5.18; 1 Ts 5.7.

Acerca do significado da palavra *dichotomeo*, confirma mais adiante, mas o fato de pessoas, escravos e mártires serem — e infelizmente isto ainda ocorre nos nossos dias — "separados" (ou, *cortados em dois*, ou, ainda, *esquartejados*) era algo corriqueiro na vida do mundo antigo. Vide 1 Sm 15.33; Hb 11.37; o *Martírio de Isaías* 5.1-14; a *Vida dos Profetas* 1.1; 3 Bar. 16.3; b. Sanhedrin 52b.

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*<sup>85</sup>

1. A Igreja entendia que esta parábola retratava a relação de Cristo, como Mestre, como os seus discípulos, os líderes a quem o cuidado da Igreja havia sido confiado. Ocasionalmente a parábola era aplicada à entrega de esmolas aos pobres.<sup>86</sup>



2. Um certo número de intérpretes nega que esta parábola seja de Jesus por causa da menção à demora e em função das correspondências alegóricas. Ela é compreendida como uma criação a Igreja Primitiva dirigida aos líderes cristãos que tinha por objetivo reforçar a responsabilidade que eles tinham nas obrigações pastorais.<sup>87</sup>

3. Algumas pessoas interpretam esta parábola como uma advertência de Jesus aos líderes judeus acerca da iminência do dia em que eles prestariam contas, ou mesmo como uma acusação da infidelidade deles. A única crise é aquela gerada pela vinda de Jesus. Passado este momento, a Igreja passou a aplicar esta parábola para a sua própria situação.<sup>88</sup>

4. Esta parábola é, normalmente, vista como a instrução que Jesus passa aos discípulos para que permaneçam fiéis na sua ausência antes da vinda do Reino definitivo ou do Filho do Homem, os quais acarretarão o Juízo divino.<sup>89</sup> Neste caso, as correspondências tem sua origem em Jesus.

### *A Resolução das Questões*

Esta parábola não se restringe ao seu plano de narrativa. Ela é uma analogia *implícita* e é fácil discernir que ela não está falando de servos literais em função do seu contexto no ensino de Jesus, do uso da hipérbole e do fato da referência desejada começar a se mostrar na escolha de palavras como "bem-aventurado," "hipócritas"/ "infiéis" e da expressão "pranto e ranger de dentes." O fato das parábolas não se restringirem ao plano metafórico não é nenhuma novidade para nós, especialmente quando não há uma necessidade de se "ludibriar o ouvinte rumo à verdade",<sup>90</sup> e isto é particularmente verdade no caso das parábolas escatológicas.

A parábola começa com uma pergunta: "Quem é o servo fiel e sábio...?" Uma pergunta introdutória em uma língua semita pode funcionar como o equivalente à prótase de uma oração condicional (por exemplo, Mt 12.11; Lc 14.5; cf. Lc 6.9),<sup>91</sup> que seria equivalente a "se um servo fiel e sábio..." Esta é, provavelmente, a intenção aqui, mas o formato da pergunta, no mínimo, leva o leitor a considerar o que significa ser "fiel e sábio".<sup>92</sup> Vislumbra-se a existência de somente um servo que tem a possibilidade de tomar dois tipos diferentes de ação,<sup>93</sup> e a julgar tanto pela regra da ênfase final, quanto a partir da quantidade de palavras utilizadas, a ênfase recai sobre o exemplo negativo.



1. *A expressão "o meu senhor tarde virá" pressupõe a demora da parousia e a ansiedade teológica da Igreja acerca da demora? Caso sim, isto indica que a parábola foi uma criação da Igreja Primitiva em resposta a uma crise causada pela demora do segundo advento?* Algumas pessoas consideram que a menção à demora seria uma prova de que a Igreja deve ter criado esta parábola, ou que ela tenha modificado substancialmente a sua redação original,<sup>94</sup> no entanto a demora é necessária para o desenvolvimento do enredo da história. Na segunda cena, o servo é tentado a eximir-se da responsabilidade somente por causa da demora.<sup>95</sup> *Chronizein* ("afastar-se," "protelar") não se trata de uma linguagem técnica comum para se referir à demora<sup>96</sup> e, à exceção desta parábola, ocorre somente na parábola das Dez Virgens (Mt 25.5), como uma referência à demora de Zacarias em voltar do Templo (Lc 1.21) e em Hebreus 10.37 — numa citação de Habacuque 2.3 que prometia não haver postergação. Como já vimos, a demora e a iminência andam juntas na profecia veterotestamentária e nos escritos apocalípticos judaicos.<sup>97</sup> Mas, o que é ainda mais decisivo é o fato desta parábola não tratar de demora, mas da falta de preparo diante do retorno do senhor, quando este ocorre antes do momento previsto.

Joseph Fitzmeyer argumenta — de forma correta, em minha opinião — que a ideia de que os adágios que tratam da "vigilância do crente" devem ser considerados inteiramente como uma "criação da igreja" representa uma supersimplificação das informações contidas no Novo Testamento. A vigilância e a expectativa são frequentemente instigadas em conexão com o dia escatológico de Yahweh no Antigo Testamento.<sup>98</sup> Na verdade, seria estranho se Jesus promettesse uma vinda futura do Reino e/ou do Filho do Homem e não alertasse acerca da nossa prontidão em vista desta vinda. Esta parábola se encaixa ao ensino de outras proferidas por Jesus que também são tematizadas na partida e no retorno. Em função disso, e por não termos base para afirmarmos que a falsa expectativa que o servo tinha pela demora do seu senhor seja uma indicação de uma demora do segundo advento, existe poucos motivos para se considerar que a parábola tenha sido uma criação da Igreja.<sup>99</sup>

2. *O senhor representa alguma figura? E, caso sim, ele seria uma representação de Deus-Pai ou de Cristo?* Todas as tentativas de se negar os significados escatológicos desta parábola, como se ela tratasse, originalmente, somente de administração ou de mordomia, sem a atribuição de qualquer conteúdo substancial ao senhor, à sua vinda ou aos servos,



são malsucedidas,<sup>100</sup> Quanto mais complexa uma parábola for, maior será o número de correspondências necessárias para a comunicação da sua mensagem e, neste caso, estamos diante de uma parábola um tanto complexa. Entretanto, quem deveríamos entender que está partindo e retornando? Alguns adágios indicam que Jesus ensinava que era Ele quem partiria,<sup>101</sup> e outros que ele antecipava a sua morte, mas em outros textos e nas parábolas judaicas quem parte é uma parábola "divina".<sup>102</sup> Esta parábola se refere à crise presente no ministério de Jesus (como as parábolas sobre Israel),<sup>103</sup> à vinda de Deus na época do Reino futuro, ou à vinda do Filho do Homem na época do Reino futuro? Obviamente, os dois evangelistas situam a parábola em relação à vinda do Filho do Homem, mas um posicionamento aqui é, em parte, dependente da questão das pessoas a quem a narrativa se refere. A mesma ambiguidade a respeito da identidade de uma pessoa prestes a retornar pode ser encontrada nas parábolas das Dez Virgens e dos Talentos/Minas. É concebível que Jesus tenha advertido os seus ouvintes a estar alertas e fiéis diante da crise do seu próprio ministério a Israel e que, depois, a Igreja Primitiva poderia, razoavelmente, ter adaptado estas advertências às suas expectativas acerca do segundo advento. Mas, é mais provável que, como Jesus prenunciou um intervalo, as advertências se aplicam ao fim dos tempos e ao pleno estabelecimento do Reino, independentemente de se tratar da vinda de Deus ou do Filho do Homem. É concebível que Jesus tenha tido a expectativa de um intervalo, mas Ele não nos deixou instruções para a vida neste interstício de tempo, tampouco nos apontou o tempo do seu cumprimento. Quanto mais agrupamos esta parábola com outras que enfatizam a vigilância, tal qual fizeram os evangelistas, sentiremos que ela menos provavelmente se referirá à crise que Jesus apresenta à nação. Por que enfatizar a vigilância por algo que já aconteceu?<sup>104</sup> A preocupação desta parábola, entretanto, está mais voltada para o tempo durante o intervalo do que com o retorno do senhor.<sup>105</sup>

Se este for o caso, a parábola representa mais evidência de que Jesus se referia a um intervalo de tempo desconhecido que antecederia a vinda do Filho do Homem.<sup>106</sup> Haverá uma época de cumprimento, na qual ele completará a missão que Deus lhe deu ou, pelo menos, na qual esta missão terá sido completada. Qualquer coisa menos que isso não resultará na derrota do mal, nem na vindicação dos seguidores de Jesus. Um intervalo não diminui a ênfase no caráter súbito da vinda.



Esta parábola se concentra na imprevisibilidade desta vinda e no fato do servo ser apanhado de surpresa. A parábola seguinte do livro de Mateus, a das Dez Virgens, de maneira inversa, concentra-se na estultícia daqueles que não se preparam para a demora. Nos dois casos, a ênfase recai sobre prontidão e a vigilância, independente do intervalo de tempo ser curto ou longo.

No fim das contas, o fato da parábola se referir à vinda de Deus ou do Filho do Homem é relativamente indiferente. As duas imagens apontam para o Reino final que virá com poder e glória.

3. *A quem esta parábola é dirigida? O servo corresponde aos discípulos ou aos judeus fiéis ou infiéis? Existe alguma ênfase nos líderes da Igreja?* Tanto em Mateus, quanto em Lucas a parábola é explicitamente dirigida aos discípulos de Jesus (Mt 24.3; Lc 12.22).<sup>107</sup> Lucas força o leitor a considerar a relevância que as parábolas apresentadas em 12.35-40 têm para os discípulos ao apresentar Pedro perguntando se a parábola se destinava aos discípulos ou ao público maior (12.41). Esta pergunta não é respondida, o que reforça o compromisso do leitor com a relevância e a aplicabilidade deste material e do que a ele se segue.<sup>108</sup>

Jeremias admitiu que os discípulos poderiam ser os destinatários, mas argumentou que deveríamos desconsiderar o contexto apresentado pelos evangelhos e, na mesma linha que Dodd, concluiu que as pessoas originalmente advertidas para vigiarem e cumprir as suas tarefas eram os líderes judeus, especialmente os escribas, que possuíam as chaves que davam acesso ao Reino.<sup>109</sup> Podemos apreciar a tentativa de se ouvir Jesus se dirigindo aos líderes judeus, mas é difícil imaginar que Jesus, com esta parábola, tenha por alvo os líderes judeus. Será que Jesus teria descrito os líderes religiosos fazendo uso de figuras como um servo glutão e bebedor que surrava os seus ajudantes?<sup>110</sup> Além disso, caso tivesse feito, será que estes líderes, ou os discípulos teriam compreendido a sua intenção?

A parábola não se dirige à multidão em geral, mas àqueles que estavam numa relação de servitude, isto é, aqueles que tinham um compromisso expresso. A parábola poderia ser dirigida aos discípulos e ter o objetivo de encarregá-los do cuidado pelo povo de Israel por meio da proclamação do Reino, da cura, do exorcismo, pelo qual eles teriam que prestar contas no futuro,<sup>111</sup> Mas, isto me parece uma forma de alegorização da parábola e considero que a parábola, muito provavelmente,



dirige-se ao grupo maior dos seguidores de Jesus, e não simplesmente ao líderes, ou aos Doze. Ao interpretar as parábolas Jeremias dedica pouca atenção ao ensino de Jesus aos discípulos. De acordo com a sua abordagem, somente três parábolas são, claramente, dirigidas aos discípulos (a da Figueira que Floresce, a do Amigo Incomodado à Meia-noite, e a do Juiz Iníquo).<sup>112</sup> Jesus seguramente tentou preparar os seus seguidores para os eventos que se seguiriam a sua morte (por exemplo, Lucas 22.31,32), e se Ele fez isto, é difícil imaginar que as parábolas não tenham feito parte destas instruções.

Esta parábola é facilmente aplicável aos líderes eclesiásticos e Lucas, de maneira especial, pode ter tido mesmo em vista estes líderes, só que a figura do servo mau é mais difícil de ser ali encaixada do que na hipótese que sugere que ela descreve os líderes judeus.<sup>113</sup> A descrição é uma hipérbole mas é, provavelmente, melhor que esta representação antitética da fidelidade seja compreendida como se fosse dirigida a todos os seguidores de Jesus, e não somente aos líderes.<sup>114</sup>

4. *Existe alguma referência ao segundo advento (ou, parousia)?* Não podemos fugir da possibilidade de que esta parábola se refira à proclamação que Jesus poderia ter feito da vinda de Deus para estabelecer o seu Reino e não ao segundo advento do Filho do Homem, Nada na parábola em si trata explicitamente da identidade do senhor que voltará (*kyrios*, "senhor" ou "mestre"). E o contexto de Mateus e Lucas que deixa claro que a referência diz respeito ao Filho do Homem. Existe uma relutância verdadeira por parte de algumas pessoas em crer que Jesus poderia ter falado acerca da *sua própria* vinda futura,<sup>115</sup> só que esta dúvida precisa ser posta à prova. Pois, caso Jesus não falasse da sua própria vinda, por que e como a Igreja Primitiva teria desenvolvido este tipo de crença de forma tão rápida — rápida o suficiente para ser atestada na oração fundamental aramaica *Marana tha?*<sup>116</sup> Jesus tinha a expectativa da justiça que seria feita por parte de Deus. Com esta pergunta chegamos a uma encruzilhada. Se Jesus cria em uma ressurreição e se ele cria que o Reino de Deus haveria de vir, independentemente do que lhe ocorresse, é difícil de se imaginar que ele tenha renunciado a plenitude do Reino de Deus sem que Ele mesmo não estivesse envolvido nessa plenitude. A sua história *precisa* ter um final.<sup>117</sup> Se ele proclamava a restauração escatológica de Israel e via a si mesmo como uma pessoa que desempenhava uma função fundamental nesta restauração,<sup>118</sup> a sua partida não poderia ser o fim



de tudo. Por necessidade, Ele também será restaurado. Dale C. Allison questiona, de forma lícita: "E... será que a probabilidade é mesmo assim tão alta contra a ideia de que Jesus, como defendeu Joachim Jeremias, tinha expectativa de uma vindicação escatológica, a qual Ele às vezes associava com a ressurreição e, outras vezes, com as figuras de Daniel 7.14, e de que a igreja posterior à Páscoa tenha feito os ajustes necessários à luz da sua fé na ressurreição?"<sup>119</sup> As palavras exatas utilizadas por Jesus não podem ser determinadas, mas o fato de ele ter antecipado a sua própria restauração aos seus discípulos depois da sua partida me parece certo. A única opção restante é que Ele tenha morrido frustrado, sendo que o seu grito de desespero é a única pista que teríamos das reais circunstâncias. Se Jesus, de fato, tinha a expectativa de uma restauração, esta parábola precisa ser compreendida como um incentivo e um alerta aos discípulos durante do tempo da sua ausência. Na nossa linguagem: ela está se referindo à *parousia*.

5. O que o termo *dichotomesei* ("partirá ao meio" {*Bíblia de Jerusalém*}, Mt 24-51; Lc 12.46) significa? Por se preocupar em atribuir a alguém um lugar entre os hipócritas! incrédulos se esta pessoa já foi "separada"? Esta palavra rara significa "cortar em dois pedaços" ou "cortar em pedaços," e apesar de ser frequentemente suavizada, ela denota tanto a crueldade do mundo antigo,<sup>120</sup> quanto o choque que algumas parábolas de Jesus provocam em nós. Como o envio para junto dos hipócritas/infiéis depois de ser "partido ao meio" parece diluir o clímax da história, algumas pessoas sugerem que *dichotomesei* se refere à morte física e ao envio para o castigo eterno junto dos hipócritas/infiéis. Alguns seguem a linha de O. Betz: *dichotomesei* seria uma tradução mais literal e dramatizada de uma expressão hebraica que significa "separar do meio de." Os paralelos próximos que vemos em 1QS 2.16-17 às duas partes do adágio de Juízo da parábola são apresentados como evidências da posição de Betz,<sup>121</sup> A parte mais intrigante da sugestão de Betz, entretanto, permanece ignorada. Ele apontou para a importância do Salmo 37 como base para o conceito desta "separação" feita por Deus na tradição de Qumran (vide 4Q Ps37) e sugeriu que esta parábola de Jesus seria uma versão escatológica daquele Salmo. Os paralelos entre a parábola e o Salmo são notáveis: os justos esperam pacientemente pelo Senhor (SI 37.7,9,34), dão com generosidade (vv. 21,26) e herdarão a terra (w. 9,11,22,29,34); os ímpios abusam dos outros (vv. 12,14,32), perecerão (w. 15,20,38), serão desar-



raigados ("cortados") (v. 9,22,28,34,38), e rangem os dentes (v. 12). *A parábola de Jesus se parece com uma versão escatológica do Salmo 37 aplicada aos discípulos* por intermédio do uso da figura do servo. O material de Qumran confirma a importância do Salmo e a sua interpretação escatológica. Este mesmo Salmo, obviamente, é a base da terceira beatitude (Mt 5.5, extraído dos Salmos 37.11). Se este Salmo não estiver por detrás da parábola de Jesus, ele seria, no mínimo, um exemplo da influência do Antigo Testamento na formação das parábolas.

O argumento proposto por Betz de que *dichotomesei* deva ser compreendido como "separar do meio de" não é convincente,<sup>122</sup> por mais útil que o restante deste argumento possa ser. Como a palavra significa "cortar em dois pedaços" ou "cortar em pedaços," esta separação deve ser compreendida de forma literal ou metafórica? Dentro do contexto da parábola a palavra é considerada no sentido literal,<sup>123</sup> mas qual o significado da comunicação no sentido literal dentro de uma analogia? A palavra representa uma hipérbole marcante que tem por objetivo realçar o castigo recebido pelo servo mau, o extremo oposto da bênção recebida pelo servo fiel. Um outro fator pode ter levado ao uso desta palavra. Para algumas pessoas, o castigo de ser cortado em dois pedaços reflete a lealdade dividida que já era característica do servo mau.<sup>124</sup>

O "pranto e o ranger de dentes" denota sofrimentos e emoções extremas.<sup>125</sup> Esta expressão ocorre somente sete vezes no Novo Testamento, das quais seis estão em Mateus (Mt 8.12; Lc 13.28; Mt 13.42,50; 22.13—24.51,25.30), todas denotando a exclusão das bênçãos de Deus que ocorrerá no fim dos tempos. Cinco destas ocorrências estão nas afirmativas finais das parábolas de Mateus.<sup>126</sup>

6. *Qual é o ensino desta parábola?* O uso que Jesus faz desta parábola para a instrução dos discípulos corresponde à ênfase na fidelidade que vemos no seu ensino em outras porções das Escrituras (por exemplo, Mt 25.21-23; Lc 16.10-13; 19.17). A relação entre servos/senhores, que é uma figura consagrada no Antigo Testamento na representação do relacionamento entre Deus e o seu povo, é frequente nos adágios de Jesus, venham eles ou não de parábolas.<sup>127</sup> Obviamente, se a parábola apontar para Jesus, uma Cristologia estará implícita, mas em qualquer um dos casos, a pessoa que "retorna" na parábola será a responsável pelo Juízo.<sup>128</sup> A antítese entre o "fiel e o mau," e o seu resultado, além de seduzir o ouvinte em direção à fidelidade, também lhes adverte contra a



infidelidade. A infidelidade em questão, tanto na parábola, quanto em outras partes, não é a fidelidade num sentido geral, mas a fidelidade na perspectiva do fim dos tempos. No seu cerne, o cristianismo é uma religião escatológica e ser cristão significa ter a consciência de levar uma vida "entre eras," a consciência de que, apesar do Reino ter chegado a nós bem no meio da velha era, ele ainda não está completamente consumado. Ser cristãos também significa ser fiel, e não somente crer num conjunto de ideias. Esta fidelidade, nascida da convicção e com um componente de incerteza, foi necessária aos discípulos de Jesus que enfrentaram uma época na qual ele não esteve presente. Ela continua sendo necessária, com toda a convicção e incerteza na época que se sucede ao Pentecoste. A parábola é um incentivo a uma vida justa e sábia. O servo sábio é aquele que compreende o significado do fim — no caso de ele demorar ou não — e leva uma vida de acordo com esta expectativa. A sabedoria é uma virtude escatológica.

### ***Adaptação da Parábola***

A Igreja não pode se dar ao luxo de negligenciar o aspecto escatológico da sua mensagem. Qualquer visão do Evangelho que deixe de lado o futuro não corresponde ao evangelho cristão e será insuficiente para lidar com o problema do mal. Richard Bauckham chega ao ponto de afirmar que sem a *parousia* Jesus não poderia ser chamado de *Cristo*, segundo a compreensão que o Novo Testamento atribui a esta palavra.<sup>129</sup> E ele está correto. Ao mesmo tempo, os cristãos precisam evitar toda espécie de fascínio com especulações a respeito de datas ou épocas a respeito do fim. A natureza dos documentos não incentivam, nem nos permitem traçarmos mapas, esquemas, tampouco esboçar a sequência dos eventos. Qualquer tentativa neste sentido se esfarela diante das evidências encontradas no próprio Novo Testamento, além de não ser o objetivo do ensino escatológico. O seu objetivo foi nos fornecer um alerta, servir de esperança e ensinar as pessoas acerca de como elas deveriam levar a sua vida no presente.

O linguajar violento do "partir uma pessoa no meio" (cf. Bíblia de Jerusalém) é ofensivo e produz uma ideia terrível a respeito de Deus, se tomado de forma literal, só que a intenção da parábola não foi a de re-



produzir uma imagem literal de como será o Juízo. Jesus fazia uso costumeiro de hipérboles e este tipo de linguagem tem o objetivo de provocar um choque nos ouvintes. O Juízo é algo sério no ensino de Jesus, mas as nossas afirmações teológicas acerca do Juízo precisam receber uma ênfase maior, sem que, no entanto, a sua seriedade seja menosprezada.<sup>130</sup>

A ética cristã é movida pela Escatologia. As atitudes e o comportamento esperado da parte dos cristãos (tais como o amor altruísta) estão fundamentadas em uma Teologia do Reino presente e do vindouro. Sem este alicerce no futuro, a ética passa a ser, verdadeiramente, irracional.

Ao mesmo tempo, no longo prazo, a vida apresenta um sério desafio à fé cristã. Mas, como a Igreja poderia reconhecer tanto a sua própria longa história, quanto a sua esperança viva sem que este comportamento pareça tolo? Tanto a paciência, quanto a impaciência são respostas legítimas e necessárias. Em função da ênfase neotestamentária no fato de ninguém conhecer a época, nem o intervalo de tempo até o segundo advento, é necessário paciência, pois a cronologia e os propósitos de Deus nunca se encaixam na nossa agenda. A paciência serve de base para o viver fiel que é o tema principal desta parábola. O cristão sábio e fiel é aquele que compreende o significado do fim e serve de maneira ativa, independente do tempo restante ser longo ou curto. A impaciência também é necessária, pois precisamos ser impacientes com aqueles que afirmam conhecer a época e traçam esquematizações escatológicas. Devemos ser igualmente impacientes com aqueles que negam a importância da vindicação futura de Jesus. Além disso, também deveríamos ser impacientes ao aguardar a chegada do Fim, inconformados com o mal e ansiosos pelo tempo em que o mal será extinto e a justiça, por fim, estabelecer-se-á. A fé cristã é sempre uma fé vivida em expectativa, que mira a chegada daquele dia e, em função daquele dia, vive de acordo com esta expectativa.<sup>131</sup>

A ênfase na fidelidade nos traz, novamente, à mente que a fé cristã não diz respeito à crença num conjunto de ideias, mas ao viver de acordo com certas convicções no longo prazo. A igreja normalmente fica impressionada com afirmações de fé. Mas, somente as palavras e uma fé passageira de nada servem. O que vale é a fidelidade até o fim.



## ***Leituras Complementares***

Otto Betz, "The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot" (O Servo Dicotomizado e o Fim de Judas Iscariotes), *RevQ* r (1964): pp. 43-58.

Ulrich Luz, *Matthew 21-28: A Commentary* (Comentário a Mateus 21-28): (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2005), pp. 222-225.

I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* (Comentário a Lucas), (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 532-545.

*Neotestamentica* 22/2 (1988), obra composta por artigos que utilizam Lucas 12.35-48 como modelo de teste para explicar várias metodologias de interpretação. Apesar de útil, a sua ênfase está mais nas metodologias do que na passagem de Lucas.

John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (Lucas 9.21-18.34), (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 697-705.

A. Weiser, *Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Munique: Kösel, 1971), pp. 131-225.

### As DEZ VIRGENS (Mt 25.1-13)

Alguns estudiosos, de forma aberta, não dão importância a esta parábola e, por isso, ela é omitida ou analisada de forma breve nos seus trabalhos.<sup>132</sup> D. Flusser, por outro lado, considera-a como uma bela história que, apesar de ter sofrido pequenas modificações, continua sendo um excelente exemplo da grande habilidade que Jesus tinha de contar parábolas.<sup>133</sup> Assim como ocorreu com a parábola anterior, neste caso, também não existem muitas análises úteis a serem consideradas. Só que neste caso, mais do que ocorre com qualquer outra parábola, a nossa opinião acerca dos ensinamentos escatológicos de Jesus passa a ser determinante. Entretanto, esta parábola merece ser ouvida por seus próprios méritos, como uma possível evidência da Escatologia de Jesus.



## ***Classificação da Parábola***

Esta parábola narrativa duplamente indireta também se apresenta como uma sínkrise, isto é, uma analogia *implícita* de exemplos contrastantes. Ela compara a nossa prontidão em participarmos da celebração de um casamento (ou, bodas) à prontidão de participarmos do Reino vindouro.<sup>134</sup> Ela não apresenta uma *nimshal* interpretativa, embora o v. 13 seja um apêndice explicativo.

## ***Questões que Exigem Atenção***

1. De que forma as circunstâncias das bodas devem ser compreendidas? O noivo está retornando para a casa de quem (ou para que lugar)?
2. A história fala simbolicamente da vinda de Deus ou da vinda de Jesus? A resposta a esta pergunta envolve um posicionamento da nossa parte acerca de Jesus ter ou não utilizado a figura do noivo como uma imagem messiânica.
3. Os elementos da parábola, de maneira especial o noivo, as virgens e o azeite, apresentam algum significado alegórico?
4. A quem esta parábola se dirige? Aos conterrâneos judeus de Jesus? Aos discípulos de Jesus? Ou, aos seus "possíveis" discípulos?
5. A "demora" é um elemento essencial na parábola, ou ela se refere ao problema da demora do segundo advento sentido pela Igreja e, neste caso, a inserção deste tema teria a sua origem na Igreja e não em Jesus?
6. Será que o "adormecer" apresenta alguma conotação negativa nesta parábola?
7. Não seriam as virgens prudentes eticamente culpáveis por não dividir o seu azeite com as outras moças?
8. O v. 13, que contém a exortação para a vigilância, encaixa-se à parábola já que todas as dez virgens caíram no sono?
9. Qual é o ensino desta parábola?



## ***Material Útil de Fontes Primárias***

### *Escritos Canônicos*

- Antigo Testamento; Salmo 45, especialmente os vv. 14-17; Cantares 3.4-11; Is 22.22; 61.10—62.4,5
- Novo Testamento: Mt 7.22; Mc 13-32,33; Lc 12.35-40; 13-25-27; 21.34-36; 1 Ts 4.15-5.11; Ap 3.2,3,7

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> Iº Macabeus 9.37-42 descreve uma carnificina que ocorreu durante a celebração de um casamento. A noiva estava sendo conduzida da sua casa em uma procissão tumultuada, com uma grande escolta e muita bagagem. O v. 39 indica que o noivo saiu para se encontrar com a multidão com os seus amigos e seus irmãos com tamborins, músicos e muitas armas. Depois da chegada do noivo, a multidão foi atacada numa emboscada.
- 4º Esdras 10.1 fala de um noivo que caiu e morreu ao adentrar o quarto de núpcias e, por isso, todos os participantes da festa de casamento apagaram as suas lamparinas.

### *Escritos Greco-romanos*

- Plutarco, Mor. 798B (Preceitos da Arte de Governar), como uma analogia à inutilidade, refere-se às pessoas que preparam as suas lâmpadas, mas se esquecem de derramar óleo nelas.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Didaquê* 16.1: "Atentai para a vossa vida: 'que as vossas lâmpadas' não se extinguam 'e os vossos lombos' não estejam desfivelados, mas estai 'preparados/ pois não sabeis 'a hora em que vem o vosso Senhor.'"
- *Epistula Apostolorum* 43-45 alegoriza partes desta parábola para definir aqueles que farão parte do Reino e, também, a forma



como as pessoas devem viver no tempo presente.<sup>135</sup> O mais representativo nesta suposta conversa de Jesus com os discípulos é que os discípulos aparecem tristes e preocupados com as pessoas que ficaram de fora, Eles chegam a perguntar se os sábios não abririam a porta ou orariam para que o noivo abrisse novamente a porta. A resposta que recebem do Senhor é: "Todo aquele que ficar de fora, lá fora permanecerá."

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- <sup>m</sup> *m. Sotah* 9.14: "Durante a guerra de Vespasiano [69-79 d.C.] foi proibido o uso de coroa por parte dos noivos e o tambor [de casamento}. Durante a guerra de Tito, foi proibido o uso de coroa por parte das noivas e o ensino da língua grega aos filhos. Na última guerra [132-135 d.C.] foi proibido o transporte da noiva em uma padiola para dentro da cidade; só que os nossos rabinos permitiram que a noiva entrasse na cidade sobre a padiola,"
- \* *t. Berakot* 4.9 relata como funcionava o costume dos convidados para as ceias em Jerusalém: "Eles estendiam um pano na entrada. Enquanto o pano estiver estendido, os convidados podem entrar. Depois que ele é removido, ninguém mais entra."
- <sup>m</sup> *Mekilta Bahodesh* 3.115-19 interpreta Êxodo 19-17 (que fala de Moisés trazendo o povo para se encontrar com Deus no Monte Sinai) como sendo uma referência à vinda do Senhor para receber Israel, tal qual o noivo vem à frente para receber a sua noiva. Com relação a este mesmo texto, *Pirke de Rabbi Eliezer* 41 descreve Moisés despertando os Israelitas do sono para receber a Torá: "Despertai do vosso sono e vede que o Senhor deseja vos entregar a Torá. O noivo já deseja levar a sua noiva para a câmara nupcial. É chegada a hora de receberdes a Torá, como foi dito: 'E Moisés levou o povo fora do arraial ao encontro de Deus' (Êx 19.17)".<sup>136</sup>
- *Sifra Sbernini* 99.2.5 (sobre Levítico 9) aplica Cantares 3.11 à consagração do Tabernáculo. Este versículo incentiva as filhas de Jerusalém a saírem e darem as boas-vindas ao Rei Salomão que usa a coroa no dia do seu casamento e *Sifra* entende que



este casamento representa a chegada da presença de Deus no Tabernáculo.

- *b. Sabbat* 153a relata a respeito de uma parábola que contrasta convidados prudentes e imprudentes que foram convidados para um banquete por um rei, mas que não tinha um horário pré-definido para começar. A parábola é interpretada como uma referência ao mundo por vir. *Eccl Rab.* 9-8.1 utiliza esta parábola para interpretar a declaração: "Que as tuas vestes estejam sempre brancas", e também inclui uma parábola a respeito da esposa de um marinho que sempre se mantinha adornada para o caso do esposo retornar repentinamente.<sup>137</sup>
- *Pesiqta de Rab Kabana* 19.4 registra uma parábola acerca de um rei que, no desejo de se casar com uma mulher da nobreza, prometeu-lha vários tesouros e depois partiu para uma terra distante e lá ficou por muitos anos. As pessoas caçoavam da mulher pela longa espera pelo futuro esposo, mas ela se consolava com a leitura do termo de compromisso de casamento. Depois de muitos anos o rei retornou e se maravilhou com a fidelidade da mulher na sua espera. A parábola é interpretada como se referindo à zombaria das nações a Israel diante da sua espera por Deus, à leitura das promessas de Deus que Israel faz nas Sinagogas e à chegada do tempo da redenção.
- *Pesiqta de Rab Kahana*, Suplemento 6.5: "O esplendor das vestes que Ele coloca no Messias se espalhará de uma extremidade do mundo à outra, como fica implícito pelas palavras: 'Como um noivo que se adorna com atavios'" (Is 61.10). *Pesiqta Rabbati* 37.2-3 interpreta o noivo e a noiva de Isaías 61.10 como uma referência ao Messias e a Israel e apresenta a mesma interpretação de Isaías 61.10 como uma referência à vestimenta que Deus colocará no Messias.
- *Midr. Pss.* 10.2 relata a parábola de um viajante que recusou uma oferta de abrigo num alojamento militar. A meia-noite, o viajante retornou e, desta vez, pediu permissão para entrar no alojamento, só que dessa vez ele foi informado que as portas não poderiam ser abertas. A parábola fala da recusa de Deus em ouvir Israel em função de Israel ter se recusado a ouvir Deus.



<sup>m</sup> *Exod. Rab.* 15.31 enxerga este mundo como um tempo de noivado entre Israel e Deus, sendo que o casamento real ocorrerá no tempo da vinda do Messias.

### *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

Vários temas recebem destaque nesta seção: a afirmação quántupla de que ninguém sabe o dia ou a hora (24.36,42,44,50; 25.13), o "vigiai" (*gregoreo*, 24.42-43; 25.13 — observe a semelhança de 24.42 com 25.13), o adjetivo "prudente(s)" (*phronimos*, 24.45; 25.2, 4,8,9), o "preparar" (*hetoimos*, 24.44; 25.10) e a demora (*chronizo*, 24.48; 25.5).

A linguagem que envolve o casamento, os noivos e as noivas é um tanto incomum. A palavra "bodas" (*gamos*) ocorre oito vezes em Mt 22.2-12 e em Mt 25.10; Lc 12.36; 14.8; Jo 2.1,2; Hb 13.4 (referindo-se ao "estar casado"); Ap 19.7, 9. Além das quatro ocorrências nesta parábola (w. 1,5,6,10), a palavra "noivo" (*nymphios*) ocorre somente em Mt 9-15; Mc 2.19,20; Lc 5.34,35; Mt 22.1-14; Jo 2.9; 3.29; Ap 18.23. Já a palavra "noiva" (*nymphē*) ocorre somente em Mt 10.35; Lc 12.53; Jo 3.29; Ap 18.23; 21.2, 9; 22.17.

O contraste entre duas pessoas ou grupos, alguns à direita e outros à esquerda, entre o procedimento correto e o incorreto, aparece em outras partes do ensino de Jesus: Mt 7.13-20; Lc 13.24; 6.43-45; Mt 7.24-27; Lc 6.47-49; Mt 12.33, 35; 21.28-32; 24.45-51; 25.31-46; Lc 7.41-43; 12.51-53; 15.11-32; 16.19-31; 18.9-14. Neste contexto, o contraste as "prudentes" e as "loucas" reflete a ênfase em um grupo que é levado e outro que é deixado para trás em Mateus 24.40,41.

A semelhança de redação de Lucas 12.35-38; 13.25 leva algumas pessoas a concluir que Lucas conhecia esta parábola, mas não fez uso dela. A similaridade, no mínimo, demonstra a ênfase no tema da "prontidão" expresso no ensino de Jesus.

Esta é a única parábola que começa com *tote* ("então"). Esta palavra é tão comum em Mateus que poderia se tratar de um mero conectivo, mas é mais provável que ela se refira à vinda do Reino futuro, que foi aludida em 24.50,51.



O futuro *homoiothesetai* ("será semelhante"), no Novo Testamento, ocorre somente aqui e em Mateus 7.24,26, onde, novamente, o contraste se dá entre os adjetivos "prudente" e "louco." Como ocorre em outras partes das Escrituras, a vinda do Reino é comparada à totalidade da sequência de eventos da parábola, e não somente às dez virgens.

O v. 1 serve de cabeçalho para a parábola como um todo,<sup>138</sup> o que elimina qualquer sugestão de que as virgens saíram duas vezes (w. 1, 6).

Nos vv. 11,12, com o fechamento da porta, a expressão "Senhor, Senhor," e a linguagem de rejeição, não ficamos mais confinados ao universo da história. Passamos da parábola para a realidade que ela retrata. O véu da parábola se tornou diáfano, passando a revelar o Juízo escatológico que ele refletia. Todas as parábolas são, de certa maneira, criadas a partir da estrutura da realidade que elas refletem e, no caso de algumas parábolas, esta realidade fica mais nítida do que em outras. Particularmente, no final das parábolas, a probabilidade desta realidade ser vista é maior à medida que o autor está procurando enfatizar a sua mensagem. O resultado é uma mistura entre a linguagem típica das parábolas e a linguagem direta.<sup>139</sup> A realidade se mostra, mais frequentemente, em duas circunstâncias: na denúncia profética dos opositores<sup>140</sup> e na conversa com amigos onde não existe a necessidade de uma precaução excessiva na comunicação. A linguagem é, claramente, influenciada pelo estilo de Mateus (vide 7.21-23), mas a única dúvida é se Jesus pronunciou mesmo estas advertências e desafiou os seus seguidores, o que, em minha opinião é praticamente indiscutível.<sup>141</sup>

## ***Informações Culturais***

A idade de casamento para as moças iniciava aos doze anos. O noivo, tipicamente, podia se casar por volta dos dezoito aos vinte anos.

Para o desespero da maior parte dos intérpretes desta parábola, são muito escassas as informações disponíveis sobre os costumes matrimoniais do mundo antigo e as práticas podem ter sido diferentes de lugar para lugar. Tipicamente, o noivado ocorria na casa do pai da noiva e era uma ocasião festiva com bênçãos, velas e celebração. Durante o período entre o noivado e o casamento, que poderia se estender por



vários anos, a jovem permanecia na casa dos pais. Quando chegava o dia do casamento, depois da noiva estar adornada e perfumada para o grande momento, ele era, então, levada em uma procissão festiva até a casa do noivo (ou para a casa dos seus pais, caso o casal fosse morar lá). Ao cair da noite a procissão iniciaria e a noiva seria escoltada até a casa do noivo por uma multidão com tochas ou lanternas.<sup>142</sup> O noivo saía para receber a noiva e a trazia para dentro de casa onde as bênçãos e a celebração durariam até sete dias.<sup>143</sup> Em alguns textos, tanto o noivo, quanto a noiva eram acompanhados por uma multidão pelas ruas até o local onde as festividades ocorreriam. As pessoas que observavam a celebração tinham a obrigação religiosa de tomar parte nela.<sup>144</sup> Se fizermos uso de fontes greco-romanas e, se considerarmos que os costumes da palestina fossem semelhantes, o que é bastante razoável, o noivo, então, trazia a noiva de volta para a sua casa (ou para a casa dos seus pais) *depois de* participar de um banquete na casa da noiva. As virgens, então, aguardavam na casa do noivo.<sup>145</sup> Esta é uma explicação atraente e faria muito sentido com o texto, só que não temos certeza do local onde as personagens da história estavam, nem exatamente do que está sendo descrito.

Existe um debate acirrado acerca do objeto luminoso que as moças carregavam: seriam tochas ou lamparinas?<sup>146</sup> E até mesmo se o problema do azeite diz respeito ao azeite reserva ou se as virgens loucas não trouxeram nenhum combustível mesmo para as suas lanternas.<sup>147</sup> Mas, como elas disseram "as nossas lâmpadas se apagam," é provável que o problema das virgens loucas tenha sido mesmo o esquecimento do suprimento extra de azeite para as suas lanternas.

As lojas não estariam abertas à meia-noite, mas será que o objetivo é fazer mesmo uma referência à meia-noite, ou simplesmente a "uma hora avançada da noite"?<sup>148</sup> Em *Semahot* 8.10 uma parábola fala de pessoas que saíram de um banquete oferecido por um rei em vários horários diferentes. Algumas saíram na segunda e na terceira hora da noite, quando as lojas ainda continuavam abertas.<sup>149</sup> Em todos os lugares as pessoas sabem quem contactar em caso de necessidades emergenciais, especialmente se um banquete importante está acontecendo.<sup>150</sup> As parábolas nem sempre são realistas e, na verdade, elas não têm a necessidade de realismo. Neste caso, a história simplesmente pressupõe que as moças haviam conseguido encontrar o azeite para as suas lâmpadas.



As palavras "vos não conheço" (cf. ARC) no v. 12 podem representar uma fórmula de exclusão pela qual um discípulo tem o acesso negado ao mestre.<sup>151</sup>

## ***Explicação da Parábola***

### *Opções de Interpretação*

1. Como é de se esperar, na história da Igreja esta parábola tem relação com uma alegoria ao Juízo Final, sendo que a maior parte dos seus aspectos é considerada de maneira alegórica. Apesar de existir uma variedade considerável, tipicamente, o noivo é uma representação de Cristo, as virgens são as pessoas que aceitaram a fé cristã, o azeite representa as boas obras de amor e o sono, a morte; entretanto existem várias opções de interpretação para o número dez e para as pessoas que vendiam o azeite para as lâmpadas. Estas explicações continuam sendo utilizadas por pastores e eruditos.<sup>152</sup>

2. Algumas pessoas, como G. Bornkamm normalmente consideram que Mateus teve a intenção de redigir uma alegoria ao Juízo bastante semelhante à maneira como a Igreja tem compreendido esta parábola. Contudo, como ele entende que os eventos narrados pela parábola estão em conflito com os costumes matrimoniais do século I, ele considera que a parábola seja uma criação artificial do próprio Mateus, dominada pelas suas intenções escatológicas. Dessa forma, a parábola não seria de Jesus, mas parte do processo pelo qual a Igreja teve que enfrentar o processo de adiamento da *parousia*.<sup>153</sup> J. Lambrecht não tem certeza acerca da origem da parábola, mas, em função da sua crueldade, ele chega ao ponto de afirmar que este relato deveria ser excluído do lecionário eclesiástico.<sup>154</sup>

3. A posição popularizada por C. H. Dodd e Joachim Jeremias é a de que a parábola seria, originalmente, uma advertência de Jesus a respeito da crise inerente à vinda de Deus para executar o Juízo de Israel. A vinda do noivo seria uma representação da vinda de Deus. Somente mais tarde, depois da ressurreição, a história teria sido adaptada pela Igreja para se transformar numa "parábola da *parousia*," sofrendo as alterações necessárias e com as virgens loucas sendo compreendidas como uma representação de Israel e as prudentes como uma representação dos



gentios.<sup>155</sup> Os estudiosos, seguindo esta abordagem, normalmente retiraram da parábola qualquer aspecto que poderia ter um caráter alegórico (como, por exemplo, a maior parte dos vv. 5, 11-13) e terminam tendo em mãos uma versão truncada do relato.<sup>156</sup> Entretanto, outros, como Craig Blomberg,<sup>157</sup> aceitam a parábola da forma como ela se apresenta, porém continuam entendendo que ela tenha sido, originalmente, dirigida a Israel e, posteriormente, adaptada pela Igreja para o tema do segundo advento.

4, Outras pessoas, como W. G. Kümmel e I. H. Marshall,<sup>158</sup> insistem que a parábola trata da vinda do próprio Jesus no futuro. Ambos aceitam que ela seja oriunda de Jesus, que ela lance a expectativa de um intervalo, e que ela alerta os ouvintes a estarem preparados para *aparou-sia* que há de vir.

5. As leituras feministas da parábola, às vezes, reescrevem-na de forma que ninguém fique de fora.<sup>159</sup>

Existem várias outras opções com um embasamento argumentativo bastante frágil, e que apregoam, por exemplo, que a parábola esteja tratando de problemas pastorais causados pela morte de cristãos, ou do Juízo que os israelitas sofrerão no início do milênio ou, ainda, que a parábola represente uma alegoria à hipocrisia dos estudiosos da Torá.<sup>160</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *De que forma as circunstâncias das bodas devem ser compreendidas? O noivo está retornando para a casa de quem (ou para que lugar)?* Em função da escassez de evidências consistentes, esta decisão se torna uma das mais difíceis. Nesta pergunta fica implícita uma determinação do *realismo* destas bodas. Para algumas pessoas, se a descrição não corresponder ao que se sabe acerca das cerimônias matrimoniais na Palestina, a falta de realismo significará que a parábola é uma criação da Igreja. As fontes primárias anteriormente citadas apresentam uma certa variedade. As explicações normalmente consideram que a noiva era escoltada até a casa do noivo (ou dos seus pais), onde o casamento ocorria, mas nem mesmo disso podemos ter certeza. Várias opções já foram sugeridas:



As virgens estariam na casa da noiva e as bodas ocorreriam ali mesmo, o que é menos comum, mas possível.<sup>161</sup>

As virgens estariam na casa da noiva e o noivo chegaria ali para se encontrar com ela e levá-la para a sua casa em uma procissão comemorativa.

As virgens teriam saído da casa da noiva e parado em algum ponto do caminho para aguardar o noivo.<sup>162</sup> Entretanto, não consigo encontrar qualquer tipo de base para esta afirmação. Esta posição parece ter surgido a partir de uma compreensão errônea de 25.1, que deveria ser tomado como um título para a parábola como um todo, e não como evidência de que as virgens teriam saído duas vezes.

As virgens e a noiva já estariam na casa do noivo aguardando a sua chegada, o que diferiria do padrão normal para a cerimônia.

As virgens estariam na casa do noivo aguardando o seu retorno *com* a sua noiva.<sup>163</sup>

Com exceção de uma variante textual inferior em 25.1,<sup>164</sup> a noiva em momento algum é mencionada, como também ocorre em todos os outros textos sinóticos que mencionam um noivo ou festividades matrimoniais,<sup>165</sup> logo, ficamos sem nenhuma pista a este respeito. O nosso posicionamento será determinado pela maneira como determinamos a necessidade de realismo nas parábolas, pela maneira como estas frágeis evidências são compreendidas e pela maneira como lemos 25.10b. As pessoas que consideram a parábola irreal consideram que o v. 10b mostra o noivo entrando na casa e as festividades acontecendo ali mesmo e não que o noivo traga a noiva de volta para a sua casa, entretanto, esta suposição pode ser falso por si mesma.<sup>166</sup> Existem várias possibilidades, pois se poderia reunir evidências de casamentos ocorridos tanto na casa da noiva, quanto do noivo. Cantares 3.4-11 parece descrever um casamento que ocorre na casa da noiva, entretanto, isto não nos autoriza a supor qual o formato que a cerimônia assume nesta parábola. As virgens poderiam estar esperando com a noiva na casa do noivo,<sup>167</sup> mas isto me parece improvável.

É difícil falar de realismo diante da falta de informação que temos acerca das cerimônias matrimônias que ocorriam na Palestina do século I e não nos ajudará muito recorrermos aos casamentos hindus ou



árabes de épocas posteriores, por mais interessante que esta alternativa nos possa parecer.<sup>168</sup> Sem dúvida, as práticas variavam em diferentes lugares e em diferentes circunstâncias, como, por exemplo, quando tanto o noivo, quanto a noiva moravam distantes um do outro.<sup>169</sup> Os textos antigos confirmam que o noivo saía ao encontro da noiva à medida que ela era levada até ele e até a celebração da sua chegada.<sup>170</sup> Se as virgens estivessem esperando na casa do noivo, elas deveriam fazer parte do seu clã e ele estaria, provavelmente, escoltando a noiva até a sua casa *depois* do banquete na casa dela.<sup>171</sup> Se elas estivessem na casa da noiva, elas seriam suas amigas e estariam, junto com ela, aguardando a chegada do noivo. Elas sairiam para se encontrar com ele mediante o anúncio da sua aproximação e o acompanharia até a casa. Qualquer uma destas opções é possível, mas a primeira parece mais provável. Mas, o mais importante é que a aparição do noivo é um sinal de que as festividades podem começar. Esta parábola não é irrealista. Ela está adequadamente posicionada dentro dos limites do que sabemos que ocorria na época, mesmo que em circunstâncias incomuns, e a sua advertência para que estejamos prontos é muito claro.<sup>172</sup>

Algumas dúvidas acerca do realismo de outros aspectos da parábola também são levantadas: (1) Será que as lojas estariam abertas no meio da noite? (2) Será que o noivo demoraria até à meia-noite? (3) Os vv. 11,12 não extrapolam qualquer tipo de conversa razoável entre os participantes? A primeira já foi tratada anteriormente e, salvo diante de uma interpretação literal, ela não chega a ser um fato desorientados. Se o noivo estivesse em um banquete na casa da noiva, a demora na chegada seria compreensível. A terceira dúvida será tratada adiante. Seja como for, as questões do realismo da história não podem ser fatores determinantes da sua interpretação. Algumas parábolas são realistas (como a do Bom Samaritano), ao passo que outras são pseudorealistas e podem conter aspectos incomuns (como a dos Lavradores Maus). A questão-chave é percebermos se a parábola funciona como um desenvolvimento de narrativa com enredo e solução suficientes para atrair a atenção dos ouvintes. Este é o caso aqui.

2. *A história fala simbolicamente da vinda de Deus ou da vinda de Jesus?*  
*A resposta a esta pergunta envolve um posicionamento da nossa parte acerca de Jesus ter ou não utilizado a figura do noivo como uma imagem messiânica. Fazendo a mesma pergunta em outras palavras: será que os ouvintes deve-*



riam se posicionar no início da parábola, antes do adormecer das jovens, ou mais para o final, pouco antes da chegada do noivo?<sup>173</sup> A primeira opção sugeriria que a parábola tratasse do retorno futuro de Jesus e a segunda, da crise da vinda de Deus no seu Reino dentro do ministério de Jesus.

J. Jeremias, entre outros, defendeu que a metáfora do Messias como um noivo é alheia ao conjunto de imagens utilizado pelo Antigo Testamento, ou mesmo pela literatura tardia do Judaísmo. Isto é considerado uma evidência de que a parábola trata da vinda de Deus e não *daparousia* e, para alguns, como uma evidência de que a origem da parábola esteja na própria Igreja. Jeremias argumentou que Jesus teria contado a história de um casamento real e que os seus ouvintes não teriam pensado no Messias com a imagem de um noivo. Como já vimos em outras partes desta obra, aquilo que Jeremias toma com uma mão, ele acaba devolvendo com a outra, já que ele sugere que a parábola, na melhor das hipóteses, contém uma referência messiânica que somente os discípulos eram capazes de compreender.<sup>174</sup> Obviamente, se a referência messiânica era compreendida pelos discípulos, então a intenção de Jesus e o que os outros conseguiram compreender permanecem questões em aberto.

No Antigo Testamento Deus é comparado a um noivo que está em relacionamento com Israel<sup>175</sup> (substantivo feminino no hebraico\*), e faria todo o sentido se Jesus estivesse se referindo à vinda de Deus. Um número significativo de estudiosos entende que este foi o propósito de Jesus ao contar esta parábola. Ele se encaixa à pregação de Jesus acerca da vinda do Reino e a parábola expressaria a alegria da salvação presente com Jesus e adverte as pessoas a não desperdiçarem este tempo de alegria.<sup>176</sup> Uma qualificação é necessária. A referência ainda precisa estar em algum acontecimento futuro e não em algo que já tenha ocorrido. O Reino esteve presente com Jesus, mas a sua plenitude e a intervenção final de Deus continuam sendo esperadas. O Reino continua tendo um aspecto futuro. O mandamento para estarmos preparados ou vigilantes não faz nenhum sentido se este evento já tiver ocorrido.<sup>177</sup>

Outros, por sua vez, defendem que Jesus tenha feito uma projeção de si mesmo na figura do noivo,<sup>178</sup> o que precisa receber um peso considerável em função do uso do termo como autorreferência em Mt 9.15; Mc 2.19,20; Lc 5.34,35 (cf. Jo 3.29).<sup>179</sup>



Normalmente, as evidências acerca do noivo representam uma imagem do Messias que vem de um período um tanto tardio,<sup>180</sup> porém dois textos de Qumran sugerem uma reconsideração desta posição. A leitura de Isaías 61.10 lQIs<sup>a</sup> sugere que este capítulo era compreendido como uma referência ao Messias de Arão, conforme William Brownlee defendia há muito tempo atrás. Em vez das palavras representadas pelo texto massorético "como um noivo que se adorna"<sup>181</sup> lQIs<sup>a</sup> "como um sacerdote,"<sup>182</sup> Ainda mais interessante, desde que seja apropriadamente restaurado, é o texto 4Q434a, a partir dos fragmentos 1 e 2, 6,7, que mesmo se referindo a Deus, no mínimo, descreve a época messiânica na qual as nações e o mal será eliminado, toda a terra será coberta com a sua glória e os pecados serão expiados. Então lemos: "Como a pessoa que é consolada pela mãe, ele também os consolará em Jerusal[em] ... Como um noivo com a sua noiva ele há de viv[er] para {sem]pre [...] o seu trono será para todo o sempre..." A associação do noivo às ideias messiânicas, dessa forma, não é tardia.

Além disso, se a aplicação da imagem do noivo a Jesus tivesse sido feita pela Igreja, seria de se esperar a inclusão da noiva também.<sup>183</sup> Outras imagens ou prerrogativas de Deus (como "pastor," "rei," e "aquele que perdoa") são atribuídas ao Messias ou assumidas por Jesus,<sup>184</sup> e o uso da figura do noivo por parte dele não seria surpresa alguma. Em minha opinião, o noivo é uma autorreferência utilizada por Jesus.

Entretanto, a maneira como esta pergunta foi elaborada, fazendo um contraste entre a vinda de Deus e a vinda de Jesus precisa ser questionada. Será que Jesus teria feito este tipo de distinção? Será que acontecimentos como a "Entrada Triunfal" não se encaixam aos adágios de Jesus (tal como Lc 4.18-21; Mt 11.4-6; Lc 7.22,23) de forma a sugerir que no seu ministério é o próprio Deus quem está vindo para estabelecer o seu Reino?<sup>185</sup> As passagens rabínicas que se concentram na figura do noivo, por mais tardias que possam ser, não apresentam qualquer dificuldade em utilizar tanto a imagem de Deus, quanto a do Messias *no mesmo contexto*.<sup>186</sup> Só que continuamos com a questão da parábola se referir da vinda de Deus no ministério de Jesus ou à *parousia* futura, que será tratada adiante. Os ouvintes não conseguem saber, a partir da parábola, se devem se situar no início ou no fim dela, mas somente que eles devem estar preparados, o que se encaixa com a citação quántupla que Mateus faz de que ninguém pode saber o dia e a hora.



3. *Os elementos da parábola, de maneira especial o noivo, as virgens e os azeite, apresentam algum significado alegórico?* Como sempre, o objetivo da introdução da parábola é comunicar que o Reino é semelhante à totalidade do processo narrado na história, e não meramente às virgens. Na analogia, existe a correspondência entre a vinda do Reino (e, por implicação, do Rei) e a vinda do noivo e entre a os preparados e os não preparados e os dois grupos de moças. Muitas outras associações já foram sugeridas, mas a validade de todas é bastante duvidosa. As virgens não são a noiva ou a Igreja, as duas classes de virgens não representam os gentios e os judeus, o número dez não tem qualquer significado específico, o "adormecer" não sugere falta de vigilância, o sono e o despertar não se referem à morte e à ressurreição, o meio da noite não se refere à expectativa de que a parousia ocorrerá à noite, e o azeite não se refere às boas obras ou ao Espírito Santo.<sup>187</sup> Todas estas ideias são projeções feitas sobre Jesus (e sobre Mateus), elas não são demonstráveis a partir do texto, e não ajudam a analogia, cujo objetivo é promover o tema a prontidão por parte dos cristãos.

4. *A quem esta parábola se dirige? Aos contemporâneos judeus de Jesus? Aos discípulos de Jesus? Ou, aos seus "possíveis" discípulos?* A resposta a esta pergunta está ligada à identificação da imagem do noivo. Se considerarmos que o noivo é uma referência a Deus, então o público ouvinte original será visto como os contemporâneos de Jesus. Se o noivo for uma autorreferência a Jesus, então o público poderia ser tanto os contemporâneos de Jesus, quanto os seus discípulos.<sup>188</sup> Como ocorre na parábola do Servo Fiel ou Servo Mau, nenhuma destas opções pode ser rejeitada.<sup>189</sup> É concebível e razoável que um alerta a Israel acerca da prontidão para a vinda de Deus possa ter sido adaptado pela igreja a fim de comunicar a prontidão para a vinda de Jesus. Mateus, obviamente, dirigiu a parábola para os discípulos de Jesus e isto fica mais provável no fim da história. A linguagem semelhante em 7.21-23 se dirige àqueles que pensam ser seguidores de Jesus. Mesmo que a semelhança aqui seja resultado de uma estilização implementada por Mateus, Lucas também utiliza uma linguagem semelhante em 12.35 ao se dirigir aos discípulos. Se aceitarmos que Jesus tinha a expectativa de um intervalo entre a sua morte e a vindicação final, então os discípulos seriam o público alvo do ensino a respeito da prontidão para a *parousia*.<sup>190</sup> Em minha opinião, este é o caso.



5. A "demora" é um elemento essencial na parábola, ou ela se refere ao problema da demora do segundo advento sentido pela Igreja e, neste caso, a inserção deste tema teria a sua origem na Igreja e não em Jesus P<sup>191</sup> A questão do significado da demora é uma questão crucial. Não podemos anular a demora considerando-a um aspecto secundário ou de pouca importância. A parábola está estruturada no fato da demora e, sem ela não existe parábola. A demora é necessária para que as lâmpadas se apaguem e para que as jovens tenham tempo para irem dormir. É a demora que demonstra a prudência ou a loucura das personagens.<sup>192</sup> Mas será que a demora é, simplesmente, um aspecto necessário da parábola ou não seria ela um indicativo do problema da demora para a Igreja Primitiva? O argumento de Jeremias de que a demora foi causada pelas negociações do contrato de casamento não inspira confiança.<sup>193</sup> De maneira semelhante, a afirmação de que a demora era uma característica comum dos casamentos judeus não está adequadamente demonstrada.<sup>194</sup> Entretanto, se a razão da demora seja o banquete na casa da noiva, nada de artificial estará envolvido.

Nem a parábola, nem Mateus revelam qualquer ansiedade acerca da demora na *parousia*.<sup>m</sup> Mateus enfatiza somente que ninguém sabe a hora da vinda e que devemos estar alertas e preparados, que são, também, temas do ensino de Jesus. *Chronizo* (o verbo grego correspondente a "tardar" no v. 5) não se trata de um termo técnico para designar a demora na *parousia*. Na parábola do Servo Fiel ou Servo Mau *chronizo* é utilizado (24.48) para retratar uma chegada em horário *anterior* ao previsto, mas na parábola das Dez Virgens este verbo é utilizado (25.5) para retratar uma chegada em tempo *posterior* ao esperado. Mateus está preocupado com a prontidão, e não com a demora da *parousia*}<sup>96</sup> Bornkamm e outros, sem qualquer justificativa, impuseram uma preocupação com a demora nesta parábola e a compararam à situação de 2 Tessalonicenses.<sup>197</sup>

Vários fatos são repetidos: Jesus declarou que Ele não sabia o tempo "daquele dia" (cf. Mt 24.36; Mc 13.32; Lc 12.40), ele tinha a expectativa de um intervalo de certa duração, e alertou os discípulos tanto por meio de parábolas quanto por meio de linguagem direta a estarem preparados (Mt 24.37; Mc 13.34-37; Lc 12.35-40; 21.34-36). Esta parábola é coerente com estes fatos e representa evidências extras acerca da expectativa que Jesus tinha de um intervalo que antecederia à sua vindicação.<sup>198</sup> Esta parábola merece ser interpretada no contexto de Jesus e jamais ser



sobrecarregada com outras colorações alegóricas, tampouco lida como uma expressão do problema da demora do segundo advento enfrentado pela Igreja. O problema do fim da parábola (w. 11-13) continua aberto às nossas considerações.

6. *Será que o "adormecer" apresenta alguma conotação negativa nesta parábola?* Não existe motivo para pensarmos que o "adormecer" das jovens tenha qualquer conotação negativa, pois tanto as virgens prudentes, quanto as loucas caíram no sono. O sono é utilizado negativamente em textos como Mt 26.38-46; Mc 14.34-42; Lc 22.45,46, entretanto nenhuma avaliação negativa do sono pode ser feita a partir do texto desta parábola.

7. *Não seriam as virgens prudentes eticamente culpáveis por não dividir o seu azeite com as outras moças?* Várias pessoas levantam a objeção de que esta parábola é uma antítese aos ensinamentos de Jesus, por expressar uma forma de opressão, o noivo não demonstra graça para com as moças imprudentes, tampouco as moças prudentes repartem o seu azeite e praticam a solidariedade para com as demais.<sup>1</sup> Estas acusações revelam uma falta de sensibilidade tanto para com a situação retratada, quanto para com a maneira como estas histórias funcionam. Se o óleo que as virgens prudentes trouxeram para as suas lâmpadas fosse dividido com as imprudentes, todas as lâmpadas se apagariam e a celebração não poderia continuar no escuro. Avançando um pouco mais, estas reclamações mostram uma tremenda incompreensão acerca da forma como as parábolas operam. Parábola e realidade não estão ligadas com um "sinal de igualdade." As parábolas não são retratos fiéis da realidade e não fazem qualquer reivindicação de reproduzir a vida da forma como ela deva ser. Elas somente mapeiam de forma parcial a realidade que procuram revelar.<sup>200</sup> Além disso, esta história é um caso de sínkrise, que, pela sua própria natureza processos ou entidades positivos e negativos. Esta parábola não trata de ética, mas de "prudência versus loucura", no contexto da necessidade de estarmos sempre preparados. Jamais compreenderemos as parábolas se não estivermos dispostos a nos concentrar na função da analogia,<sup>201</sup> e esta disposição eliminará este tipo de queixa.

8. *O v. 13, que contém a exortação para a vigilância, encaixa-se à parábola já que todas as dez virgens caíram no sono?* Superficialmente falando, o alerta para a vigilância (*gregoreo*) não se faz sentido nesta parábola já que até mesmo as virgens prudentes caem no sono. *Gregoreo* literalmente



significa "estar ou permanecer acordado," mas é utilizado de maneira metafórica para expressar a ideia de "estar alerta." A vigilância não é uma atividade passiva, ou um mero assistir de um acontecimento, mas uma metáfora à prontidão e ao cumprimento fiel do chamado cristão.<sup>202</sup> Neste sentido, a vigilância é descrição adequada do propósito da parábola e não tem qualquer relação com o adormecer e o despertar mencionados na parábola.<sup>203</sup> David Flusser defendeu que Jesus utilizou esta frase de encerramento como o final original da parábola, apesar deste adágio ser mais antigo que a parábola.<sup>204</sup> Mas é mais provável que este seja um tema repetido do ensino de Jesus aos seus discípulos que Mateus posicionou aqui como uma conclusão adequada. A semelhança de redação em 24.42,43 indica que Mateus reestilizou o material.

9. *Qual é o ensino desta parábola?* Esta não é uma parábola que trate meramente de sabedoria, mas de uma sabedoria específica necessária em vista do final dos tempos (*eschaton*). Assim como ocorre com a parábola anterior, a ênfase está na parte negativa do contraste, como fica evidenciado nos vv. 10-12. A partir destes versículos, desprendemo-nos do mundo metafórico. A imagem de um noivo não é mais adequada para alguém que passa um alerta acerca de um Juízo iminente,<sup>205</sup> e aqui no final da parábola ela reflete mais a realidade que é retratada, assim como se mostra mais reveladora a respeito da identidade do noivo ("Senhor, Senhor"), a respeito das consequências da falta de preparo para este momento crucial e remonta à ênfase no Reino encontrada no v. 1. A linguagem foi estilizada para se enquadrar aos temas de Mateus, como fica evidente na comparação com 7.22,23, mas os temas da renúncia e da porta fechada não são meramente característicos de Mateus (cf. Lucas 13.25).<sup>206</sup> Esta linguagem aponta para o Juízo Final e para a *parousia* futura. Como vemos em outras porções da Escritura Sagrada, o ensino é que o Reino será um tempo de separação.<sup>207</sup>

A parábola reforça que a "prudência" significa compreendermos a perspectiva escatológica do ensino de Jesus e, então, levarmos uma vida que se enquadre à expectativa da justiça futura (vindicação) e do pleno estabelecimento do Reino de Deus. Em minha opinião, esta parábola deveria ser compreendida como um estímulo de Jesus aos discípulos para que estes levem uma vida marcada por este tipo de prudência. Se a intenção original fosse a de que os seus contemporâneos judeus tivessem este tipo de prudência na sua vida ministerial, o efeito prático não seria



muito diferente, e a única coisa que a teria feito seria a expansão desta mensagem. O ponto importante é que a prudência é escatologicamente definida. Prudência e preparação são praticamente sinônimos.

A parábola nos insta à prontidão e à preparação diante da vinda do Reino. A parábola anterior nos advertiu que o Reino pode vir mais cedo que o esperado e esta nos alerta de que ele pode chegar mais tarde do que o esperado. O momento da sua chegada não é conhecido; a certeza e a importância da vinda são consideradas ponto pacífico. A parábola não explicita no que consiste esta prontidão; isto será elucidado nas duas parábolas seguintes, mas para Mateus e para os seus leitores isto já está óbvio a partir do que foi comunicado acerca do discipulado ao longo do Evangelho.

Ao incentivar tanto a prudência, quanto a prontidão, esta parábola se aproxima da parábola do Juiz Iníquo (Lucas 18.1-8), além disso, ela também afirma a certeza da vinda do Reino — apesar das aparências — e, na verdade, questiona se o Filho do Homem ainda encontrará fé quando retornar a este mundo. As parábolas do Construtor de uma Torre e do Rei Rumo à Guerra apresentam uma ênfase semelhante na prudência.

### ***Adaptação da Parábola***

A ênfase escatológica desta parábola não deve ser perdida. As sugestões de que ela deva ser aplicada à morte, à perda de oportunidades ou à responsabilidade humana<sup>208</sup> podem não ser totalmente apropriadas e acabam por diluir o seu conteúdo e retirar o ímpeto da sua história. No cerne da fé cristã está a expectativa de que um dia Deus corrigirá todas as coisas — que o Reino virá, que Jesus verá a vindicação de Deus e o cumprimento do seu sonho.<sup>209</sup> A vida prudente significa estarmos preparados para o Reino de Deus. A prontidão é uma atitude, um compromisso e um estilo de vida. Ela significa levar uma vida de maneira condizente com o caráter do Reino e ser fiel em todos os momentos.

A parábola não está tratando da demora da *parousia*, mas a demora é um fator importante para nós. Não podemos — e não devemos — viver com base em uma empolgação e uma ansiedade escatológica, isto jamais é sugerido pelo Novo Testamento» O período de tempo incógnito não chega a ser, verdadeiramente, um problema. Os fatores determinantes



são o caráter de Deus e a nossa resposta a ele. O mal e a injustiça continuam sendo problemas epidêmicos. O ensino de Jesus e a perspectiva cristã de Deus insistem que nem o mal, nem a injustiça terão a última palavra. Isto é uma postura de fé, entretanto o cumprimento dos propósitos de Deus para a sua criação exigem de nós fidelidade e missão. Ou, como disse Richard Bauckham: "A demora do segundo advento é preenchida com a missão da Igreja".<sup>210</sup>

### *Leituras Complementares*

W. D, Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus), (3 vols.; ICC; Edimburgo: T & T. Clark, 1988-97), 3.374-377, 391.401.

David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Berna: Peter Lang, 1981), pp. 177-192.

Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (As Parábolas de Jesus) (2ª edição; traduzida por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 51-53, 171-175.

Evald Løvestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (A Vigília Espiritual no Novo Testamento), (traduzido por W. F. Salisbury; LUÁ 55; Lund: Gleerup, 1963), pp- 108-122.

Susan Marie Praeder, *The Word in Womer's Worlds: Four Parables* (A Palavra no Mundo Feminino: Quatro Parábolas), (Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 72-98.

Armand Puig i Tarrech, *La Parabole des Dix Vierges. Mt 25,1-13* (AnBib 102; Roma: Instituto Bíblico, 1983).

Ruben Zimmermann, "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt. 25:1-3," *NTS* 48 (2002): pp. 48-70.



## Os TALENTOS E AS MINAS (Mt 25.14-30; Lc 19.11-27)

Estas duas parábolas têm sido estranhamente negligenciadas, chegando a ser completamente excluídas das análises em vários livros sobre as parábolas, apesar de estarem entre as mais parábolas narrativas mais extensas e serem claramente importantes para os Evangelistas. Além disso, os escritos de fonte primária são menos úteis nestes casos e nenhuma explicação vinda dos eruditos se apresenta plenamente satisfatória — para não mencionarmos o fato de muitas pessoas, na verdade, desprezarem estas parábolas.

### *Classificação da Parábola*

A versão de Mateus é quase uma parábola narrativa duplamente indireta que não apresenta uma *nimshal*. A *nimshal* é desnecessária em função da realidade ser retratada se revelar no desenrolar da história e em função do contexto no qual ela aparece. A versão de Lucas é uma parábola narrativa duplamente indireta com dois enredos entrelaçados que também prescinde da *nimshal*. Tal como ocorre em Mateus, o contexto permite que a realidade se revele de tal forma que a *nimshal* se torna desnecessária.

### *Questões que Exigem Atenção*<sup>211</sup>

1. Qual é a relação entre as parábolas de Mateus e Lucas? Seria possível identificarmos a versão mais antiga?
2. Teria o propósito original da parábola sido modificado por meio de acréscimos alegóricos (por exemplo, em Mateus: "muito tempo depois" no v. 19, "entra no gozo do teu senhor" nos v. 21 e 23, no "lançamento" nas trevas exteriores no v. 30; em Lucas: a ordem direta para se "negociar" no v. 13, os elementos de delegação de poder e a autoridade sobre as cidades nos vv. 17 e 19)?
3. A quem é dirigida cada uma destas parábolas?



4. Qual é a falha do terceiro servo? Será que os ouvintes de Jesus não teriam considerado que o procedimento do terceiro servo citado por Mateus era adequado ao manter o "capital" em segurança, e o acréscimo da ordem explicitar para "negociar" não teria sido feito por Lucas para estabelecer a culpabilidade daquele terceiro servo?<sup>212</sup>
5. O relato de Lucas não faz uma alusão aos eventos que sobrevieram a Arquelau depois da morte de Herodes, o Grande?
6. Estas parábolas estão falando da volta de Jesus depois de um intervalo de tempo ou do anúncio que ele faz da breve vinda de *Deus* para Juízo? Ou seja, o "senhor" descrito pelos relatos é uma representação de "Deus-Pai", de "Cristo", ou nenhum das duas opções? Os ouvintes/leitores aparecem perto do início da narrativa, quando o senhor está de partida ou no final, quando ele retorna?
7. Qual é o significado de Lucas 19-11? Teria Jesus contado esta parábola a fim de evitar uma empolgação escatológica entre os seus seguidores, ou para *anunciar* a iminência do Reino?
8. Qual é o ensino desta parábola?
- 9- Será que a linguagem áspera de Mateus 25.29,30 e Lucas 19.26,27 fazia parte das versões originais? Como deveríamos encarar esta aspereza?
10. Alguma destas duas parábolas é antissemita?

## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

- Novo Testamento: Mt 13-12; Mc 4.25; Lc 8.18; Mt 24.45-51; Mc 13.33-37; Lc 12.35-40, 41-46; 16.10-12; 19-43,44; 22.29; Ap 2.26

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- Ahiqar 192: "Se o teu senhor te confiar água para que a guardes [e não te mostrares confiável nesta tarefa, como ele poderá] deixar ouro na tua mão?"



- Tob 1.14; 4.20,21; 5.3: Tobit deixa dez talentos de prata confiados a um certo Gabriel/Gabael em Média e vinte anos mais tarde conta ao seu filho Tobias a respeito do dinheiro deixado em confiança. O restante do livro trata da viagem de Tobias com o objetivo de recuperar o dinheiro. O dinheiro foi devolvido "intacto e selado" (9.5). Obviamente, tratava-se de dinheiro deixado para ser guardado e não para ser investido.
- Flávio Joséfo, *J. W.* 2.1-38, 80-111; *Ant.* 17.208-49, 299-320: Estas passagens descrevem acontecimento que se sucederam à morte de Herodes, o Grande. Arquelau e seus companheiros foram a Roma a fim de persuadir César a lhes conceder a autoridade para suceder Herodes como rei. (Antipas também fez a mesma viagem para reclamar o trono.) Além disso, uma delegação de cinquenta judeus de Israel, somados a 8.000 judeus de Roma,<sup>213</sup> apareceram diante de César para protestar contra a elevação de Arquelau à posição de Rei. Apesar destes textos descreverem que Arquelau teria massacrado 3-000 judeus agitadores *antes* de partir para Roma, não vemos nele qualquer detalhe acerca de vingança feita pela delegação judia que a ele se opunha. Flávio Joséfo afirma: "Ao tomar posse desta etnarquia, Arquelau não se esqueceu dos velhos feudos e tratou com grande brutalidade não somente os judeus, mas também os samaritanos" (*J. W.* 2.111).<sup>214</sup>
- 3 *Bar.* 12-16 (que tem, possivelmente, uma data tardia e foi reestilizado pelos cristãos) nos fala de 3 grupos de anjos que carregavam cestos de flores representando as virtudes dos justos. Os anjos com os cestos cheios recompensariam com base em cem por um os "nossos amigos" que executaram as boas obras de maneira diligente. Os que levavam os cestos com metade da capacidade recompensariam os que trabalharam nesta medida e os anjos com cestos vazios deveriam fazer com que as pessoas responsáveis fossem provocadas e afligidas com pragas e castigadas com a espada e com a morte, e atormentar os seus filhos com demônios. Na versão eslava, Baruque pede para interceder em favor deles e recebe permissão para fazer isto.



### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *Evangelho de Tomé* 41: "Todo aquele que tiver (algo) em sua mão, receberá (mais); e de todo aquele que nada tiver, mesmo o pouco que ele tem lhe será tirado."
- O Evangelho dos Nazarenos (segundo registro feito por Eusébio, *Theophania* 4.22):<sup>215</sup> "Mas como o Evangelho [escrito} em letras hebraicas, que chegou às nossas mãos não lança a sua ameaça contra o homem que havia escondido [o talento], mas contra aquele que levou uma vida dissoluta — pois ele [o senhor} tinha três servos: um que esbanjou o patrimônio do seu senhor com prostitutas e garotas que dançavam ao som de flauta, um que multiplicou o lucro e outro que escondeu o talento e; segundo o relato, um foi aceito (com alegria), outro meramente repreendido e o terceiro, lançado na prisão — A minha dúvida é se em Mateus, a ameaça que é proferida depois da palavra contra o homem que não fez nada poderia ser dirigida a ele, mas por meio de uma epanalepse,<sup>216</sup> ao primeiro homem que havia bebido e festejado junto com os ébrios.<sup>yy</sup>

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *m. 'Abot* 3.1: "Considera três coisas e não cairás nas mãos da transgressão. Sabe de onde vens, para onde vais e diante de quem haverás de prestar contas. 'De onde vens' — de uma gota pútrida; e 'para onde vais' — para o lugar do pó, dos vermes e das larvas; e 'diante de quem prestarás contas' — diante do Rei dos reis dos reis, o Santo, bendito seja o seu nome."
- *m. 'Abot* 3.17 fala ao Juízo como um momento de prestação de contas.
- *m. 'Abot* 4.2 "Corre para cumprir o menor dos teus deveres como se fosse o maior deles e fuge da transgressão; pois um dever traz outro depois dele e uma transgressão traz outra depois dela; mas o prêmio do dever [cumprido} é outro dever [a ser cumprido}, e o prêmio de uma transgressão é [outra} transgressão." Cf. Mt 25.29; Lc 19.26.



- *b. B. Mesi* 'a 42a: "Samuel disse: A única maneira de se guardar dinheiro é colocando-o na terra." Na seção correspondente da Mishná, *m. Baba Mesi* 'a 3\*10-12 trata da responsabilidade em se guardar o dinheiro. De acordo com 3.10: "Se um homem deixasse dinheiro sob responsabilidade de um companheiro e este companheiro o levasse preso junto às costas... o companheiro seria confiável," Entretanto, o dinheiro entregue em confiança deveria ser tratado de forma diferente do dinheiro entregue para investimento, 71.7
- *'Abot de Rabbi Nathan* 14: Quando o filho de *Rabban Yohanan ben Zakkai* morreu, os seus discípulos vieram consolá-lo. Quatro rabinos tentaram consolá-lo falando de Adão, de Jó, de Arão e de Davi, que foram todos homens que perderam filhos e aceitaram receber consolo, mas estes rabinos somente deixaram o homem mais aflito. R. Eleazar b. Arack disse: "Contar-te-ei uma parábola: Com o que poderíamos comparar esta situação? A um homem a quem o rei confiou um objeto. Diariamente o homem chorava e clamava, dizendo: 'Ai de mim, quando estarei livre desta responsabilidade e em paz?' Tu também, senhor, tens um filho: ele estudou a Torá, os Profetas, os Escritos Sagrados, ele estudou a Mishná, a Halakha, a Agada e partiu deste mundo sem pecados, E tu deverias te consolar ao devolveres intacto aquilo que te foi confiado." O rabino aceitou isto como um verdadeiro consolo.<sup>218</sup> Entretanto, como já vimos, esta parábola trata de algo de valor entregue em confiança para ser guardado e não de dinheiro para ser utilizado em investimento.

### *Comparação dos Relatos*

Marcos 13-34 apresenta uma analogia de um só versículo acerca de um homem que parte e transfere aos seus servos a autoridade para executar o trabalho na sua propriedade. Apesar do contexto do "Discurso Escatológico" e a redação inicial se mostrarem semelhantes a Mateus, a comparação de Marcos não possui um enredo ou um desenvolvimento narrativo. Vemos ali mais um uso de figuras semelhantes do que um pa-



ralelismo. Como indicamos anteriormente, considero interessante a sugestão de Wenham de que havia um discurso escatológico pré-sinótico que encerrava com várias parábolas, uma das quais era a dos Talentos/Minas.<sup>219</sup>

Mateus coloca a sua parábola dos Talentos dentro do seu discurso escatológico, depois da *entrada triunfal* de Jesus em Jerusalém, do incidente do Templo e das perguntas que visavam fazer com que Jesus caísse numa cilada. Os eventos da paixão são descritos logo a seguir depois do encerramento do discurso. Lucas coloca a sua parábola das Minas logo depois do incidente de Zaqueu em Jericó e exatamente *antes* da entrada de Jesus em Jerusalém.

Das 301 palavras da versão de Mateus e das 281 da versão de Lucas somente cinquenta são idênticas e somente outras dez são sinônimos — em diferentes formatos ou cognatos. Uma semelhança muito maior existe nas parábolas da "tripla tradição" do que nas parábolas que são comuns a Mateus e a Lucas. Apesar da "tripla tradição" apresentar uma tendência a uma semelhança muito grande, a disparidade em algumas das parábolas da "dupla tradição" é suficiente para gerar objeções acerca da unidade do relato. (Vide as parábolas da Ovelha Perdida e das Bodas/Grande Ceia.)

O relato de Mateus é mais coerente e facilmente dividido em três seções, cada uma com três atos correspondentes aos três servos: a distribuição do dinheiro (vv. 14, 15); a atitude dos servos (vv. 16-18); e o ajuste das contas (vv. 19-30). O relato de Lucas é menos equilibrado em função da introdução e do entrelaçamento dos dois enredos, um que fala dos servos e o outro que fala de um rei que reivindica o seu trono, ele apresenta o seguinte formato: a introdução (v. 11), a distribuição do dinheiro (vv. 12,13), o ódio dos cidadãos e o envio dos embaixadores para repudiar o rei (v. 14), o ajuste de contas dos três servos (vv. 15-26) e o massacre dos cidadãos rebeldes (v. 27).

As maiores diferenças entre os relatos são:



## **Mateus**

## **Lucas**

Uma introdução que trata das expectativas surgidas com a aproximação de Jerusalém (v. 11)

Um homem de partida distribui cinco, dois e um talento aos seus servos segundo a sua capacidade (vv. 14,15).

Um certo homem nobre que partia para uma terra remota especificamente para tomar para si um reino, distribuiu para dez servos uma mina (v. 12,13).

Em Lucas, os servos recebem uma ordem específica para "negociar" as minas até o retorno do senhor, mas o relato não apresenta qualquer descrição de como isto ocorreu (v. 13).

Os servos não precisam receber instruções acerca do que fazer com o dinheiro, mas os seus esforços são detalhados: os dois primeiros servos duplicaram a quantia, ao passo que o terceiro enterrou o dinheiro (w. 16-18)

Os cidadãos rebeldes e os seus embaixadores rejeitam a reivindicação do rei que vinha da terra distante (v. 14).



O ajuste de contas ocorre depois de um longo período e as mesmas palavras são ditas aos dois primeiros servos: "Bem está, bom e fiel servo. Sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor" (w. 19-23)

O ajuste de contas ocorre depois do homem nobre ter conquistado o reino, quando ele quis saber quanto os seus servos haviam adquirido. *Somente três dos dez servos aparecem diante do rei.* O primeiro ganhou dez minas e o segundo cinco. O primeiro servo ouve: "Bem está, servo bom, porque no mínimo foste fiel, sobre dez cidades terás a autoridade." O segundo simplesmente ouve: "Sê tu também sobre cinco cidades" (vv. 15-19).

O terceiro servo afirmou que por saber que o seu senhor era homem duro (*s k̄teros*), que ceifava onde não havia semeado e que ajuntava onde não havia espalhado e, por medo, acabou escondendo o dinheiro que estava, naquele momento, retornando-lhe (w. 24,25).

O terceiro servo escondeu a sua mina em um lenço. Ele ficou temeroso porque sabia que o seu senhor era severo (*austēros*), que tomava o que não havia posto e que segava o que não havia semeado (vv. 20,21).



O mestre chama o terceiro servo de "mau e negligente" (ou, possivelmente, "preguiçoso") e declara, em função do conhecimento daquele servo que ele, no mínimo, deveria ter colocado o dinheiro em um banco para que ele recebesse de volta, pelo menos, os juros que aquela quantia aufeririam (vv. 26,27).

O senhor passa uma ordem para que o talento seja retirado dele e entregue ao servo que recebeu os dez (v. 28)

O provérbio: "Porque a qualquer que tiver será dado, *e terá em abundância*; mas ao que não tiver, até o que tem *ser-lhe-á tirado*" (v. 29).

É emitida uma ordem para que o servo inútil seja lançado nas trevas exteriores, onde haverá pranto e ranger de dentes (v. 30).

O senhor pergunta ao servo, diante das suas próprias palavras, por que ele não colocou o dinheiro no banco (vv. 22,23).

Os seus companheiros recebem instrução para entregar a mina deste servo para o outro que já havia recebido as dez (v. 24), mas eles retrucam à ordem (v. 25, mas algumas versões omitem este versículo). Não há menção de nenhuma outra punição para o terceiro servo.

O provérbio: "A qualquer que tiver ser-lhe-á dado, mas ao que não tiver até o que tem lhe será tirado" (v. 26).

A ordem para matar os cidadãos rebeldes (v. 27).



Se estas duas parábolas derivam de um mesmo relato original, então as tradições que chegaram até Mateus e Lucas devem ter divergido num momento bastante antigo. Considerações sérias devem ser feitas ao fato destas parábola serem semelhantes, porém relatos diferentes.

## *Aspectos Textuais Dignos de Atenção*

### *No caso de Mateus e Lucas*

A responsabilidade atribuída aos servos coloca-os diante de uma obrigação e, dessa forma, estas parábolas estão próximas daquelas que apresentam as figuras dos devedores. A obrigação/dívida é um tema maior das parábolas de Jesus. Junto com estas parábolas, compare as parábolas do Credor Incompassivo (Mt 18.23-35), a dos Dois Filhos (Mt 21.28-32), a dos Lavradores Maus (Mt 21.33-45; Mc 12.1-12; Lc 20.9-18), a dos Dois Devedores (Lc 7.41-43), a do Mordomo Infiel (Lc 16.1-13), a do Servo Fiel ou Servo Mau (Mt 24.45-51; Lc 12.42-46) e do Homem de Partida (Mc 13.34-36).

O mecanismo de diálogo entre um senhor e um funcionário subalterno (ou subalternos) que procede de maneira errada também ocorre nas parábolas do Credor Incompassivo (Mt 18.23-35), a dos Trabalhadores da Vinha (Mt 20.11-15), a do Traje Nupcial (Mt 22.11-13), a das Dez Virgens (Mt 25.1-13), a das Ovelhas e dos Bodes (Mt 25.31-46), a do Filho Pródigo (Lc 15.11-32) e a do Rico e Lázaro (Lc 16.19-31).

O senhor destas parábolas é descrito em grego pela palavra *kyrios*, que é a palavra correta a ser aplicada a um senhor humano, mas também é utilizada como uma referência a Deus ou, posteriormente na Igreja, ao Cristo exaltado. Que tonalidade deveríamos atribuir a esta palavra flexível, particularmente quando vemos que o Filho do Homem, como Juiz, é tratado como *Kyrie* em Mateus 25.37 e 44, e nenhuma outra palavra se mostra adequada para se chamar um servo/escravo de senhor? Compare em Lucas 19-33,34 o uso de *kyrtoi* para se referir aos donos do jumentinho que Jesus montaria e o uso de *kyrios* para se referir a Jesus, o verdadeiro Senhor do jumentinho.



### *Especificidades de Mateus*

Como indicamos anteriormente, Mateus apresenta uma ênfase quántupla no fato de ninguém conhecer a data da vinda do Filho do Homem (24.36,42,44,50; 25.13) e ele confere destaque a temas como a vigilância, a prudência e a fidelidade. Neste caso, observe também o elogio aos servos fiéis (24.45,46; 25.21,23; 25.34), a ênfase nos bens (24.47; 25.14) e as exclusões de diante da presença do senhor que retorna (24.51; 25.10,30,46, com o pranto e o ranger de dentes em 24.51; 25.30).

A parábola do Servo Fiel ou Servo Mau (Mt 24.45-51) é bastante semelhante à dos Talentos. Em ambas um senhor delega responsabilidade a um servo (ou servos) durante a sua ausência e premia a fidelidade com responsabilidade adicional ou pune a infidelidade com rigor num lugar onde existe pranto e ranger de dentes.

*Hōspergar* ("Porque isto é também como," v. 14) não deve ser compreendido de forma que a parábola seja vista meramente como uma explicação do v. 13 e da ideia de estarmos alertas. É mais provável que ela ilustre os temas mais abrangentes da totalidade da seção, como atestam os seus paralelismos com 24.45-51.

A estrutura da parábola é clara: os w. 14,15 introduzem as circunstâncias, os w. 16-18 detalham a atividade dos servos, o v. 19 prepara o terreno para o retorno do senhor para o ajuste das contas, os vv. 20-23 utilizam uma linguagem idêntica para descrever tanto os relatos dos dois primeiros servos, quanto as respostas que eles recebem do senhor e w. 24-30, a maior seção da parábola, descreve o relato do terceiro servo e a resposta que ele recebe do seu senhor, sendo que os vv. 28-30 registram o castigo que lhe foi aplicado.

### *Especificidades de Lucas*

O posicionamento dado por Lucas a esta parábola — depois do incidente de Zaqueu e antes da entrada triunfal — merece uma atenção especial da nossa parte. A declaração de Zaqueu: "Hoje, veio a salvação a esta casa" (19-9), proporciona, no âmbito da narrativa, a razão pela qual algumas pessoas consideravam que o Reino seria imediatamente estabelecido. Vários aspectos da narrativa que Lucas faz dos últimos dias em



Jerusalém se ligam a aspectos da parábola: nos relatos da entrada triunfal, somente Lucas apresenta Jesus sendo aclamado como "rei" (19.38), os cidadãos rebeldes e a sua destruição na parábola estão refletidos no lamento diante de Jerusalém (19.41-44), e a atitude dos cidadãos rebeldes está refletida na atitude dos principais sacerdotes, dos mestres da lei e dos líderes do povo (19.47).<sup>220</sup>

Esta seção de Lucas é dramática no sentido de que ela descreve a aproximação de Jesus à cidade de Jerusalém. Jesus estava perto (*engys*) de Jerusalém (19.11), seguindo em frente *Omprosthen*, também no v. 27) e subindo em direção à cidade, chegou perto (*imgisen*) de Betfagé (v. 28), chegou perto (*engizontos*) da descida do monte das Oliveiras (v. 37), e se aproximou (*mgisen*), olhou para a cidade, e chorou. São utilizadas duas grafias para "Jerusalém": *Ierousalem* (v. 11) e *Hierosolyma* (v. 28).<sup>221</sup>

Compare os dez servos de Lucas, dos quais somente três são tratados, à parábola dos Trabalhadores da Vinha, que apresenta cinco grupos contratados, mas somente trata de dois grupos.

A ideia dos justos serem colocados sobre cidades (ou nações, 19.17, 19) tem correspondência no galardão dos justos descrito em Apocalipse 2.26,27 e *Sabedoria* 3.8. \*

O v. 25 não está presente em alguns manuscritos: Nos Códices de Bezae e de Washington, em oito minúsculos (não listados pela UBS [União das Sociedades Bíblicas]) e em algumas evidências auferidas a partir de lecionários e outras versões. Normalmente, ele é aceito como parte do texto, mas a transição do nível de confiança "D" — a citação entre parênteses simples no texto da UBS — para a inclusão sem parênteses é surpreendente. Enquanto este versículo diz que o primeiro servo tem dez minas, ele, na verdade, teria onze. Ou seja, este versículo não contribui muito com o desfecho da história, o que pode ter levado à sua omissão.

## *Informações Culturais*

Não é de surpreender que os acordos que envolviam finanças entre as pessoas com recursos e os trabalhadores eram comuns no mundo antigo, conforme podemos aferir a partir das várias parábolas de Jesus e de várias outras fontes.<sup>222</sup> Existe uma controvérsia acerca das pessoas



que receberam o dinheiro em confiança, serem escravas ou servas. *Doulos* pode significar as duas coisas. Derrett argumentou que eles eram servos porque escravos não teriam os poderes que um agente do proprietário necessitava para se aventurar em empreendimentos comerciais.<sup>223</sup> Outros insistem que aqueles homens eram escravos administradores,<sup>224</sup> o que é mais provável, mas não se pode chegar a uma certeza absoluta. Esta distinção, no entanto, pouca diferença faz, já que o senhor tem o controle absoluto sobre o destino daqueles homens, seja pela sua condição de escravos, ou porque a realidade representada pela parábola fica bem clara.

A lei do Antigo Testamento proibia os israelitas de cobrarem juros *de outros israelitas* (Ex 22.25; Lv 25.35-37; Dt 23.19,20), uma lei que era frequentemente desrespeitada (cf. Sl 15.5; Jr 15.10; Ez 18.8, 13, 17; 22.12), mas os juros poderiam ser cobrados de não-israelitas (Dt 23.20). Além disso, a análise dos juros na antiga Palestina é complicada. Pode ser que nenhum tipo de proibição em *empréstimos comerciais* estivesse vigente no século I.<sup>225</sup> Nos escritos rabínicos havia um esforço considerável no sentido de fazer uma distinção entre os juros e os acréscimos legítimos de capital.<sup>226</sup>

A definição que conhecemos de "talento" como uma referência à capacidade humana é derivada desta parábola e, apesar das pessoas interpretarem o "talento" como tendo uma ligação com a capacidade há muito tempo atrás, este uso da palavra não surgiu antes do século XV. Para os leitores modernos este significado causa, no mínimo, confusão, mas pode chegar a ser até ríesmo distorcido. Um talento, no mundo antigo, era uma unidade monetária de peso que poderia variar, aproximadamente, entre 27 e 40 quilos. (Houve uma variação significativa em diferentes épocas e lugares.) Dependendo do metal em questão, o valor de um talento era equivalente ao pagamento de 6.000 dias de jornada de um trabalhador diarista (cerca de vinte anos de trabalho), logo, o homem que recebeu cinco talentos, recebeu, na verdade, uma quantia enorme. Os valores são tão expressivos que algumas pessoas consideram que os valores de Mateus são resultado de mudanças feitas por ele no conteúdo da parábola, como também se alega para a enorme soma da sua parábola do Credor Incompassivo. Entretanto, como as parábolas, normalmente, incorporam o elemento da hipérbole, o fundamento para esta opinião é, na melhor das hipóteses, frágil.



Os valores apresentados por Lucas são muito menores, mas continuam envolvendo uma quantia significativa. No seu relato, cada servo recebe uma mina, o equivalente a 100 dias de trabalho de um trabalhador diarista comum.

A prática de esconder dinheiro no solo era uma medida comum de segurança. O Rolo de Cobre de Qumran (3Q15) é uma lista de tesouros escondidos.

## *Explicação da Parábola*

### *Opções de Interpretação*

1. A interpretação alegórica da Igreja via o homem que partia como sendo uma representação de Cristo que ascendia aos céus, o seu retorno seria o equivalente ao segundo advento e a recompensa, ou o castigo, seriam uma representação do destino dos salvos ou não-salvos. A parábola era compreendida, mais especificamente, no contexto da receptividade ao Evangelho. Com algumas variações, o primeiro servo representava a conversão dos judeus, o segundo a conversão dos gentios e o terceiro os não-convertidos. Algumas pessoas viam os servos como uma referência a mestres, o primeiro enviado aos judeus, o segundo aos gentios e o terceiro sendo uma referência a ministros negligentes que não faziam obra que lhes cabia, O fato do Senhor segar onde não semeou era, algumas vezes, compreendido como uma referência às pessoas salvas por intermédio da lei natural, ora referindo-se somente ao castigo, ora somente à inverdade.<sup>227</sup>

2. Popular entre os pregadores e alguns estudiosos é a interpretação desta parábola, primariamente, em termos de mordomia com pouca, ou nenhuma, ênfase nos temas escatológicos. A parábola, então, ensinaria que o galardão é recebido somente por intermédio do esforço, a fidelidade levaria ao sucesso e a falta de fidelidade levaria ao prejuízo.<sup>228</sup>

3. A parábola retrataria a época da morte e da ressurreição de Jesus até o segundo advento e seria dirigida aos discípulos para incentivá-los a levar uma vida nos valores do Reino. Este é o entendimento tradicional e mais óbvio do presente formato da parábola.<sup>229</sup>



4. O que hoje é uma parábola da *parousia*, originalmente seria uma parábola contra os líderes judeus, que construíram uma barreira ao redor da Lei e criaram uma religião estéril ou, de maneira especial a parábola confrontava os escribas, a quem a Palavra de Deus fora confiada.<sup>230</sup> Posteriormente, a parábola teria recebido contornos éticos ou escatológicos por parte da Igreja Primitiva.

5. A parábola, em Lucas, não está apontando para a demora, mas anunciando a manifestação do Reino *de maneira imediata*, Luke Johnson defendeu esta posição e tem sido seguido por vários outros estudiosos, especialmente N. T. Wright, os quais interpretam a entrada de Jesus em Jerusalém como uma representação simbólica da chegada de Yahweh a Sião para julgar e salvar. Ele vê a parábola como o enigma explicativo chave que desvela o significado da vinda de Jesus. Em vez de se posicionarem no início da história, os ouvintes se situam próximos ao fim dela, no momento em que o senhor está prestes a retornar.<sup>231</sup> De certa forma relacionada a esta, temos também a interpretação na qual a parábola diz respeito à pregação do Reino por parte de Jesus e da sua receptividade por parte dos ouvintes.<sup>232</sup>

6. O senhor na parábola não seria uma figura positiva, mas negativa, e a atitude do terceiro servo seria aceitável. Para um camponês esta é uma história de terror; a parábola funcionaria como uma advertência àqueles que maltratam os pobres. R. Rohrbâugh foi o pioneiro desta abordagem, e a sua concepção foi expandida por vários outros, especialmente W. Herzog, o qual sugeriu que os dois primeiros servos teriam negociado em um "transplante honesto" e que o senhor considerava que a exploração e o viver pródigo eram honoráveis.<sup>233</sup>

### *A Resolução das Questões*

1. *Qual é a relação entre as parábolas de Mateus e Lucas? Seria possível identificarmos a versão mais antiga?* Parábolas com um nível de divergência encontrado nestes relatos que falam de "dinheiro confiado a subalternos" em Mateus e Lucas geram várias teorias acerca da história da sua tradição. A abordagem acadêmica típica a estas parábolas argumenta;

- que as duas versões são relatos divergentes de um único original, embora seja difícil desvendar a relação dos relatos com "Q,"



- que o relato de Mateus é o que mais se aproxima do original, só que Mateus teria remodelado a parábola de forma alegórica a fim de refletir uma preocupação com a Escatologia e com a demora da *parousia* ao inserí-la no seu discurso escatológico, através de vários acréscimos, alguns dos quais podem ser resultado da tradição ("E, muito tempo depois" no v. 19, "entra no gozo do teu senhor" nos vv. 21 e 23, o provérbio no v. 29, no "lançar às trevas exteriores" do v. 30) e, pela mudança das *minas* para os *talentos*, além de
- que Lucas juntou duas parábolas de forma pouco eficaz (a das minas e a do rei que reivindica um trono) e também remodelou a parábola resultante com um tom escatológico ao colocá-la exatamente antes da entrada em Jerusalém, pela sua introdução no v. 11 e pela ordem direta para que os empregados "negociassem" as quantias recebidas, no v. 13.

Não resta dúvida que, os dois relatos foram remodelados e apresentam anomalias, especialmente o de Lucas, e podemos compreender o motivo pelo qual surge este tipo de reconstrução acadêmica. Ao mesmo tempo, estou cada vez mais desconfiado destes dois métodos e dos seus resultados. Quase que invariavelmente, os métodos e as suposições dos acadêmicos são aplicadas de forma mecânica e as reconstruções se mostram como versões curtas e pouco atraentes. Seria mesmo possível separarmos tradição e redação da forma tão simples como alguns sugerem? A consciência da incerteza não impede as pessoas de ficarem apresentando as suas versões reconstituídas. J. Lambrecht considera que o texto original precisa estar livre de todos os acréscimos e remodelações incorporados por Mateus e Lucas,<sup>234</sup> e Alfons Weiser considera-se capaz de distinguir o que vem da fonte especial de Mateus, da redação de Mateus e de "Q," mesmo reconhecendo que a fonte especial e a redação de Mateus são muito próximas em termos de vocabulário e substância.<sup>235</sup> As estatísticas vocabulares e as tendências redacionais, por mais úteis que nos sejam, não são capazes de demonstrar a origem do texto. As ideias ou relatos que o evangelista recebeu foram *tanto preservados, quanto remodelados* de acordo com o seu estilo. Além disso, precisamos admitir que a linguagem e o raciocínio do evangelista, além de modelar a tradição,



foram, igualmente, *modelados pela tradição por ele valorizada*. Excluir todo o material sob alegações de tendências redacionais, como o fazem Lambrecht e outros, invariavelmente, implicará a exclusão de material autêntico. Quando levamos a sério o que todos admitem — que a maior parte das histórias oriundas de Jesus foram contadas em diversas ocasiões — qualquer ideia de querermos chegar a um texto original impoluto precisa ser abandonada.

Alguns acadêmicos reconhecem que não podemos retroceder até um formato original, apesar de ser comum estas mesmas pessoas continuarem apresentando reconstruções sucintas das parábolas de Jesus. B. Scott, e outros, defende uma estrutura original, mas as suas reconstruções não diferem, nem se mostram mais convincentes ou mais úteis do que as que analisamos anteriormente.<sup>236</sup>

Dale Allison comenta, numa denúncia das tentativas padronizadas de reconstrução dos adágios originais: "Deveríamos ficar preocupados pelo fato de nenhuma das nossas histórias-tradições especulativas poder ser refutada".<sup>237</sup> A subjetividade que faz com que Jesus se encaixe aos nossos critérios vicia os nossos famosos métodos críticos. Se Jesus estivesse tão preocupado com a Escatologia quanto Allison defende, os pressupostos sobre os quais esta parábola tem sido reconstruída precisam ser lançados fora. Outros, notavelmente — por mais diferentes que eles sejam entre si —, N. T. Wright e Luise Schottroft, também não demonstram confiança nos velhos métodos e estão os deixando de lado.<sup>238</sup> O que precisamos é de mais cautela e humildade por parte dos acadêmicos da Bíblia.<sup>239</sup>

Em função das diferenças significativas entre os dois relatos, ficamos diante de três opções:

- (1) Estamos diante de duas parábolas independentes que desenvolvem o mesmo enredo, sendo que o rei que reivindica o trono se mostra como a versão original no relato de Lucas.
- (2) Estamos diante de duas parábolas independentes, mas Lucas (ou a sua tradição) acrescentou os elementos do rei que reivindicava o trono da cidade distante.
- (3) Existiu uma versão original comum que se desenvolveu em duas direções e que Lucas (ou a sua tradição) alterou, fundindo-a com os elementos do rei que reivindicava o trono.



Nenhuma destas opções pode ser desprezada. Pelo menos três parábolas, fora estas duas, tratam dos mesmos temas, os bens deixados em confiança, a ausência do senhor e uma ajuste de contas futuro. São elas: A parábola do Servo Fiel ou Servo Mau (Mt 24.45-51), a do Homem de Partida (Mc 13.34-36) e a dos Lavradores Maus (Mt 21.33-45; Mc 12.1-12; Lc 20.9-18). Outras parábolas estão intimamente relacionadas e algumas parábolas rabínicas também fazem uso dos mesmos temas. Em função da frequência com que este tipo de história era contada e da falta de uma linguagem comum entre Mateus e Lucas, na minha opinião, estes dois relatos não se constituem a mesma parábola, nem apresentam um parentesco genético. Uma das duas primeiras opções me parece mais provável.

2. *A quem é dirigida cada uma destas parábolas?* Esta é uma pergunta crucial. A explicação proposta por C. H. Dodd e J. Jeremias de que Jesus teria, originalmente, contado estas parábolas com o objetivo de confrontar os líderes ou os escribas judeus é bastante influente,<sup>240</sup> contudo ela não apresenta um fundamento muito firme. Se o terceiro serve for uma representação dos líderes judeus a quem a Lei foi confiada, quem representariam os dois primeiros servos? Apesar da ênfase recair sobre o terceiro servo, as duas parábolas tratam dos temas da fidelidade/recompensa e da infidelidade/castigo. Se a intenção fosse se referir aos líderes judeus, esta parábola poderia apresentar somente um servo ou somente um grupo de servos infiéis. Além disso, os líderes e os escribas judeus não podem ser acusados de "enterrar" o que lhes foi confiado ou de serem preguiçosos. Eles estiveram continua e assiduamente engajados no ensino da Lei e no aumento da sua influência, como pode ser verificado em Mt 23.15. A parábola também não se mostra como uma história dirigida aos judeus em geral. É muito mais provável que as duas versões tenham sido, originalmente, dirigidas aos discípulos de Jesus ou, pelo menos, àqueles que haviam respondido positivamente à sua pregação do Reino.<sup>241</sup> Ouvir a mensagem do Reino não somente é um privilégio, como também uma responsabilidade e as pessoas precisarão prestar contas do que fizeram com esta mensagem,

3. *Qual é a falha do terceiro servo?* As tentativas de se sugerir que os ouvintes de Jesus teriam se identificado com o terceiro servo ou lhe visto como alguém que não praticou nenhum ato repreensível são mal-fadadas.<sup>242</sup> Tampouco é provável que Lucas tenha modificado o propó-



sito da parábola com o acréscimo do mandamento para que os servos "negociassem" as quantias recebidas, a fim de tornar culpado o terceiro homem. As passagens rabínicas citadas em nos argumentos a favor da recomendabilidade da atitude do terceiro servo (*m. Baba Mesi'a* 3.10 e *b. Baba Mesi'a* 42a) falam de dinheiro deixado para a guarda e proteção. Naqueles casos, era apropriado enterrar a quantia, só que o dinheiro na parábola não foi deixado para guarda e proteção. A suposição, que todos reconheceriam, é que os servos deveriam utilizar o dinheiro para gerar lucro, do contrário a expressão "a cada um segundo a sua capacidade" de Mt 25.15 não faria sentido. Outras opções com respeito ao terceiro servo serão tratadas adiante. Lucas 19.13b somente torna explícito o que todos já suporiam.

Ao contrário do que ocorre em outras parábolas, nas quais as questões poderiam ser tratadas de maneira sequencial, os relatos de Mateus e Lucas são tão diferentes que, deste ponto em diante é necessária que lhes tratemos de maneira separada. As questões de cada uma das parábolas serão tratadas de maneira apropriada.

*Questões pendentes específicas de Mateus. 2, A intenção original da parábola foi modificada por intermédio de acréscimos alegóricos?* Em Mateus são questionados: "E, muito tempo depois" no v. 19, "entra no gozo do teu senhor" nos w. 21 e 23, e o "lançai... nas trevas exteriores" do v. 30. Estas expressões extrapolam o limite da história de forma que a realidade a ser demonstrada se torna revelada. Isto não é necessariamente evidência de interpretação redacional. Já vimos que uma separação rígida de imagem e fato nem sempre é mantida nas parábolas, nem por Jesus, nem pelos profetas do Antigo Testamento. As parábolas que geralmente permanecem completamente no âmbito da história são aquelas dirigidas aos opositores dos quais a verdade é dissimulada até que eles sejam "ludibriados com a verdade", mas que estão sendo instigados a uma mudança de comportamento. As parábolas que mais provavelmente deixam transparecer o seu lado factual são aquelas dirigidas aos seguidores ou as que foram concebidas para representar uma confrontação direta aos opositores.<sup>243</sup> As palavras "E, muito tempo depois" (v. 19) são consideradas por alguns como uma indicação da demora na *parousia*,<sup>24i</sup> entretanto era necessário um certo intervalo de tempo para que os servos executassem as suas responsabilidades, e isso pode ser tudo o que a história quer transmitir. Se Mateus acrescentasse esta afirmação, ela não teria sido de grande valia.



Um posicionamento acerca das expressões como "entra no gozo do teu senhor" dependerá de outros posicionamentos acerca da parábola e de perspectivas mais amplas acerca de Jesus e da tradição dos Evangelhos. Estas expressões poderiam ser resultado da tradição ou da ênfase que está em jogo, mas se Jesus dirigiu esta parábola aos seus discípulos, a linguagem poderia muito bem ser oriunda dele mesmo, conforme fica sugerido pela promessa de que os doze sentarão em doze tronos para julgar Israel (19-28) ou pelos comentários que culminaram com o pedido de Tiago e João — para que pudessem sentar bem à direita e à esquerda do Mestre (20.21). Mais uma vez, estamos diante de uma parábola diáfana.

Os posicionamentos acerca do fim da parábola serão tratados de forma mais abrangente um pouco mais adiante.

A questão de Mateus ter modificado as *minas* para *talentos* a fim de exagerar a quantia de dinheiro é relativamente desprezível, mas se isto foi uma mudança implementada por Mateus ou se trata de material original, como o senhor pode dizer ao servo que recebeu cinco talentos (o salário de cem anos!) e ao que recebeu dois (o salário de quarenta anos) que eles haviam sido fiéis "no pouco" (w. 21,23)? Outras passagens apresentam, de igual forma, grandes quantias,<sup>245</sup> e não deveríamos considerar que Mateus foi o autor desta mudança. Apesar desta posição não se mostrar inteiramente satisfatória, é mais provável que o próprio dinheiro fosse visto como insignificante em contraste com o grandioso presente escatológico que seria concedido ao povo de Deus.

4. *Es'tas parábolas estão falando da volta de Jesus depois de um intervalo de tempo ou do anúncio que ele faz da breve vinda de Deus para Juízo?* Será que os ouvintes/leitores se posicionam próximos ao início da narrativa quando o senhor está de partida ou no final dela, quanto o senhor retorna? N. T. Wright argumenta que as parábolas de Mateus 25 não tratam da volta de Jesus, mas do Juízo iminente sobre Jerusalém e seus líderes. Para ele os líderes se posicionam próximos ao final do relato.<sup>246</sup> Mateus — o que em minha opinião pode ser afirmado com segurança — entendia que a parábola se referia à época entre a partida e o retorno de Jesus, mas sugiro que a parábola de Lucas segue numa direção diferente. No caso de Mateus, ficamos com as mesmas opções apresentadas para as duas parábolas anteriores. É possível que Jesus tenha contado uma parábola acerca da vinda do Reino de Deus e que a Igreja a tenha reaplicado para a sua situação depois da morte e da ressurreição de Jesus. Entretanto, não



fica tão clara a maneira exata como esta parábola se encaixaria à ênfase no Reino presente ou no Juízo dos líderes de Israel. Se qualquer uma destas duas coisas fosse o objetivo dela, por que vemos tanta ênfase nas atividades dos dois servos fiéis? A parábola é um chamado à fidelidade e um alerta contra a infidelidade. Ela antecipa um intervalo de tempo no qual a fidelidade será necessária. Além disso, pelo menos no formato presente, a parábola opera na concepção do Juízo Final, e não da destruição de Jerusalém. Na versão de Mateus, não há nada que sugira a destruição de Jerusalém.

5. *Qual é o ensino da parábola de Mateus?* Três outras perguntas se fazem necessárias na interpretação da parábola dos Talentos:

- Teria Jesus contado esta história para enfatizar a mordomia e sem nenhuma forma de interesse escatológico?
- A parábola original de Jesus era uma advertência contra os maus tratos aos pobres?
- O que esta parábola nos ensina no que diz respeito à expectativa que Jesus tinha da vinda do Reino?

Para apoiar a ênfase na mordomia em detrimento de uma ênfase na Escatologia, David Flusser pode argumentar, de forma legítima, que a partida do senhor nas parábolas rabínicas era uma forma técnica de se descrever a forma como os seres humanos se comportaria caso acreditassem na ausência de Deus.<sup>247</sup> A parábola trata da mordomia, mas seria da mordomia no sentido geral ou de uma mordomia específica *em relação ao Reino*? Se a parábola for colocada no contexto do ensino de Jesus, que é bastante diferente do contexto rabínico,<sup>248</sup> é difícil negarmos o seu propósito escatológico. O ensino de Jesus, consistentemente, aponta para uma crise e para o julgamento dos seus ouvintes. Os temas relacionados à mordomia são importantes, mas eles derivam o seu significado do contexto do ensino de Jesus acerca do Reino e do futuro.

O argumento que esta parábola é uma advertência contra os maus tratos aos pobres é baseado em abordagens que defendem que o senhor e os dois primeiros servos seriam figuras negativas e o terceiro servo uma figura positiva, cujas ações seriam consideradas aprováveis.<sup>249</sup> Esta posição impede que se atribua a austeridade e o Juízo do mestre a Deus e se mostra mais como uma usurpação à parábola do que uma interpretação



dela. Se ela for uma advertência acerca dos maus tratos aos pobres, ela se torna enigmática ao extremo. A descrição que o servo faz do seu senhor como sendo uma pessoa severa não é apoiada pelas ações do senhor diante dos dois primeiros servos e não é afirmada na narrativa.<sup>250</sup> As palavras do terceiro servo, por si mesmas, são meramente a base para o seu próprio julgamento. Os ouvintes dificilmente se identificariam com o terceiro servo e com o seu jeito temeroso,<sup>251</sup> que o levou a esconder o dinheiro, além disso, as suas atitudes dificilmente se mostram como uma afronta a um sistema opressor.<sup>252</sup> Como indicamos anteriormente, a prática de enterrar dinheiro (como vemos em Mateus) não é uma atitude recomendável, no caso de Lucas o servo se torna ainda mais irresponsável por ter escondido o dinheiro num lenço. A quantia não foi deixada simplesmente para ser guardada, mas para ser investida, mesmo que prescindamos da ordem direta encontrada em Lucas 19.13b, como mostram as ações dos dois primeiros servos. O pressuposto da parábola é que a falha em se investir o dinheiro representava uma negligência da obrigação da pessoa a quem ele foi confiado. Além disso, a regra da ênfase final posiciona a ênfase no veredito do senhor, e não nas ações do terceiro servo.<sup>253</sup> O terceiro servo é um exemplo flagrantemente negativo e esta parábola não guarda qualquer tipo de relação com uma advertência contra os maus tratos aos pobres.

A acusação de severidade, na verdade, coloca o senhor sob suspeita, mas a acusação não recebe grande ênfase. Ela não é respondida de maneira explícita, mas o tratamento que o senhor dá aos dois primeiros servos sugere que ela seja infundada.<sup>254</sup>

A intenção de Mateus com a parábola é clara. Ele a entendia como um exortação aos seguidores de Jesus para que fossem fiéis na sua obediência até a sua volta. Existem poucas evidências de que esta parábola trate de questões relativas à demora do segundo advento, mas ela deve ser considerada como uma evidência a favor da expectativa de um intervalo no qual Jesus deixaria de estar presente com os discípulos. A não ser que o esboço mínimo da expectativa futura de Jesus, aqui defendido, esteja errado; o senhor é uma representação do próprio Jesus e não de Deus-Pai. Esta é, com certeza, a intenção de Mateus. Se Jesus nutria a expectativa de um intervalo de duração desconhecida, então uma parábola que trate da fidelidade ao Reino durante este intervalo, dirigida aos discípulos, torna-se perfeitamente lógica. Deveríamos ter



a expectativa de que Jesus preparasse os discípulos para a ausência causada pela sua morte. O objetivo não é lançar uma agenda para o seu futuro. Na verdade, Jesus evita, de forma consistente, todo tipo de especulação apocalíptica.<sup>255</sup> Esta parábola opera mais em termos escatológicos do que ensina sobre Escatologia. Ela, certamente, não deve ser alegorizada de forma que a partida representa a ascensão e cada um dos seus detalhes seja explicado, mas ela antecipa a ausência e a volta de Jesus e tanto o galardão (provavelmente o banquete messiânico) e o castigo, da mesma forma que a maior parte dos outros textos que tratam do Juízo.<sup>256</sup> Não precisamos alegorizar os talentos ou outros aspectos da parábola para saber a forma como esta analogia opera. Os talentos não representam nada mais do que o grande valor do Reino e grande responsabilidade que ele nos traz,<sup>257</sup> Assim como um senhor recompensa ou pune os seus servos de acordo com a sua produtividade, ou a falta dela, durante um período de ausência, Jesus também ajustará contas com os seus seguidores a respeito da sua produtividade no Reino durante a sua ausência.

6. *Será que a linguagem áspera de Mateus 25.29,30 e Lucas 19.26,27 fazia parte das versões originais? Como deveríamos encarar esta aspereza?* O v. 28 não se mostra como uma conclusão satisfatória para a parábola, pois os ouvintes esperam que o terceiro servo sofra algo mais negativo do que a simples perda de algo que, como já se sabia, ele não queria receber.<sup>258</sup> O provérbio no v. 29 tem o seu equivalente na parábola de Lucas (19-26), mas também aparece em Mateus 13.12; Marcos 4.25; Lucas 8.18, todos os três com uma grande proximidade à parábola do Semeador. Nestas três ocorrências, o provérbio é aplicado à forma como respondemos à mensagem do Reino, o que não se distancia muito do seu uso nas parábolas que estão sendo consideradas. À pessoa que responde positivamente, mais é dado; à pessoa que não responde, até mesmo o que ela tem será tomado. Não é possível determinarmos se o primeiro uso do provérbio se deu em ligação com a proclamação do Reino ou com estas parábolas aqui,<sup>259</sup> mas é mais provável que o provérbio tenha se originado em outra situação, que tivesse um uso já arraigado, e que tenha sido incorporado a esta parábola ou por Jesus ou pela tradição. Parece também que alguma forma deste adágio de castigo sempre esteve presente no encerramento desta história. Do contrário, a falha do terceiro servo não teria gerado nenhum resultado negativo.



A análise da aspereza da linguagem é uma questão mais delicada no caso de Lucas do que no de Mateus, mas alguns comentários também se fazem necessários aqui.<sup>260</sup> O Juízo divino não é um tópico atraente para a maioria de nós e, normalmente, os estudiosos não somente evitam ideias que tratam do Juízo, como também retiram a ênfase da responsabilidade moral, como se as lições morais fossem, de certa forma, inferiores. Ao se fazer isto, a vida é negligenciada, pois as nossas ações perdem o significado. Vários intérpretes chegam a argumentar que esta parábola trate do tema da graça,<sup>261</sup> em parte porque o dinheiro foi disponibilizado pelo senhor. H. Weder chega ao ponto de negar que Jesus faça qualquer menção ao Juízo nesta parábola e A. Puigi Tarrech afirma que Jesus não ameaça os seus ouvintes.<sup>262</sup> Estes esforços parecem ser tentativas de alinhar os ensinamentos de Jesus com ideias de justificação pela graça e de se evitar o moralismo. As parábolas de Jesus — e esta com certeza —, verdadeiramente, enfatizam a responsabilidade moral e carregam uma ameaça inevitável de Juízo. Os profetas fazem uso de uma linguagem pesada e esta linguagem funciona como uma maneira de chocar, cativar e forçar os ouvintes a considerarem as suas ideias. Se o Reino de Deus tratar de alguma coisa, esta coisa é a nossa prestação de contas diante da vontade do Pai.

Além desta passagem, o "lançar nas trevas exteriores" também é mencionado somente em Mateus 8.12 e 22.13 e significa a separação de tudo o que é bom, mais especificamente de Deus. Todas as três ocorrências são seguidas pela expressão "haverá pranto e ranger de dentes," sobre a qual tratamos acima. O uso do "lançar na fogueira de fogo" em 13.42 e 50 confirma que Mateus pensava no Geena. Isto confere com o alerta de Jesus a respeito do castigo no Geena em outros textos.<sup>263</sup> Não podemos fugir da ênfase no Juízo encontrada no ensino de Jesus, mas a nossa preocupação deve ser com a *função* da linguagem que é prender, advertir e forçar o ouvinte a considerar a ideia proposta, e não a de dar uma descrição do Juízo.

7. *Esta parábola é antissemita?* Esta parábola não ataca o povo judeu e, obviamente, se a parábola de Mateus for dirigida aos discípulos, ela não será, de forma alguma, antissemita. A sua intenção é a de que os discípulos possam falhar na sua missão de discipulado.

*Questões pendentes específicas de Lucas.* Algumas das decisões tomadas na análise da versão de Mateus também podem ser aplicadas a este caso.

2. *A intenção original da parábola foi modificada por intermédio de acréscimos*



*alegóricos?* Em Lucas são questionados: a ordem direta dada aos servos para que "negociassem" a quantia recebida no v. 13, os elementos relativos ao rei que reivindicava o trono de uma cidade distante (w. 12a, 14 e 27) e a autoridade que os servos receberam sobre cidades nos vv, 17,19.

As duas versões desta parábola apresentam anomalias, mas a de Lucas é muito mais complicada. Os elementos do rei que reivindica o trono da cidade distante modifica a ênfase da parábola e insere um segundo enredo que provoca uma certa perda de impacto. Não existe qualquer menção de punição ao terceiro servo de Lucas, um aspecto perdido no anúncio da punição dos cidadãos rebeldes. Dez servos recebem uma mina, mas somente três aparecem no momento do ajuste de contas, o que deixa uma certa impressão de interrupção no relato. Em Mateus, os servos que receberam uma grande quantia de dinheiro em confiança ouviram do seu senhor que haviam sido fiéis sobre "o pouco." Uma anomalia semelhante ocorre aqui. Por que questionar a entrega de uma mina (aproximadamente o salário de três meses de um trabalhador diarista) a um homem que não tem somente dez minas, mas dez cidades? A recompensa das cidades surge diretamente da imagem do rei que reivindica o trono. Existem outras parábolas de "duplo enredo" — a do Filho Pródigo, a do Rico e Lázaro e a versão de Mateus da parábola das Bodas, mas os enredos são, normalmente, apresentados de maneira separada.<sup>264</sup> Além disso, no que diz respeito à interrupção, a parábola dos Trabalhadores da Vinha também apresenta cinco grupos de trabalhadores contratados, mas somente apresenta a prestação de contas dos dois primeiros grupos.<sup>263</sup>

A maior parte dos estudiosos aceita que os elementos relativos ao "rei" que reivindica um trono foram acrescentados posteriormente, apesar de alguns argumentarem que o relato de Lucas preserva uma parábola original essencialmente como ela foi contada por Jesus.<sup>266</sup> Não se pode chegar a um veredito final a este respeito e, na verdade, isto não muda muito a natureza das coisas. O mais importante é compreendermos o que Lucas quis dizer ao transmitir a história neste formato e qual deve ter sido a intenção de Jesus com estes dois enredos. Apesar de haver a possibilidade de Jesus ter contado uma história assim tão complicada, as anomalias favorecem a tese de que Lucas, ou a sua tradição, juntou duas parábolas que tratavam de um senhor que partia para, depois de um certo tempo, retornar e acertar as contas com os seus empregados.<sup>267</sup>



8. *O relato de Lucas estaria fazendo alguma alusão a acontecimentos que circundam a vida de Arquelaus, depois da morte de Herodes, o Grande?* Ninguém assumia uma posição de rei vassalo sem a expressa permissão de Roma e as pessoas precisavam fazer petições ao imperador a fim de receber o direito de reinar. Herodes, o Grande, fez isso, bem como os seus dois filhos, Antipas e Arquelaus, entre outros, também tiveram que se dirigir a Roma em comitiva para receber o direito de governar a Palestina. O registro de Flávio Joséfo acerca da tentativa perpetrada por Arquelaus se assemelha, de maneira surpreendente, ao eventos descritos nesta parábola. Depois da morte de Herodes, Arquelaus foi a Roma a fim de obter o direito de se tornar rei. Uma comitiva de judeus também partiu depois dele a fim de pressionar César a rejeitar o pedido de Arquelaus e, apesar de não haver nenhum relato específico da vingança de Arquelaus, Flávio Joséfo menciona os "velhos feudos" e a brutalidade de Arquelaus. O palácio de Arquelaus ficava em Jericó,<sup>268</sup> justamente a cidade que Jesus da qual havia partido, de acordo com a narrativa de Lucas. Apesar de muitas pessoas terem dificuldade em aceitar que Jesus pudesse se referir a Arquelaus de maneira tão positiva,<sup>269</sup> os paralelos são tão marcantes que é difícil pensarmos de outra forma, ou pensarmos que os ouvintes originais não teriam pensado em Arquelaus. Na verdade, a parábola acusa que alguns judeus estariam resistindo ao reinado do Messias, como se ele fosse Arquelaus. Este é um bom exemplo de uma parábola sendo usada como arma e que fornece ao relato de Lucas uma ênfase diferente da de Mateus, apesar do segundo enredo "da fidelidade" continuar presente.

9. *Estas parábolas estão falando da volta de Jesus depois de um intervalo de tempo ou do anúncio que ele faz da breve vinda de Deus para Juízo? Ou seja, o "senhor" descrito pelos relatos é uma representação de "Deus-Pai", de "Cristo", ou nenhum das duas opções? Os ouvintes!leitores aparecem perto do início da narrativa, quando o senhor está de partida ou no final) quando ele retorna? 7. Qual é o significado de Lucas 19.11? Teria Jesus contado esta parábola a fim de evitar uma empolgação escatológica entre os seus seguidores, ou para anunciar a iminência do Reino? Se a primeira posição estiver correta, o que representa a posição tradicional, a parábola apontará para um intervalo no qual Jesus não estaria com os seus seguidores e para um período posterior no qual ele retornaria. Se a segunda posição estiver correta, ele seria uma representação do retorno prometido de Yahweh a Sião. O propósito de 19.11 acaba por se tornar um fator decisivo para a interpretação, neste*



momento. Em função do número de fatores peculiares ao estilo de Lucas, esta costura na narrativa é, quase que certamente, obra de Lucas. Mas, por que motivo Lucas faria este comentário já que os seus leitores pós-ressurreição já sabiam que o Reino não havia aparecido com a entrada triunfal em Jerusalém? Estaria ele tentando corrigir algum mal-entendido da Igreja Primitiva acerca da Escatologia — como a ideia de que a ressurreição (ou a ascensão) seriam a *parousia*?<sup>270</sup>

Recentemente, em parte por causa da influência de Luke Johnson, algumas pessoas têm argumentado que a posição tradicional acerca deste texto é errada. Em vez de refutar as expectativas de que o Reino viria com a entrada de Jesus em Jerusalém, Johnson afirmou que Jesus contou esta parábola *para confirmar* estas expectativas. Portanto, a parábola não trataria da segunda vinda, mas da chegada iminente do Reino que ocorreria com a entrada de Jesus em Jerusalém e sua aclamação como rei.<sup>271</sup> A fim de apoiar esta posição, Johnson argumentou, acerca de 19.11, que, apesar de *anaphaino* normalmente significar "aparecer," este vocábulo, neste caso, significa "ir para ser declarado" e, portanto, não seria um termo técnico para a *parousia*.<sup>212</sup> Em vez de diminuir as expectativas, Jesus é visto como confirmando a manifestação imediata do Reino de Deus. O argumento de Johnson acerca do vocábulo *anaphaino* não é apoiado pelas evidências, além disso, esta teoria apresenta outras dificuldades, sendo que uma delas — não a maior — é o fato do Reino não ser completamente percebido e o massacre dos rebeldes ter que, necessariamente, ser interpretado, de maneira simbólica, como a rejeição dos líderes judeus.<sup>273</sup>

De maneira semelhante, N. T. Wright argumenta que o terceiro servo representa Israel e os seus líderes e que a parábola expande o texto de Malaquias 3.1-3 a fim de retratar a vinda iminente de Yahweh para julgar Israel.<sup>274</sup> Alguns aspectos desta abordagem são atraentes, só que ela apresenta sérias dificuldades. Se Yahweh for representado por um homem da nobreza que parte para uma terra distante a fim de receber um Reino, de quem ele receberia este Reino? Além disso, a ênfase no Juízo não funcionaria. Seria possível interpretarmos esta parábola como um alerta do Juízo iminente se este Juízo não ocorreu num espaço de tempo de, pelo menos, quarenta anos? E mais, considero difícil pensarmos que a aparição iminente do Reino deva ser identificada com a destruição de Jerusalém, perpetrada pelos romanos.<sup>275</sup> Mesmo assim, Johnson e Wri-



ght levantam questões que nos forçam a uma melhor compreensão desta parábola. Por que, se Lucas 19.11 explica a preocupação em refrear o entusiasmo, toda a continuação da narrativa da entrada o inflama? Qual é a relação do reino (presente) de Jesus e o Reino de Deus? Como seria possível o Reino, simultaneamente, já ter vindo (11.20) e ainda estar por vir (11.2)?

Temos todos os motivos para crer que Lucas relatou com precisão os ânimos exaltados dos discípulos à medida que se aproximavam de Jerusalém.<sup>276</sup> Passagens como Mt 20.20,21; Mc 10.35-37 e Lucas 9.54 pressupõem esta empolgação. Só que a preocupação de Lucas não é meramente histórica e o seu relato dá uma guinada surpreendente. O Reino de Deus, na sua forma definitiva, como sabem Lucas e os seus leitores, ainda está por vir (Lc 22.16, 18, 28-30). Pelo menos em três outras ocasiões em Lucas-Atos, alguém interpela Jesus acerca de quando será a época da vinda do Reino (17.20; 21.17; Atos 1.6) e, em cada um dos casos, Jesus desestimula qualquer ideia de uma aparição subida do Reino. O propósito de 19-11 é *refutar* as ideias de que o Reino apareceria quando Jesus entrassem em Jerusalém. Ao mesmo tempo, a relação da parábola com o seu contexto é marcante, pois, apesar dela refutar qualquer ideia de que o Reino apareceria imediatamente, a narrativa mostra que Jesus apareceria como rei (19-38, no qual a palavra *basileus* — "rei" — na redação, foi acrescida à citação do Salmo) e é crucificado como Rei (23.2,3,37,38). Além disso, a parábola não deve ser lida de forma isolada do restante do texto que a sucede na narrativa do livro. Apesar dela não igualar a vinda do Reino com a destruição de Jerusalém, tanto ela, quanto a narrativa que a segue encaram a rebelião dos cidadãos contra o rei e a carnificina que a ela se seguiu como sendo representadas no pranto de Jesus diante de Jerusalém, em função da cidade não ter percebido as coisas que levariam à paz, nem o tempo da visita de Deus, o que geraria a sua destruição (19.41-44). A parábola e o seu contexto tratam tanto do aspecto presente, quanto do aspecto futuro do Reino.<sup>277</sup> Poderíamos dizer que o Reino não virá de maneira imediata, mas que o rei já veio.<sup>278</sup> Isto pode gerar menosprezo severo à presença do Reino, mas a parábola afasta esta expectativa, afirma o papel do Reino, conclama à fidelidade e adverte tanto contra a infidelidade, quanto à recusa em se reconhecer o rei. Continua havendo um intervalo antes do estabelecimento completo deste reinado.



Para Lucas, outrossim, o homem nobre corresponde a Jesus, não ao Deus que virá, mas, novamente, o Jesus que vem e o Deus que vem, não devem ser vistos de maneira antagônica.<sup>279</sup> Um posicionamento a respeito do posicionamento cronológico em que os leitores se situam na narrativa é mais complicado. Nem a partida, nem a volta parecem claras. Na visão de Lucas, Jesus não precisa partir para adquirir o Reino, pois este Reino já lho foi concedido, como fica claro na narrativa da entrada e em 22.29,30\* Esta última passagem afirma que Jesus já recebeu — aoristo *dietheto* — o Reino da parte do Pai e lho está entregando aos discípulos para que eles possam se assentar em doze tronos a fim de julgar as tribos de Israel, uma linguagem que faz alusão à reconstituição de Israel. A parábola pressupõe que o reinado já foi concedido, mas que o ajuste de contas ainda não ocorreu. Ela não nos fornece maiores informações acerca do tempo deste ajuste de contas e, portanto, não deveria ser compreendida como uma parábola que trata da *parousia*, mesmo que pudesse ser aplicada desta maneira. Independente do fim a que ela se preste, ela pressupõe um período no qual as pessoas necessitarão ser fiéis, que antecederá ao pleno estabelecimento do Reino. Isto se encaixa não somente com as parábolas deste capítulo, como também com a ênfase na fidelidade em Lucas 16.10-12 e com a questão do Filho do Homem encontrar ou não fé/fidelidade quando retornar a este mundo (Lc 18.8). Se considerarmos que Lucas fez a fusão de duas parábolas, ou se Jesus contou, originalmente, uma história complexa, as ideias e os temas estão plenamente de acordo com o ensino de Jesus observado em outras porções da Sagrada Escritura.

10. *Qual é o ensino desta parábola?* Para saber mais sobre o ensino da parábola de Mateus, veja nas pp. 747 a 750 anteriores, pois muitos dos pontos ali analisados se aplicam ao relato de Lucas. Aqui, novamente, a ênfase escatológica deve ser observada. A questão é a nossa fidelidade diante do Reino presente e futuro.

Muitos intérpretes tentam ler a parábola como se ela fosse uma alegoria na qual todos os eventos correspondem a um acontecimento real da história de Jesus e da Igreja. Num primeiro momento, isto parece estar correto; Jesus é o homem nobre, a terra distante é o céu, a viagem de partida é a ascensão, a volta e o ajuste de conta é a *parousia* e o Juízo Final, os servos são os discípulos fiéis e os infiéis, os cidadãos rebeldes são os judeus e o massacre refere-se à destruição de Jerusalém. Mas as pa-



rábolas são analogias e este tipo de alegorização não funciona. Nenhum dos ouvintes de Jesus teria ou poderia ter interpretado a história desta maneira. Já vimos que Jesus não precisava partir para tomar posse do Reino. Ele já aparece em Jerusalém como rei. A ascensão e *aparousia* não estão sendo aludidas. Na parábola, o massacre dos rebeldes ocorre depois da volta e do acerto de contas, mas Lucas e os seus leitores sabem que a parousia e o Juízo Final não antecedem a destruição de Jerusalém.

Em vez de alegorizarmos esta parábola, precisamos, mais uma vez, compreender a forma como as analogias operam. No seu formato presente de dois enredos, a analogia afirma que da mesma forma que alguns judeus resistiram ao reinado de Arquelau, alguns também estavam resistindo ao reinado do Messias, mas estes terão que enfrentar Juízo;<sup>280</sup> além disso, os adeptos do Messias também serão julgados em função da sua fidelidade. Os dois temas se encaixam bem no ministério dos últimos dias de Jesus. A parábola serve de alerta para os contemporâneos judeus de Jesus — tanto para aqueles que o seguiam, quanto para os que não o aceitaram.

*1L Será que a linguagem áspera de Mateus 25.29,30 e Lucas 19-26,27 fazia parte das versões originais? Como deveríamos encarar esta aspereza? A linguagem do versículo 19-27 é surpreendentemente dura e não costumamos associar esta dureza de linguagem à figura mansa de Jesus. Por este motivo as pessoas normalmente atribuem este versículo à tradição de Lucas. Esta "rota de fuga" resolve o problema somente de forma provisória e repassa a culpa da aspereza para o evangelista ou para a sua tradição, cujo raciocínio é sempre inferior ao que, supostamente, podemos ter. Entretanto, é necessário uma reconsideração desta linguagem.*

Jesus não precisa ser protegido desta aspereza e faz-se necessário lembrarmos de diversos pontos relativos ao seu ensino. A linguagem desconfortável ocorre no âmbito da parábola e é uma advertência acerca do Juízo, não um retrato realista da forma como ele ocorrerá. Elas são as palavras do rei da parábola, e não um ensino direto de Jesus. Novamente, vale lembrar que os ensinamentos não validados e não ajustados ao conteúdo não-parabólico da Bíblia não pode ser considerado como uma descrição da "Teologia" de Jesus. Isto não significa que a linguagem seja irrelevante. Ela /parte do ensino de Jesus e tem um objetivo em si mesma. As parábolas são instrumentos proféticos e esta é uma linguagem profética utilizada para chocar e para forçar a considera-



ção da ideia e não deve ser entendida como uma representação direta da realidade. A violência da história, obviamente, encaixa-se com o ambiente do mundo antigo — *bem como do moderno*, mas os profetas normalmente faziam uso de uma linguagem áspera para descrever o Juízo de Deus, às vezes, relatando que a linguagem ríspida se tratava das palavras exatas proferidas por Deus. As pessoas se esquecem que a dureza e o choque da linguagem profética, mas página após página, os escritos proféticos detalham o Juízo que Deus traz sobre Israel e as nações vizinhas. Por vezes o castigo vinha pela mão de invasores inimigos, mas havia casos em que o castigo procedia diretamente das mãos de Deus. Por exemplo:

Eis que o dia do SENHOR vem, horrendo, com furor e ira ardente... E visitarei sobre o mundo a maldade e, ... todo o que for achado será traspassado e, todo o que for apanhado, cairá à espada, E suas crianças serão despedaçadas perante os seus olhos; as suas casas serão saqueadas, e a mulher de cada um, violada (Is 13.9,11,15,16).

Eis que o SENHOR te arrojará violentamente como um homem forte e de todo te envolverá. Certamente, te fará rolar, como se faz rolar uma bola em terra larga e espaçosa (Is 22.17,18a)

Porque a indignação do SENHOR está sobre todas as nações,,, ele as destruiu totalmente, entregou-as à matança (Is 34.2).

Portanto, eis que vêm dias, diz o SENHOR, em que nunca se chamará mais Tofete, ... mas o vale da Matança (Jr 7.32).

Eis que eu, sim, eu mesmo, trarei a espada sobre vós ... E porei os cadáveres dos filhos de Israel diante dos seus ídolos (Ez 6.3b, 5a).

Dezenas de passagens semelhantes poderiam ser citadas. Talvez o nosso desejo fosse somente ouvir falar de um Deus que salva, mas tanto os profetas, quanto Jesus enfatizam que a vinda de Deus sempre envolve tanto a salvação, quanto o Juízo. A linguagem áspera de Jesus tem por objetivo provocar o choque a fim de que as pessoas levem a sério o seu alerta.



Outro fato precisa ser mencionado. Como Lucas e os seus leitores tinham conhecimento, em vez de perpetrar um massacre, Jesus é aquele que é massacrado. Ele mesmo é a vítima do Juízo que anunciou, enquanto resta ainda um dia de ajuste de contas.

*10. Alguma destas duas parábolas é antissemita?* Lucas não é mais antissemita do que Mateus ou do que os profetas que, a exemplo de Jesus, anunciou o Juízo em meio às lágrimas.<sup>281</sup> Com o seu duplo enredo, a parábola é dirigida tanto aos discípulos, quanto à nação judia, particularmente aos líderes dentre os judeus. A parábola busca fazer um apelo, e não um repúdio, aos contemporâneos de Jesus e aos leitores de Lucas, independentemente da identidade étnica destes leitores.

### *Adaptação da Parábola*

Passados 2.000 anos de história eclesiástica, o ensino escatológico do Novo Testamento gera dificuldades às pessoas que tentam adaptar o seu texto à vida moderna. Nos dias de hoje, os cristãos não parecem mais preparados para lidar com a Escatologia de Jesus do que estavam Jülicher e Harnack. Consequentemente, os sermões sobre estas parábolas normalmente tratam somente de temas relativos à mordomia. Alguns se concentram na "lei do aumento," uma forma de pensamento positivo — pensamentos e atitudes baseadas na abundância e no sucesso atraem e produzem mais abundância e mais sucesso.<sup>282</sup> A falha em se usar um dom/talento redundando na sua perda. Estas afirmações podem ser corretas, mas esta parábola não trata de pensamento positivo, ou do uso das nossas capacidades. A "lei do aumento" da qual trata o provérbio (Mt 25.29; Lc 19.26) diz respeito ao uso que se faz da mensagem do Reino.

O tema da fidelidade deve ser colocado diretamente em relação ao ensino de Jesus acerca do Reino presente e futuro. O conhecimento do Reino de Deus e da sua salvação traz consigo uma responsabilidade adicional. Aceitar o Reino e a sua salvação é aceitar a confiança.<sup>283</sup> O Reino nos recruta como seus agentes e todos os recrutados serão recompensados ou julgados, segundo a sua fidelidade a esta tarefa. Como já vimos, o tema da responsabilidade pelas nossas ações é enfatizado. É importante percebermos, em Mateus, que as mesmas palavras ditas ao primeiro servo foram também ditas ao segundo. Apesar do primeiro servo apresentar



uma maior capacidade, a sua recompensa não foi maior. Os servos foram julgados com base na sua fidelidade,

O fato da demora da *parousia* não nega a fé escatológica; mas reforça a questão da fidelidade.<sup>284</sup> Continuamos vivendo entre o "agora" e o "ainda não" que engloba a totalidade da Escatologia neotestamentária (por exemplo, 1 Jo 3.2). Sabemos que Deus agiu de forma decisiva na vida, na morte e na ressurreição de Jesus e continuamos a crer que, um dia, Deus obterá a sua vitória definitiva. Um dia o mal certamente será extinto. A grande questão é a forma como viveremos neste interstício de tempo.

Às vezes, as expectativas escatológicas ficam tão elevadas que as pessoas chegam a pensar que o final dos tempos está, verdadeiramente, às portas, só que as parábolas acerca do futuro não tem o objetivo de apresentar uma sequência de eventos, mas sim "fala-se do Juízo futuro, em função do tempo presente",<sup>285</sup> A preocupação está no reto viver. Precisamos sempre lembrar a nós mesmos que ninguém conhece, verdadeiramente, o tempo do fim. O período da Igreja pode ser ainda, muito longo. Lucas 19.11 diz respeito às pessoas que acompanhavam Jesus, mas também nos proporciona uma base para a nossa própria cautela. De maneira semelhante, a linguagem de impacto da parábola não deve ser supervalorizada, mas considerada dentro do fim ao qual ela se presta — forçar a consideração da mensagem por intermédio de afirmações extremadas.

O segundo enredo da versão de Lucas na parábola continua sendo pertinente. Tal qual ocorreu com os líderes judeus do século I, nós também podemos, do nosso próprio modo, resistir ao Messias como se ele fosse Arquelau. O ego humano é capaz de apresentar razões ilimitadas para que ninguém reine sobre a nossa vida (Lc 19.14). Esta parábola não está nos dizendo a forma como poderemos obter a salvação, mas ela está nos conclamando a um compromisso com aquEle que é, verdadeiramente, Rei, bem como à fidelidade aos seus propósitos.

### *Leituras Complementares*

Gerge Beasley-Murray, *Yma and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus), (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 215-218.

W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (Comentá-



rio Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus), (3 vols.; ICC; Edimburgo: T & T. Clark, 1988-97), 3.374-77 e 401.12.

Werner Foerster, "Das Gleíchnis von den anvertrauten Pfunden," in *Verbum Dei Manet in Aeternum*. Eine Festschrift für D. Otto Schmitz, ed. Werner Foerster (Witten: Luther, 1953), PP- 37-56.

V. Fusco, " 'Point of View' (Ponto de Vista) e 'Implicit Reader' (Leitor Implícito) in Two Eschatological Texts (Lk 19,11-28; Acts 1, 6-8) (Dois Textos Escatológicos [Lk 19, 11-28; Atos 1.6-8])," in *The Four Gospels* (Os Quatro Evangelhos) 1992: *Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroeck, et al. (Leuven: Editora da Universidade de Leuven, 1992), pp. 1677-1696.

Luke Timothy Johnson, "The Lukan Kingship Parable (Lc 19-11-27) (A Parábola do Reinado de Lucas [Lc 19.11-27]), *Nov T* 24(1982): pp. 139-159.

John Nolland, *Luke 18:35-24:53* (Lucas 18.35—24.53), (WBC 35C; Dallas: Word, 1993), pp. 908-919-

Richard L. Rohrbaugh, "A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?" (Leitura Camponesa da Parábola dos Talentos/das Minas: Uma História de Terror?), *BTB* 23 (1993): pp. 32-39-

N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* (Origens Cristãs e a Questão de Deus), (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 631-639-

M. Zerwick, "Die Parabel vom Thronanwärter," *Biblica* 40 (1959): 654-674.



## As **OVELHAS E OS BODES**

(Mt 25.31-46)

### *Classificação da Parábola*

Esta história, na verdade, não se trata de uma parábola. No máximo, estamos diante de um adágio em formato de parábola que trata da separação entre as ovelhas e os bodes nos vv. 32,33 que proporciona uma analogia, uma similitude implícita, à separação que ocorrerá no Juízo Final. Esta analogia é seguida por uma explicação detalhada do motivo e do significado desta separação nos vv. 34-46. Poderíamos dizer que temos uma analogia de dois versículos, todo o resto se constitui de explicações.

### *Questões que Exigem Atenção*

1. Este relato tem a sua origem em Jesus, ou deriva de Mateus ou de algum outro cristão da era primitiva?
2. A quem é dirigida esta parábola?
3. A expressão "todas as nações" se refere a (1) todas as pessoas de maneira universal, (2) todas as pessoas, exceto os cristãos ou, (3) todas as pessoas, exceto os judeus? Quem será reunido para o Juízo?
4. A expressão "um destes meus pequeninos" se refere a todos os pobres e necessitados, aos judeus, aos missionários cristãos ou a todos os cristãos? Os cristãos estão mesmo incluídos no Juízo, ou ficarão de fora dele?
5. Como a imagem do Juízo baseado em atos de amor, conforme expresso nesta passagem, encaixa-se com a salvação baseada na fé e na confissão de Jesus? Qual é a relação entre a salvação concedida no v. 34 e os atos citados nos vv. 35,36? Estaria esta parábola ensinando a "salvação pelas obras," ou seja, que seria possível conquistarmos a nossa salvação por intermédio de boas obras?
6. O que esta passagem nos ensina, especialmente no que diz respeito ao Juízo eterno?



## *Material Útil de Fontes Primárias*

### *Escritos Canônicos*

- <sup>M</sup> Antigo Testamento: Jó 31.16-23; SI 41.1; Pv 14.31; 19.17; Is 58.7; 66.18; Ez 18.7, 16; 34.15-24; Dn 7.13,14, 22; 12.2; Jl 3.1-21; Sf 3.8
- \* Novo Testamento: Mt 7.21-23; 10.32,33; Lc 12.8,9; Mt 10.40-42 ; Mc 9.41; Lc 10.16; Jo 13.20; Mt 13.36-43, 47-50; 16.27 (cf. Mc 8.38; Lc 9.26); Mt 24.30,31; Mc 13.26,27; Lc 21.27,28; Mt 18.5; Mc 9.37; Lc 9.48; Mt 19.28; 28.19; Lc 21.36; Jo 5.27-29; 13.20; Hb 13.2,3; Tg 1.27

### *Textos do Antigo Oriente Médio*

- <sup>m</sup> *Livro dos Mortos dos Egípcios* 125: Uma pessoa falecida deve confessar na sala de Osíris uma longa lista de pecados que ela cometeu e uma breve lista de boas obras que ela realizou: a entrega de pão aos famintos, de água para os que tiveram sede, de roupas para os que estiveram nus e uma balsa para os que não tinham barco.<sup>286</sup>

### *Escritos Judaicos Primitivos*

- <sup>m</sup> Sir 7.32-36: "Estende a tua mão ao pobre para que a tua bênção seja completa. Dá graciosamente a todo ser que respira; não retenhas a tua benignidade nem diante dos falecidos. Não fujas dos que choram, mas seja o teu pranto junto com os que de luto estão. Não titubeies em visitar os enfermos, porque por estas coisas serás amado. Em tudo o que fizerdes, lembra do final dos teus dias e, então, jamais pecarás."
- Tobias 1.16-17: Tobit elenca uma série de atos de caridade feitos por ele: a entrega de alimento aos famintos e de vestimenta aos desnudos, bem como o sepultamento de cadáveres abandonados.
- <sup>m</sup> Tobias 4.7: "Toma de teus bens para dar esmola. Nunca afastes de algum pobre a tua face, e Deus não afastará de ti a sua face" (Bíblia de Jerusalém).



- Tobias 4.16: Parte do aparato ético que Tobit dá ao seu filho é composto pela prática de entregar parte da sua comida aos famintos e parte das suas roupas aos que não as possuem,
- *1 En* 90,17-42 é representativo tanto por ser pré-cristão, quanto por formar a conclusão de uma história sob a capa de uma visão de animais e do tratamento que eles devem receber para se referir a Israel, sendo que estes últimos são designados de "ovelhas". Nesta seção, o Senhor das ovelhas fere a terra em castigo aos outros animais e pássaros e, depois, abre os livros para o julgamento dos pastores e das ovelhas culpadas que serão lançados no abismo onde haverá fogo e chamas. Uma nova casa é edificada e tanto as ovelhas, quanto os outros animais são reunidos. Os capítulos 94-108 descrevem as aflições que aguardam os pecadores, os anjos que reúnem as pessoas para o Juízo de fogo e as bênçãos para os justos.

A data da seção central de *Iº Enoque*, as famosas Similitudes (caps. 37-71), é motivo de debates, especialmente porque nenhum destes capítulos foi encontrado em Qumran e todos os outros capítulos foram. Alguns sugerem que eles derivam do primeiro século, já outros defendem uma data por volta do século III depois de Cristo. Vários capítulos descrevem o Primeiro Eleito ou o Filho do Homem que se assenta em um trono de glória para julgar os justos e os ímpios. Apesar destes capítulos não servirem para a determinação da origem destas ideias, as suposições relativas ao Juízo por parte do Filho do Homem são semelhantes às de Mateus e merecem a nossa atenção.

- *Iº Enoque* 45.3-6: "Naquele dia, o meu Primeiro Eleito assentar-se-á no seu trono de glória e fará uma seleção das suas obras... Mas os pecadores se achegaram a mim para que, pelo Juízo, eu lhes possa destruir diante da terra." No capítulo 46, este "Primeiro Eleito" é designado de Filho do Homem.
- *Iº Enoque* 61.8: "Ele colocou o Primeiro Eleito sobre o trono da glória; e ele haverá de julgar todas as obras dos santos no alto dos céus, pesando na balança as suas obras."
- *Iº Enoque* 62.2,6,11: O Senhor dos Espíritos assentou-se no trono da sua glória e o Espírito de justiça foi derramado sobre ele. A palavra da sua boca fará com que os pecadores entrem na sua



presença; e todos os opressores serão eliminados da sua face... e o sofrimento tomará conta deles, quando virem que o Filho do Homem está assentado no trono da sua glória... Ele, então, entregá-los-á aos anjos para castigo, a fim de que a vingança seja cumprida..."

- *1º Enoque* 69-29: "Dali em diante não se encontrará mais nada que seja corruptível; pois o Filho do Homem apareceu e se assentou sobre o trono da sua glória; e todo o mal desaparecerá de diante da sua face..."
- *2º Enoque* 9-1: O paraíso é o lugar preparado para os justos, aqueles "... que executam o justo Juízo, que dão pão aos famintos e vestem os desnudos, que levantam os caídos, que ajudam os feridos e os órfãos..." Em 10.2-6 Enoque conhece um lugar de tormento, o fogo negro e o gelo para aqueles que abusaram dos famintos e desnudos, e tanto em 42.8, quanto em 63-1 a felicidade e o galardão são conferidos àqueles que vestiram os que estavam nus e alimentaram os que estavam famintos.
- *2º Enoque* 44.2: "Aquele que trata com desprezo a face de qualquer pessoa, trata com desprezo a face do Senhor".
- *2ª Bar* 72.2: "...quando... chegar o tempo do meu Ungido, ele conclamará todas as nações. Algumas serão poupadas e outras serão eliminadas". Cf. *4º Esdras* 7.37-38.
- *T. Zeb.* 5.3: "Tende misericórdia no vosso ser interior, filhos meus, porque tudo que fizerdes ao vosso próximo, ser-vos-á feito pelo Senhor".
- *T. Zeb.* 6.6: "... porque todo aquele que reparte com o seu próximo recebe muitas vezes mais da parte do Senhor".
- *T. Zeb.* 7.1—8.6 relata um episódio em que um homem necessitado recebeu roupas e incentiva a compaixão com misericórdia para com todas as pessoas "para que o Senhor também possa ser compassivo e misericordioso conosco".
- *T. Jos.* 1.5-7: José estava com fome, fraco e no cárcere, etc., e Deus ministrou a ele em cada um destes aspectos.
- *T. Benj.* 10.6: Quando a salvação de Deus for revelada a todos os gentios, vereis Enoque, Noé, Sem, Abraão, Isaque e Jacó levantados exultantes à direita. É possível a ocorrência de influência cristão nesta seção da obra.



- *X Ab.* 12.1—14,15 descreve um homem maravilhoso, Abel, sentado em um trono aterrador com um anjo à sua direita que registrava as obras de justiça e outro à sua esquerda que registrava os pecados. Este Juízo é seguido por outro Juízo efetuado pelas doze tribos de Israel e um Juízo Final por parte de Deus.

### *Escritos Greco-romanos*

- Homero, *Odisseia* 11.568-71 descreve Minos, o filho de Zeus, julgando os mortos no seu trono.
- Virgílio, *Eneida* 6.540-43: "Eis o lugar, onde a vereda se divide em duas: para a direita... temos o caminho para o Elísio, mas a esquerda lança o castigo dos ímpios e os lança no Tártaro impiedoso/" 6.548-751 descreve tanto a tortura do Tártaro, quanto a felicidade do Elísio.
- Plutarco, *Mor.* 167 A aponta para uma crença popular no castigo baseado no fogo e na tortura.
- Platão, *Fédon* 113D-114A descreve as pessoas sendo julgadas de acordo com os seus méritos, sendo que os verdadeiramente ímpios eram enviados para o Tártaro, de onde não podiam mais sair.
- Platão, *A República* 10.614C-615D fala de uma viagem ao mundo dos mortos onde existem duas aberturas na terra e duas no céu, com juízes assentados entre ambas. Os justos são enviados para a direita e para o alto, rumo ao céu e os ímpios para a esquerda e para baixo.
- Luciano, *Menipo* 10-15 descreve a habitação dos mortos com o seu rio de fogo, os carrascos e o castigo aos transgressores. Vide também "Sobre os Funerais 7-9," que descreve, de maneira semelhante, o Juízo dos justos e dos ímpios.

### *Escritos Cristãos Primitivos*

- *4º Esdras* 2.20-21: "Guarda os direitos da viúva, assegura a justiça ao que perdeu o pai, dá ao necessitado, defende o órfão, veste o desnudo, cuida do ferido e do fraco, não ridicularizes o coxo, protege o mutilado e deixa o cego ter a visão da minha glória".



Esta seção, e a seguinte, fazem parte de um acréscimo posterior e derivam de Mateus.

- *4º Esdras* 2.34-41: "Portanto vos digo, ó nações que ouvem e entendem: 'Aguardai o vosso pastor; ele vos dará o repouso eterno, porque aquele que virá no fim das eras está muito perto. Preparai-vos para o galardão do reino.,/' O restante da passagem trata, principalmente, da alegria que aguarda aqueles que cumprem a Lei.
- *Frases de Sexto* 378: "Se não deres ao necessitado quando puderes, também não receberás de Deus quando estiveres em necessidade".
- *Visão de Esdras* 27-32 descreve os anjos submergindo os pecadores em um rio de fogo, em parte porque eles não receberam os estrangeiros e porque não deram esmolas.
- *2 Clem.* 17.4 faz um comentário sobre Isaías 66.24 para descrever o Juízo Final de acordo com as obras e a tortura no fogo inextinguível que aguarda os ímpios.
- *Testamento de Isaque* 6.21: Aqueles que demonstram misericórdia ao entregar um copo de água fria recebem a vida no reino. Este documento pode ser um escrito judeu redigido por cristãos.
- *Testamento de Jacó* 2.23: "Bem-aventurado aquele que realiza atos de misericórdia em honra dos vossos vários nomes e que entrega a alguém um copo de água, ... o que recebe os estrangeiros, ou visita os doentes e consola os seus filhos ou, ainda, que veste aquele que está nu..."
- *Testamento de Jacó* 7.23-25: "... fazei pelos pobres o que aumente a compaixão por eles aqui e agora, para que Deus lhe dê o pão da vida por todo o sempre no seu reino. Pois àquele que deu o pão da vida ao pobre neste mundo, receberá de Deus a sua porção na árvore da vida. Vesti o pobre desnudo neste mundo, para que Deus possa vos vestir com os trajes da glória no reino dos céus..."

### *Escritos Judaicos Posteriores*

- *Abot de Rabbi Nathan* 7 descreve os pobres falando do que eles comeram e beberam na casa de Jó e das roupas com as quais ele vestia os desnudos, em descrição feita a partir de Jó 31.16-23.



- *Mekilta Pisha* 14.99-100 (sobre Êxodo 12.41): "De modo semelhante, verás que onde quer que Israel estivesse exilado, a *Shekin*dj no seu formato da época, ia para o exílio com o povo/"
- *Mekilta Amalek* 3.245-246 (sobre Êxodo 18.12): "... quando recebemos um companheiro, considera-se que estamos recebendo a Divina Presença/"
- *Sib. Or.* 2.78-94 lista a entrega de roupas aos que não as possuem, a entrega de alimento aos famintos e a recepção dos sem-teto dentre os atos de caridade que serão avaliados no Juízo. 2.80: "Todo aquele que dá esmola sabe que está emprestando a Deus." Veja também um texto semelhante em *Pseudo-Focílides* 22-29.
- *b. Sota* 14a (acerca do significado de "para andardes nele... no Senhor, vosso Deus," Dt 13.5): "Mas [o significado é} caminhar segundo os atributos daquele que é Santo, bendito seja o seu nome. Tal qual ele veste aquele que está nu, pois escrito está: *"E fez o SENHOR Deus a Adão e a sua mulher túnicas de peles e os vestiu,"* também vós deveis vestir aquele que está nu. Aquele que é Santo, bendito seja o seu nome, visitou os doentes, pois escrito está: *"Depois, apareceu-lhe o SENHOR nos carvalhais de Manre ,"* por isto também deveis visitar os doentes. Aquele que é Santo, bendito seja o seu nome, consolou os enlutados, pois escrito está: *"E aconteceu, depois da morte de Abraão, que Deus abençoou a Isaque, seu filho,"* por isso, confortéis vós também os enlutados. Aquele que é Santo, bendito seja o seu nome, sepultou os mortos, pois escrito está: *\*\*E ele o sepultou no vale,"* logo, sepultai vós também os mortos." Confira uma passagem similar no *Targum Pseudo-Jonathan* sobre Deuteronômio 34.6.
- *b. Shabbat* 127a: "A hospitalidade para com os viajantes é tão 'valiosa' quanto a participação no Beth Hamidrash... A hospitalidade para com os viajantes é mais valiosa do que a acolhida da presença da Shekiná... Existem seis coisas que dão fruto comestível ao homem neste mundo, das quais a principal permanece com ele para o mundo por vir, a saber: a hospitalidade para com os viajantes, a visita aos enfermos, a meditação na oração, a participação na Beth Hamidrash de manhã bem cedo, o encaminhamento dos filhos no estudo



da Torá e o julgamento do próximo segundo a escala do seu mérito."

- *b. Nedarim* 40a: "Aquele que não visita o enfermo é semelhante ao que sangra ... Aquele que visita o enfermo será livrado dos castigos do Geena, pois está escrito: 'Bem-aventurado é aquele que se preocupou com o pobre: o Senhor o livrará no dia mau.'"
- *Rute Rab.* 5.9: "O homem pobre está de pé à sua porta e aquele que é Santo, bendito seja o seu nome, está de pé à direita dele. Se deres a ele, Aquele que está à sua direita te abençoará, mas se não deres, Ele certamente lhe castigará, como se diz: 'Pois se porá à direita do pobre' [SI 109.31]." Praticamente o mesmo texto aparece em *Lev. Rab.* 34.9.
- *Derek Eres Rab.* 2.21: "Acerca daqueles que são misericordiosos, que dão de comer aos famintos, de beber aos que têm sede, que vestem os desnudos e entregam esmolas, a Escritura declara: 'Dizei aos justos que bem lhes irá' [Is 3.10}]"
- *Midr. Tannaim* acerca de Dt 15.9: "Então Aquele que é Santo, bendito seja o seu nome, disse a Israel: 'Filhos meus, toda vez que destes alimento ao pobre, considereí como se a mim tivestes dado'" (Cf. Pv 19.17).
- *Midr. Pss.* 90.12 (sobre o SI 90.3): O Jardim do Éden e o Geena são duas das sete coisas que antecedem a criação do mundo em 2.000 anos. "O Jardim do Éden ficava à direito daquele que é Santo, bendito seja o seu nome, e o Geena à sua esquerda."
- *Midr. Pss.* 118.17 (sobre o SI 118.19): No mundo por vir as pessoas terão que responder por aquilo que fizeram. Àqueles que responderem que alimentaram os famintos, que deram de beber aos que tinham sede, que vestiram os desnudos, que criaram órfãos, que deram esmolas ou que realizaram atos de bondade, será dito: "Esta é a porta do Senhor. Entrai por ela." Compare com a citação do *Livro dos Mortos dos Egípcios* 125, apresentada anteriormente, nesta seção.
- Relatos de julgamentos e de julgamentos baseados em boas obras aparecem em uma variedade de textos, incluindo muitas passagens bíblicas, obviamente. Cf. *Midr\ Pss.* 1.22; 31.5-6; *Pesiqta Rabbati* 35.



## ***Aspectos Textuais Dignos de Atenção***

Mateus 16.27 e 19-28, bem como 25.31-46, fazem o elo entre o trono do Filho do Homem e o Juízo. Todas estas três passagens foram extraídas de Daniel 7.13,14 (e tem equivalentes em passagens de *Iº Enoque*). Cf. João 5.27-29 e Mateus 26.64; Marcos 14.62; Lucas 22.69-

Todos os cinco dentre os principais discursos de Mateus terminam com uma ênfase no Juízo, o que nada mais é que um aspecto da ênfase que Mateus coloca no tema do Juízo ao longo do seu Evangelho. O Juízo já é anunciado em 3.7-12. O adágio de Juízo deste quinto discurso desempenha um papel crucial para Mateus e o Juízo de "todas as nações" (*panta ta ethné*) antecipa o uso da mesma expressão na Grande Comissão (28.19,20). Esta passagem pode ser vista, de forma justa, como o ápice do ensino de Jesus no Evangelho.

Na narrativa da infância (2.6), Jesus já é anunciado como o pastor de Israel com base na profecia de Miqueias 5.2. Mateus enfatiza o mandamento do amor (5.43-48; 19-19; 22.34-40; cf. 7.12) e a misericórdia (5.7; 6.2-4; 9-13; 12.7; 18.33; 23.23). A preocupação com os aflitos é expressa nas Beatitudes e nas instruções de Jesus ao jovem rico para que ele vendesse os seus bens e entregasse o valor aos pobres (Mt 19.21; Mc 10.21; Lc 18.22).

A quádrupla menção aos atos de misericórdia dá a eles um destaque inevitável. Existe um encolhimento gradual da descrição.

Os dois adágios contendo a palavra *amên* ("Em verdade vos digo") nos w, 40 e 45 estão em uníssono, salvo pelo fato do segundo omitir "irmãos" e inserir duas vezes o "não," conforme exige a lógica do raciocínio.

Nem Marcos, nem Lucas apresentam um paralelo a Mateus 26.1,2, que registra o anúncio que Jesus faz da crucificação do Filho do Homem. A justaposição destes versículos com a passagem de 25.31-46 é surpreendente. O Filho do Homem que virá em glória para julgar as nações será, Ele mesmo, crucificado. O seu julgamento, baseado no tratamento dado ao oprimido, deriva da sua própria solidariedade com o oprimido.<sup>287</sup>



## *Informações Culturais*

O termo "ovelhas" é uma designação comum para o povo de Israel como sendo o povo de Deus no Antigo Testamento e nos escritos judaicos (por exemplo Ezequiel 34; *Iº Enoque* 89-90), mas "bodes" é um termo esdrúxulo.

Alguns sugerem que as ovelhas e os bodes eram separados todas as noites porque os bodes eram mais vulneráveis ao frio e necessitavam de uma proteção especial.<sup>288</sup> Esta explicação foi largamente reproduzida em função da influência da obra de Jeremias, mas ela não tem fundamento. Klaus Wengst nos mostra que esta teoria é baseada em uma má-compreensão de um comentário feito por G. Dalman e não é plausível para o contexto da Palestina antiga. Ele sugere que a divisão ocorria no momento de se separar os animais machos e mais novos para o abate.<sup>289</sup> No fim das contas, o texto nos deixa sem saber o motivo da separação, nem nos fala que esta separação ocorria todas as noites. O motivo da separação não interfere na interpretação.

Os bodes não tinham uma conotação negativa na Palestina da antiguidade; tanto as ovelhas, quanto os bodes eram igualmente valorizados e pastoreados. A analogia é construída sobre a base da separação entre a "direita" e a "esquerda," e não no caráter, ou em um suposto demérito da figura dos bodes, mesmo que as ovelhas fossem, realmente, mais valorizadas que aqueles animais.<sup>290</sup> Nenhum aspecto cultural prepara o leito para a pesada condenação que os bodes recebem.

"Esquerda e direita" são tradicionalmente, mas não necessariamente (cf. 20.21, 23), associadas àquilo que é positivo ou negativo, respectivamente falando. Segundo a tradição rabínica posterior, tanto o Geena, quanto o Jardim do Éden existiram muito tempo antes da criação do mundo, o primeiro à direita do trono de Deus, e o segundo à sua direita.<sup>291</sup>

## *Explicação da Passagem*

### *Opções de Interpretação*

Esta história, que parece tão objetiva, sempre foi problemática e, nos anos recentes, tem sido motivo de sérias desavenças entre os



intérpretes.<sup>292</sup> Bem no início, Orígenes tinha a preocupação de que as pessoas poderiam concluir que a salvação poderia ser conquistada por meio de atos de caridade e, por isso, ele e outros atribuíram um significado espiritual a estes atos (por exemplo, a recepção a estrangeiros significava a recepção de Cristo no nosso coração).<sup>293</sup> Os principais pontos de contenda estão nos significados das expressões "um destes meus pequeninos" e "todas as nações." Existem quatro opções principais de interpretação:

1. A *abordagem universal/não-restritiva* interpreta esta passagem como uma descrição do Juízo Final de todas as pessoas, incluindo os judeus, os cristãos e os não-cristãos. Os "meus pequeninos" seriam as pessoas necessitadas e o critério de julgamento seria o amor e a compaixão a eles demonstradas.<sup>294</sup>

2. A *abordagem eclesiástica/restritiva*, que foi a perspectiva predominante ao longo de toda a história da Igreja até o século XX, interpreta a passagem como uma referência ao Juízo dos cristãos. Os não-cristãos e os judeus normalmente nem são considerados e os "pequeninos" seriam uma referência aos cristãos necessitados.<sup>295</sup>

3. A *abordagem excludente/missionária ou particularista*, que, aparentemente, surgiu no século XVIII,<sup>296</sup> interpreta a passagem como uma referência ao Juízo das nações não-cristãs em função da sua receptividade aos "pequeninos" de Jesus, os discípulos/missionários que propagam a fé cristã. De acordo com a receptividade dos mensageiros, estas nações mostram a sua atitude para com a mensagem. A narrativa, por sua vez, também é encarada como uma palavra de consolo a uma igreja oprimida, da mesma forma que seria uma afirmação acerca do Juízo dos não-cristãos. Esta posição pressupõe que Mateus estaria implicando dois julgamentos: um para os cristãos e outro para as nações.<sup>297</sup>

4. A *abordagem dispensacionalista*, que surgiu somente no século vinte, interpreta a passagem não como uma referência ao Juízo Final das nações ou das pessoas pelo tratamento que eles dispensaram aos judeus (os "pequeninos" de Jesus) durante o tempo da tribulação. Os que foram compassivos para com os judeus na tribulação receberão permissão para adentrar o Reino milenar.<sup>298</sup>

Segundo a análise de Gray, ao longo de todos os períodos da história eclesiástica, cerca de 59% dos intérpretes compreendeu que "todas as nações", no v. 32, refere-se ao Juízo de toda a humanidade. A interpretação



de "meus pequeninos", por sua vez, é menos clara em função de muitos intérpretes não revelarem se consideram que se trata dos "pequeninos" entre todas as pessoas ou num sentido mais restrito. Se os posicionamentos "neutros" forem excluídos, cerca de 39% dos intérpretes acaba por restringir a referência aos cristãos (ou missionários cristãos) e cerca de 21% compreende que a expressão se refere a qualquer pessoa. A posição universal/não-restritiva apresenta um número maior de aderentes no século XX.<sup>299</sup> É preciso cautela ao analisarmos a história da interpretação, pois, como indicou Luz, os debates cristãos em torno desta passagem na era pós-constantiniana normalmente desprezavam a existência de não-cristãos.<sup>300</sup> Os escritos que tinham por objetivo fomentar a compaixão cristã na comunidade cristã nem sempre revelam o que se cria acerca da necessidade de uma compaixão mais ampla ou de um Juízo universal.

Existem variantes destas quatro opções.<sup>301</sup> J. Jeremias compreendia esta passagem como sendo uma referência ao julgamento dos "pagãos," aqueles que jamais tiveram conhecimento de Cristo. Os cristãos são julgados com base em uma fé que é vivenciada, mas os não cristãos são julgados com base nos seus atos de amor.<sup>302</sup> T. Preiss enxergou neste texto a base de um misticismo jurídico no qual o Filho do Homem entra numa espécie de união com as pessoas que padecem necessidades. Cristo estaria misteriosamente presente nos miseráveis, nos seus irmãos que passam fome, nos desnudos, nos doentes e nos que estão encarcerados.<sup>303</sup> Além disso, vários intérpretes argumentam que Jesus estaria se referindo ao Juízo universal de Deus com base nos atos de compaixão, mas Mateus teria modificado a narrativa a fim de que ela passasse a falar do Juízo que Jesus comandará sobre nações com base na receptividade que elas deram aos missionários cristãos.<sup>304</sup>

### *A Resolução das Questões*

Algumas das opções de interpretação podem ser descartadas de forma imediata. Nada nesta passagem, nem no seu contexto justifica ou prepara o leitor para pensar de acordo com o sistema dispensacionalista de interpretação. Como o leitor poderia saber se este julgamento não será o Juízo Final, mas um julgamento daqueles que viveram durante a grande tribulação, que levará em conta o cuidado para com os judeus durante aquele período, a fim de deliberar sobre a sua qualificação para



entrar no Reino milenar? Nenhum leitor de Mateus seria capaz de discernir isto. Esta é uma evidência de um sistema imposto sobre o texto, e não de uma interpretação que surge a partir dele.

Também injustificada é a tentativa que Jeremias faz de restringir o tema desta passagem ao "Juízo dos pagãos/" ou seja, das pessoas que não ouviram falar de Cristo. O contexto em Mateus não indica, nem prepara o leitor para este tipo de mudança de ênfase. Neste caso, e no caso de outras interpretações desta narrativa, os sistemas e os pressupostos teológicos falam mais alto do que a leitura do texto em si.

1. *Este relato tem a sua origem em Jesus, ou deriva de Mateus ou de algum outro cristão da era primitiva?* Alguns intérpretes atribuem esta passagem inteiramente a Mateus.<sup>305</sup> Outros vêem nela uma dose de alegorização feita por Mateus a partir de uma parábola mais simples acerca do Juízo Final,<sup>306</sup> e alguns desconfiam da transição do Filho do Homem no v. 31 para o Rei no v. 34. Este material, certamente, foi editado por Mateus, como seria de se esperar; os traços peculiares de Mateus incluem o "então" (*tote*) no v. 31, "reunidas" (do verbo grego *synago*) no v. 32 (mas com o sentido de "mostrar hospitalidade" nos w. 35,38,43), "meu Pai" (*pater moi*) no v. 34, e a ênfase no Juízo. Os traços de Mateus estão, na sua maioria, confinados aos w. 31,32a e são menos evidentes nos w. 32b-46.<sup>307</sup> Considero surpreendente a desconfiança frequente acerca da transição do "Filho do Homem" para o "Rei." Mateus poderia ser o responsável pela transição, só que um Rei já está implícito no v. 31, o qual afirma que o Filho do Homem está assentado em um trono glorioso, sendo que esta figura tem a sua origem em Daniel 7.13,14, onde o Filho do Homem recebe o domínio, a glória e um Reino que não será destruído.<sup>308</sup> Se o "Filho do Homem" fosse uma autodesignação de Jesus, adaptado aos interesses e aos moldes da passagem por parte de Mateus, existem poucos motivos para se questionar a autenticidade deste ensino como sendo do próprio Jesus.

Algumas pessoas reafirmam a autenticidade dos adágios registrados na parábola, bem como da explicação que a acompanha, somente com base no argumento de que o ensino original de Jesus dizia respeito ao Juízo *de Deus* (tanto sobre Israel, quanto, mais frequentemente, sobre toda a humanidade) e que Mateus o restringiu a uma ênfase sobre os discípulos e modificou o significado da expressão "meus pequeninos" de forma que a passagem se referiria, então, ao Juízo das nações em fun-



ção da sua receptividade aos discípulos. É verdade que a palavra "rei" é regularmente utilizada nos escritos judaicos para se referir a Deus, mas este tipo de reorientação da passagem nem nos convence, tampouco nos ajuda em nada. Esta questão será tratada adiante, em conexão com o problema da identificação dos "pequeninos/

2. *A quem é dirigida esta parábola?* É possível imaginarmos Jesus fazendo uso desta história diante de um público judeu, como parte do seu ensino acerca do Reino e como um alerta a respeito do Juízo iminente, mas o efeito não seria diferente se esta história fosse dirigida aos discípulos.<sup>309</sup> É preciso lembrar, entretanto, que a preocupação de Jesus, tipicamente, não era com o mundo em geral, mas com as pessoas de Israel que davam ouvidos à sua pregação acerca do Reino. Mesmo que a ênfase aqui recaia sobre o Juízo universal, em harmonia com as expectativas apocalípticas encontradas em outras porções das Sagradas Escrituras, o alerta de Jesus se dá para os contemporâneos de Jesus. Os temas da compaixão e do Juízo eram aspectos regulares do ensino de Jesus tanto para o público maior, quanto para os seus discípulos, mais especificamente falando. Apesar de um posicionamento acerca dos destinatários não modificar as coisas, Mateus apresenta estes adágios dirigidos aos discípulos como sendo uma maneira de Jesus lembrá-los — e os cristãos do futuro — dos critérios para o julgamento e estimulá-los a demonstrar misericórdia e amor. Como comentou Luz: "A parênese completa de 24.32—25.30 não tem função se ela não terminar com uma cena de julgamento que inclua a Igreja"<sup>310</sup> No contexto do seu discurso escatológico, as quatro parábolas de Mateus em 24.45—25.46 apresentam toda a intenção de estimular o viver alerta, prudente e fiel em antecipação à chegada da *parousia*.<sup>3U</sup>

3. *A expressão "todas as nações" (panta ta ethne) se refere (1) a todas as pessoas de maneira universal\ (2) a todas as pessoas, exceto os cristãos ou, (3) a todas as pessoas, exceto os judeus? Quem será reunido para o Juízo?* As identificações referentes às expressões "todas as nações" e "um destes meus pequeninos" determinam praticamente todo o restante. A palavra *ethne* (o plural de *ethnos*) pode ser traduzida como "nações" ou "gentios" e pode se referir tanto a cristãos, quanto a não-cristãos (por exemplo, Ef. 3.1; 4,17). A expressão "todas as nações" é utilizada na LXX, com mais frequência, para se referir a todas as nações, exceto Israel (por exemplo, Êx 33.16; Dt 7.7), mas, ocasionalmente, ela pode se referir a



todas as nações incluindo também o povo de Israel (por exemplo, LXX SI 48.2; Is 25.6,7). É significativo notarmos que, diante do fato de Mateus 25.31,32 aludir a Daniel 7.13,14, "todas as nações" ocorre na LXX, em Daniel 7.14 na declaração de que todas as nações servirão ao Filho do Homem. No Novo Testamento, o termo "nações" é utilizado para designar os gentios, em oposição aos judeus (Rm 1.15) e também para se referir aos não cristãos, incluindo os judeus (Lc 24.47). Como sempre, o significado somente pode ser determinado no contexto. Em Mateus, *etbne* é utilizado para se referir às nações gentias (por exemplo, 10.5) e, presumivelmente, a todas as nações, incluindo-se aqui os judeus (20.25). A expressão "todas as nações" aparece três vezes em Mateus, fora desta passagem (24.9,14; 28.19), e todas as três parecem incluir tanto os gentios, quanto os judeus, embora isto seja um tanto controvertido. Em 24.14 e 28.19 a expressão indica a arena em que o evangelho era proclamado.

Esta linguagem é oriunda de várias passagens do Antigo Testamento (Jl 3.2 [Hb 4.2]; Is 66.18; Sf 3.8; Zc 14.2) que falam da reunião de todas as nações para o Juízo, e nas quais a LXX utiliza as mesmas palavras ou compostos gregos utilizados em Mateus 25.32 (*panta ta ethne* e *synagethn*). Em Isaías 66.18-24, com a sua menção aos "vermes que nunca morrem" e ao "fogo que nunca se apaga" teve uma influência particularmente marcante nas descrições posteriores do Juízo. Os textos judaicos posteriores também antecipam que todas as nações serão reunidas para o dia do Juízo (por exemplo, 11QMelquisedeque 2.7-25; *Iº Enoque* 90-91; *Pss. Sol.* 17.21-35; *2º Bar* 72.2; *4º Esdras* 737-38). Aqui as nações, e não Israel, são julgadas e o Juízo inclui a subjugação delas ao domínio de Israel.

Igualmente importante para o entendimento de "todas as nações" é o entendimento de Juízo nos ensinamentos de Jesus e no Evangelho de Mateus. À exceção de Mateus 25.31-46, o ensino de Jesus acerca do Juízo se concentra em Israel, e não nas outras nações ou nos gentios, salvo quando ele queria deixar claro que alguns gentios se sairiam melhor que Israel no dia do Juízo.<sup>312</sup> Seria provável que Jesus, a esta altura, tenha deixado Israel fora do Juízo? A resposta é "não," antes a sua imagem do Juízo subverte a imagem comum do Juízo, pois ele iguala Israel às demais nações. Com relação a Mateus, não existe evidência de que ele restrinja o Juízo aos não-cristãos ou que ele faça menção a dois



juulgamentos: um para os cristãos e outro para os não-cristãos.<sup>313</sup> Pelo contrário, este evangelho nos alerta, várias vezes, acerca de um tempo de separação entre justos e ímpios e que os seguidores de Jesus também estarão sujeitos a este julgamento (7.21-23; 13.30, 36-43, 47-50; 16.27; 18.23-35; 22.10-14).<sup>314</sup> Com a expressão "todas as nações" é mais provável que a passagem tenha a intenção de representar o Juízo escatológico de todas as pessoas. Isto necessitará ser verificado por um exame do restante da narrativa.

4. A expressão "um destes meus pequeninos" se refere a todos os pobres e necessitados, aos judeus, aos missionários cristãos ou a todos os cristãos? Os cristãos estão mesmo incluídos no Juízo, ou ficarão de fora dele? Também relacionada a esta pergunta está a questão das privações citadas na parábola se referirem aos pobres e aflitos ou às dificuldades experimentadas por missionários cristãos.

A identidade dos "pequeninos" é a questão determinante na interpretação da passagem. Num primeiro momento, a referência parece obviamente ser a qualquer pessoa necessitada, mas nos últimos anos a visão de que os "pequeninos" seriam os próprios discípulos de Jesus tem conquistado uma crescente aceitação entre alguns estudiosos do Novo Testamento (não entre os cristãos em geral). Esta posição merece uma séria consideração da nossa parte. Vejamos as três razões pelas quais ela ganhou tanto apoio: (1) ela é teologicamente mais tranquila, já que ela não sugere a salvação pelas obras; (2) O que é mais importante, a análise da linguagem de Mateus nos mostra que ele utiliza "irmãos" e "pequeninos" em outras partes do texto para se referir aos discípulos; e (3) os adágios de Mateus e dos outros Evangelhos registram Jesus ensinando que receber os seus discípulos é o mesmo que recebê-lo pessoalmente. O paralelismo mais claro está em Mateus 10.40-42:

Quem vos recebe a mim me recebe; e quem me recebe a mim, recebe aquele que me enviou. Quem recebe um profeta na qualidade de profeta receberá galardão de profeta; e quem recebe um justo na qualidade de justo, receberá galardão de justo. E qualquer que tiver dado só que seja um copo de água fria a um destes pequenos, em nome de discípulo, em verdade vos digo que de modo algum perderá o seu galardão.



A ideia de encontrar Jesus em outra pessoa e a menção à entrega do copo de água a uma pessoa formam paralelismo marcantes. A frequência das passagens que tratam do tema do encontro com Jesus através dos seus discípulos (Mc 9.41; Mt 18.5; Mc 9.37; Lc 9.48; Lc 10.16; Jo 13.20; *Dt-daquê* 11.2) reforça a importância destas ideias. O argumento, então, é que com estas palavras Jesus está reafirmando aos seus discípulos que todas as nações serão julgadas com base no tratamento que elas derem a eles, o que é semelhante à ideia dos judeus de que as nações seriam julgadas com base no tratamento que a eles também fosse dispensado (por exemplo, 1º *Enoque* 62.9-13; 90.17-42; 103.7-104.5; 2º *Bar* 72.2-6).

Existem duas alternativas que derivam desta posição. Para alguns, a questão é o tratamento dos cristãos em geral, o povo oprimido de Deus que verá a intervenção e a justiça de Deus no Dia do Juízo Final.<sup>315</sup> Para outros, a questão é o tratamento específico aos missionários cristãos, aqueles que proclamam a Palavra de Deus aos povos. Ao mostrar a forma como respondem aos mensageiros, as nações revelam a sua resposta à mensagem de Jesus.<sup>316</sup>

Apesar da recente popularidade desta abordagem, uma análise mais atida sugere que os paralelos se mostram mais tortuosos do que convincentes. Mateus utiliza *adelphos* ("irmãos" ou "irmãos e irmãs") trinta e oito vezes, das quais vinte se referem a irmãos no sentido literal. Pelo menos oito das dezoito ocorrências metafóricas não tem o sentido de "discípulo," mas são utilizadas de maneira genérica, para se referir ao nosso próximo (por exemplo, 5.22; "...qualquer que, sem motivo, se encolerizar contra seu irmão...")<sup>317</sup> As ocorrências mais importantes que sugerem que "irmãos" são uma referência aos discípulos estão em 12.46-50; 23.8 e, de maneira especial, 28.10. Será que estas ocorrências são suficientes, por si mesmas, para elevar a palavra "irmãos" ao nível de um título aos discípulos de forma que a simples aparição da palavra em 25.40 indica que a questão é a receptividade aos cristãos ou, mais especificamente, dos missionários cristãos? Será que a palavra "irmão" se refere somente aos irmãos e irmãs cristãos? Os usos metafóricos, tal como o observado em 5.22, seguramente depõe contra este tipo de limitação para a palavra.

O argumento de que o acréscimo de "pequenino" (*elachistos*, o superlativo de *mikros*)<sup>318</sup> a "irmãos" (no original) também aponta para os discípulos tem coerência num primeiro momento, mas aqui, novamente,



um exame das evidências sugere outra coisa. Os discípulos de Jesus são designados de "pequenos/pequeninos" (;*mikroi*) em pelo menos quatro ocasiões (Mt 10.42; 18.6,10,14),<sup>319</sup> mas nunca de *elachistoi*, salvo aqui em 25.40. Na verdade, a palavra é utilizada com uma conotação negativa para se referir aos discípulos em 5.19.<sup>320</sup> As evidências não excluem uma referência aos cristãos ou aos evangelistas cristãos, contudo não chega a ser suficientemente forte para servir de base a esta interpretação.

Alguns dos adágios paralelos são impressionantes, já outros nem tanto. Marcos 9\*41, que forma um paralelismo com Mateus 10.42, fala explicitamente de água fria entregue aos discípulos "porque sois discípulos de Cristo",<sup>321</sup> mas em Mateus 25.35<sup>TM</sup>37 a bebida é entregue sem que a pessoa soubesse que a estava dando ao próprio Cristo. Mateus 18.5, Marcos 9.37, Lucas 9.48 afirmam que quem receber um pequenino (uma criança, no sentido literal) em nome de Cristo, a Ele próprio recebe. Isto favoreceria a consideração de 25.40 como um adágio que informa que as pessoas que ministrarem aos necessitados — não os mensageiros cristãos — ministram ao próprio Cristo. A linguagem utilizada para se referir aos atos de benevolência não ajuda muito na nossa decisão. Os atos são descrições tradicionais do auxílio aos necessitados, mas seria possível levantarmos a objeção de que eles formam um paralelo às dificuldades encontradas pelos missionários cristãos como, por exemplo, em 2 Coríntios 11.23-29.<sup>322</sup> É preciso admitir, entretanto, que esta interpretação exige muito dos leitores.

Apesar da identificação dos "irmãos pequeninos" como sendo os cristãos ou missionários diminui a preocupação com a salvação com base nas obras, esta posição acaba criando problemas maiores no campo da interpretação e da Teologia. Mas, será que existiriam outras evidências de que Mateus considerava que o Juízo seria determinado pelos nossos atos de benevolência para com os cristãos em geral?<sup>323</sup> Considero difícil imaginar esta possibilidade, e sem adágios paralelos para reforçar esta ideia, fica difícil aceitarmos esta interpretação. Por outro lado, haveria evidências em outras porções das Escrituras de que Mateus ou Jesus consideravam ser possível a entrada no Reino meramente pela boa acolhida aos missionários cristãos, independentemente da Teologia ou da conduta das pessoas? A base auferida a partir de 10.40-42 para defesa desta posição é superficial, além deste ponto-de-vista fazer exigências tão severas da parte dos leitores que fica difícil imaginar que esta tenha sido a in-



tenção de Mateus, ou a intenção original da parábola. O adágio contido em 10.40-42 ocorre quinze capítulos antes. Naquela citação, o contexto trata da missão, mas esse não é o caso aqui. Será que deveríamos ter a expectativa de que o leitor se lembrasse disso e fizesse a ligação entre as duas coisas sendo que nada nesta passagem aponta naquela direção? Além do mais, estaria mesmo claro em 10.42 que os "pequenos" eram mesmo os missionários?<sup>324</sup> O que também se argumenta com esta posição é que a preocupação real não é a resposta aos missionários como tais, mas a resposta à sua mensagem. O que ajudaria o leitor a dar este salto? Além disso, se qualquer uma destas alternativas for mesmo a visão de Mateus, é preciso dizer que se trata de uma Teologia demasiadamente obtusa e que as queixas contra ela levantadas são justificadas.<sup>325</sup>

Em questão também entra o objetivo do adágio em formato de parábola e da sua explicação. Será que ambos, e o local onde Mateus os inseriu no seu evangelho tinham a intenção de consolar cristãos sob ameaça, como argumentou Stanton, ou motivar o discipulado fiel marcado pela misericórdia e pelo amor?<sup>326</sup> A segunda opção pode ser assumida como o objetivo, tanto em função do contexto, quanto da preocupação que tinham Jesus e Mateus. O ensino de Jesus e este evangelho se concentram na misericórdia e no amor e, na verdade, no Juízo baseado na misericórdia e no amor.<sup>327</sup> A ênfase no Juízo em 7.21-23 é de primordial importância. O acesso ao Reino é baseado no cumprimento da vontade do Pai e o Juiz se dirige às pessoas que agiram fora da lei — e tanto para Jesus, quanto para Mateus a Lei está envelopada nos mandamentos do amor — e lhas diz: "Apartai-vos de mim," que se assemelha em muito a 25.41. Ao menos que o padrão de Juízo tenha se modificado em alguma parte do Evangelho — afirmação esta que não possui fundamento — esta passagem é uma paráfrase de 7.21-23. O discurso nos capítulos 24—25 tem por objetivo fortalecer a fidelidade e não servir de consolo. Em vez de interpretarmos 25.31-46 à luz de 10.40-42, seria melhor interpretarmos 10.40-42 à luz dos pronunciamentos acerca do Juízo no final dos outros quatro discursos (caps. 7, 13, 18 e 25). Isto faria com que vissemos 10.40-42 como uma aplicação específica para a missão com interesses mais amplos acerca do Juízo. Também não existe fundamento para se considerar que os "pequeninos" seja uma referência restrita aos judeus. A expressão "um destes meus pequeninos" deve ser entendida como uma referência geral às pessoas que passam necessidade.<sup>328</sup>



Considero muito interessante que os defensores desta posição particularista (na qual os "pequeninos" seriam os cristãos ou os missionários cristãos) normalmente argumentam que esta é a visão de Mateus e que Jesus, originalmente, havia contado uma história acerca do Juízo universal de Deus ou, no mínimo, que deveríamos compreender a parábola como uma história que fala do Juízo universal, mesmo que a intenção de Mateus tenha sido outra.<sup>329</sup> Se as pessoas se sentem atraídas para a compreensão mais universal, por que seria necessário considerarmos que Mateus tinha uma visão mais restritiva, especialmente porque ela não funciona muito bem?

A visão particularista normalmente considera que os "pequeninos" estão livres do Juízo. Eles se colocam de pé junto com o Filho do Homem e não ficam nem na direita, nem na esquerda, mas nem Mateus, nem Jesus nos falam de um grupo que ficará de fora do Juízo.<sup>330</sup> *Estamos diante de um adágio parabólico e de uma explicação*, não de um retrato realista do Juízo. Os diálogos entre o Juiz e os dois grupos têm somente o objetivo de estabelecer a base para o julgamento. Os "pequeninos" são necessários para fins de argumentação e não servem de base para a defesa de um grupo que ficará isento.

Com relação a esta passagem, originalmente, ter se referido ao Juízo *de Deus*, os intérpretes fizeram esta escolha em função do uso que os judeus faziam da palavra "rei" como uma metáfora para falar de Deus e da suposição de que Jesus nãoalaria de si mesmo utilizando este termo. Só que a palavra "rei" se encaixa com a linguagem do "Filho do Homem", já a palavra "Deus" não se encaixaria com tanta facilidade — e não deve ser extirpada do texto.<sup>331</sup> E não é assim tão surpreendente que Jesus tenha utilizado a palavra "rei" para se referir a si mesmo. Como agente de Deus, Jesus afirmou encarar o Reino de Deus e agiu de maneira tal que foi crucificado como sendo o rei dos judeus. Que outro termo, fora "rei," serviria para designar a tarefa que Jesus assumiu de reconstituir Israel debaixo da sua própria liderança?<sup>332</sup> Qualquer ideia da sua parte em assumir um papel messiânico envolvia o fato de ele se considerar, verdadeiramente, um Rei. Um dos resultados "altamente prováveis" de E. R Sanders com relação a Jesus é que os seus discípulos o consideravam "Rei" e que Jesus, de forma implícita ou explícita, aceitava este papel.<sup>333</sup> O Filho do Homem/Rei da passagem não remove a figura de Deus, mas atua como seu agente. Uma tentativa de reconstrução desta narrativa



com Deus no centro, além de padecer de ausência de controle metodológico, também não faria justiça à fluidez das posições vigentes no judaísmo e no Novo Testamento acerca da maneira como o Juízo ocorrerá. No judaísmo o Juízo será realizado pelos anjos, por Abel, pelo Messias, por Melquisedeque, pelo Eleito, por Elias, pelo Filho do Homem e por Deus.<sup>334</sup> Se existem adágios que concedem aos discípulos o privilégio de se assentarem em tronos e julgar Israel (Mt 19.28; Lc 22.30), não é de se estranhar que Jesus tenha feito um uso reservado e íntimo do termo rei para se referir a si mesmo. O adágio em formato de parábola e a sua explicação apontam para um tempo de vindicação, no qual todos serão julgados.

*5. Como a imagem do Juízo baseado em atos de amor\ conforme expresso nesta passagem, encaixa-se com a salvação baseada na fé e na confissão de Jesus? Qual é a relação entre a salvação concedida no v. 34 e os atos citados nos vv. 35,36? Estaria esta parábola ensinando a "salvação pelas obras," ou seja, que seria possível conquistarmos a nossa salvação por intermédio de boas obras?* Estas perguntas são reflexo de um debate acerca do significado de "porque" (*gar*) no início dos vv. 35, 42. Os exegetas católicos historicamente têm defendido que "porque" indica a base para a decisão, ao passo que os Protestantes têm defendido que a palavra indica o resultado, a evidência da redenção.

A preocupação com a "salvação baseada em obras" surge em função da visão deficiente que temos do Evangelho. As pessoas buscam rotas de escape porque as nossas sistematizações, especialmente as moldadas pelos conflitos surgidos com a Reforma, desconfiam de qualquer passagem que faça uma ligação entre salvação e boas obras. Por sabermos que a salvação ocorre pela fé e que ninguém é capaz de conquistar a sua salvação, forçamos o texto a se adequar a este nosso pressuposto. O problema é que nem Jesus, nem Mateus conflitavam a fé e as obras. Além disso, normalmente temos assumido uma visão distorcida de Paulo e reduzimos a fé a noções tão banais a ponto de a nossa fé parecer muito pouco com a forma de vida que Jesus, Paulo e outros cristãos da Igreja Primitiva tinham em mente quando nos transmitiram a Palavra. Aqui, novamente, é preciso lembrar que as parábolas não são sistematizações teológicas exaustivas. Elas são analogias limitadas que somente são corretamente interpretadas enquanto respeitamos os limites das analogias por elas propostas.



Esta imagem do Juízo tem a intenção de estimular os discípulos a aprenderem que somente a obediência fiel à vontade do Pai — uma obediência marcada pelo amor e pela misericórdia — será suficiente na hora do Juízo. Este truísmo de Mateus cria dificuldades para os intérpretes modernos que temem um possível pré-Juízo na confissão cristológica causado por esta passagem (cf. 10.32,33) ou que ela ensine a salvação pelas obras de justiça.<sup>335</sup> Consequentemente, alguns intérpretes admitem ou procuram mostrar que a fé e/ou a graça estão pressupostas neste texto,<sup>336</sup> mas esta narrativa não pretende ser uma declaração completa do ponto de vista de Mateus a respeito do discipulado ou do caminho da salvação.<sup>337</sup> A narrativa é um fragmento do Evangelho, não uma teologia completa em miniatura. Debater a implicação do "porque" para o ensino da teoria da salvação aqui é estender a passagem além do seu intento. Ela adverte-nos que o julgamento será determinado pelos atos de misericórdia, mas isso não significa que esta misericórdia é o resultado da redenção ou a causa.

Esta ansiedade acerca da salvação pelas obras é alheia ao evangelho de Mateus. Apesar de não vermos menção da palavra graça (*icharis*)<sup>338</sup> por parte de Jesus nos Evangelhos, nem por parte de Mateus no seu evangelho, os dois enfatizam que o perdão e o Reino são dons concedidos pelo favor e pela graça de Deus.<sup>339</sup> A fé desempenha um papel importante no Evangelho (entretanto, esta fé não assume a mesma concepção dada por Paulo nas suas cartas), mas não é necessário que a projetemos sobre esta passagem. Em harmonia com a rejeição da hipocrisia farisaica por parte de Jesus, este Evangelho está mais centrado na falta de obediência autêntica do que nos esforços pessoais em se conquistar a salvação por meio de obras. Levantar o problema da salvação pelas obras é impingir sobre Jesus e Mateus algo que foge ao objetivo deles nesta narrativa. O interesse deles é no discipulado que fica evidenciado pelo amor e pela compaixão. O Juízo evidenciado nesta narrativa não inquirirá se uma pessoa acumulou para si um número "x" de atos de misericórdia, mas a pergunta será: "Que tipo de pessoa fostes tu?" A identidade sempre estará em questão. Você é uma pessoa marcada pelo amor e pela compaixão que eram tão claras no Reino apresentado por Jesus — que, afinal de contas, é o significado genuíno da fé—, ou será que a sua característica é a falta de preocupação pelas pessoas em necessidade? A salvação genuína exige este tipo de obra da nossa parte.<sup>340</sup> A mensagem central é que uma pessoa não pode reivindicar para si a



identidade cristã sem apresentar evidências dessa identidade nos seus atos de misericórdia. Os pecados de omissão serão julgados de forma tão severa quanto os atos de desobediência ativa e explícita.

6. *O que esta passagem nos ensina, especialmente no que diz respeito ao Juízo eterno?* Da mesma forma que a linguagem do Juízo prende a nossa atenção, ela, ao mesmo tempo, não é o ensino mais importante desta parábola. A ênfase recai, principalmente, na responsabilidade pela compaixão e no alerta de que as pessoas terão que prestar contas do tratamento que dispensaram aos oprimidos. A ideia central é que a relação com Deus é, necessariamente, vivenciada na nossa relação com o nosso próximo, isto é, com os outros seres humanos. É desnecessário considerarmos que a

1 \*

« \* ~

341 Á

\*

surpresa dos justos aponta para os cristãos anônimos . A surpresa é um recurso literário indicando que o serviço prestado não foi feito em troca de uma recompensa.<sup>342</sup> Também não deveríamos imaginar aqui um misticismo jurídico no qual Cristo está presente nos oprimidos.<sup>343</sup> Tanto a ênfase nos cristãos anônimos, quanto o misticismo jurídico retira a narrativa do seu contexto no ministério que Jesus realizava para Israel e faz com que a história sirva para responder perguntas que são alheias ao propósito pelo qual ela foi contada.<sup>344</sup> Ao mesmo tempo, existe uma suposição de que, ao tratarmos com uma pessoa que é a "imagem e semelhança de Deus" estaríamos de fato nos relacionando com o próprio Deus, ideia esta que também é refletida nos escritos judaicos.

Esta história também enfatiza a identificação de Jesus com os pobres e oprimidos, o que é evidenciado, em parte, pelo seu batismo e pelo convívio com publicanos e pecadores. A identificação de Deus com os pobres fica mais explicitamente expressa no Antigo Testamento e nos escritos judaicos,<sup>345</sup> entretanto a justaposição de 25.31-46 que revela a imagem do Filho do Homem na glória se identificando com os oprimidos e de 26.2, que anuncia a crucificação iminente do Filho do Homem, é impressionante. O rei que se identifica com os pobres e oprimidos age desta maneira a partir da sua própria experiência. Outros autores neotestamentários também sabem que Jesus é, verdadeiramente, a pessoa que recebe o tratamento dado ao nosso próximo (vide At 9-4; Rm 14.15; 18; 1 Co 8.12; Ef 6.5,7).

No que diz respeito ao Juízo, precisamos ser cautelosos com conclusões tiradas a partir desta história. O objetivo dela é promover a compaixão e alertar acerca de uma responsabilidade pela qual teremos que



prestar contas no futuro. Tanto aqui, como em outras passagens, Mateus nos apresenta *imagens limitadas e evocativas*<sup>0^</sup> de um Juízo Final de todas as pessoas a fim de estimular o discipulado das pessoas. Ele não nos apresenta uma representação unificada de forma que possamos descrever o Juízo Final de forma literal. Ele faz uso de uma linguagem comum para se referir ao Juízo<sup>347</sup> que deriva, sem dúvida, de textos como Joel 3.1-21 e Dn 7.13,14, bem como de concepções judaicas, como fica evidente quando vemos o paralelo das suas ideias em *Iº Enoque*.<sup>348</sup> Além disso, como fica evidente em outras parábolas e adágios, a linguagem do Juízo é forte e áspera, o que gera desconforto. Os profetas anunciam o Juízo; eles *querem* que nos sintamos, *verdadeiramente*, desconfortáveis! Na qualidade de profeta, Jesus enfatizou de tal forma o Juízo a ponto de se estimar que, no mínimo, um quarto dos adágios escritos tradicionais se refiram a este tema.<sup>349</sup> O julgamento, por si mesmo, não passa de um ato de revelação da verdade, entretanto o mais sério serão as suas consequências. Diferentemente do que se dava com os profetas no Antigo Testamento, com Jesus estas questões são intensificadas, pois ele fala de um Juízo eterno, que poderiam ser interpretado com algo que duraria por toda a eternidade, ou com algo que teria consequências eternas.<sup>350</sup> A mensagem, obviamente, é que as pessoas devem mudar o seu comportamento e levar uma vida de compaixão como parte do seu processo de discipulado com Jesus,

Vimos, repetidas vezes, que o Reino vem com graça sem limites em meio a um mundo mau, no entanto esta graça ilimitada não nos exime das exigências ilimitadas pertinentes à vida no evangelho. Esta passagem representa a segunda metade desta afirmação. C. Leslie Mitton já havia mostrado há muito tempo que o ensino de Jesus e de Paulo nos coloca diante de um dilema: a nossa aceitação diante de Deus é inteiramente um dom de Deus que recebemos por meio de Jesus Cristo, mas somente aqueles que amam o seu próximo e demonstram compaixão para com os necessitados são aceitáveis para Deus.<sup>351</sup> A Igreja, especialmente o ramo que surge a partir da Reforma, tem, normalmente, enfatizado a nossa aceitação como dom de Deus recebido por intermédio de Cristo e negligenciado a compaixão para com os necessitados. Isto é tão verdadeiro que Ulrich Luz considera o Juízo com base nas obras uma impossibilidade *teológica* que, por outro lado, é *antropologicamente* necessária. Ou seja, como humanos, temos a neces-



cidade de um julgamento, mesmo que esta ideia não se coadune com o Deus revelado por Jesus.<sup>352</sup> Mas isto não seria uma distorção da mensagem bíblica? Nem o Antigo Testamento, nem o ensino de Jesus, tampouco qualquer parte do Novo Testamento apresenta qualquer tipo de dificuldade para com a ideia do Juízo com base nas obras. Na verdade, este é um ensino largamente consistente nos dos Testamentos.<sup>353</sup> Será que deveríamos retroceder e consertar o ensino acerca do Juízo proferido também pelos profetas do Antigo Testamento, ou será que o caráter de Deus não exige dos seres humanos um acerto de contas de tal forma que as suas ações gerem consequências? O Juízo não é meramente um elemento da Escatologia judaica, mas sim, o mais importante deles, e Jesus não poderia pregar o Reino de Deus sem falar do Juízo.<sup>354</sup> Além disso, o Juízo não é uma forma de concepção teológica inferior, mas sim um ingrediente necessário para se falar da justiça de Deus e da importância da vida humana. Aquilo que os seres humanos fazem ou deixam de fazer tem vital importância. O tempo presente não é algo banal e sem importância, mas se constitui na arena que determina o nosso destino eterno.<sup>355</sup> Nenhum ponto do dilema de Milton pode ser desprezado. A verdade óbvia é que os autores do Novo Testamento não conseguem imaginar uma pessoa entrando em associação com Jesus sem ter a evidência do amor na sua vida.

Esta passagem não trata de Cristologia, mas as suas implicações cristológicas precisam ser consideradas. Jesus, como o Filho do Homem, tem autoridade para convocar todas as nações e julgá-las. Os anjos o acompanharão e ele será aquele que executará os desejos do Pai.

### ***Adaptação da Narrativa***

Se os escritos do Novo Testamento, os escritos judaicos, as fontes greco-romanas e o *Livro dos Mortos dos Egípcios* concordam que o Juízo é baseado na misericórdia e na compaixão, por que tantas pessoas das mais variadas crenças falha justamente neste ponto? Independentemente das nossas divergências, a compaixão e a misericórdia fazem mais sentido do que qualquer agenda rival. Admitindo-se que esta narrativa não fala tudo que deveria ser dito, deveríamos, no mínimo, deixar com que ela fale por si mesma.



Ninguém pode ser um seguidor de Jesus e não demonstrar compaixão, pois ela está no coração do Evangelho. Por que tantos cristãos consideraram que poderíamos ter a graça sem o cumprimento das exigências?

Este texto sempre esteve entre os textos parabólicos mais influentes e os cristãos o tem utilizado com frequência para a pregação e para o raciocínio ético. Possivelmente, ninguém fez um uso mais efetivo dele do que João Crisóstomo, em cuja obra encontramos nada menos que 170 citações e 220 alusões a esta passagem. Ela era a base para a sua ênfase na justiça social e um fator motivador no seu ministério,<sup>356</sup> de maneira muito justa. Outros aspectos do pensamento cristão precisariam ser incluídos, mas a Teologia inerente ao texto é, ao mesmo tempo, essencial e educativa. Ninguém é discípulo de Cristo por ser filho de um crente, por causa de um ato ritual, nem de uma confissão litúrgica. Somos discípulos quando seguimos verdadeiramente a compaixão e a obediência de Jesus à vontade do Pai.

Não se tratam de atos de autojustificação; atos de misericórdia não são feito como um meio de se alcançar um fim, mas são expressões do conhecimento do amor de Deus. Algumas pessoas têm sugerido que esta narrativa apresenta uma ética inferior que não chega a ser especificamente cristã, no entanto não existe uma ética mais elevada do que o mandamento do amor, O Cristianismo não traz uma nova ética desconhecida aos demais seres humanos. Ele traz uma nova motivação, uma nova capacitação e uma nova compreensão da distância que o amor está disposto a percorrer (cf. 1 Jo 2,7-11).

A passagem se concentra nos "pequeninos" por bons motivos. Se as pessoas conhecessem a identidade do rei, elas agiriam de maneira diferente. Aos reis nos damos um tratamento polido; às pessoas simples tratamos com desprezo, o que, simplesmente, revela que agimos a partir de motivos egoístas. Só que a compaixão não tem outro motivo que não seja o atendimento de uma necessidade. Ela brota de uma identidade que foi lapidada pelo seu Criador.

Adaptar este texto é levar a sério a sua advertência e saber que todas as pessoas, especialmente os cristãos, terão que prestar contas pela forma com que responderam à vontade de Deus, especialmente no que diz respeito aos atos de misericórdia. O lembrete de que o Juízo será uma avaliação não somente daquilo que fizemos, mas também daquilo



que deixamos de fazer — os pecados cometidos por omissão — nos deixa inquietos, e é exatamente este o objetivo desta passagem. As nossas igrejas (e a nossa sociedade) não dedicam muita atenção ao tema do Juízo e explicam a fé de maneira tal que não se exige muita coisa dos cristãos no nível individual. O ensino de Jesus é diferente nos dois relatos. Ou o Juízo faz parte da pregação cristã, simplesmente, ninguém mais precisará das boas-novas. Não devemos fingir que conhecemos todas as implicações deste Juízo e precisamos evitar qualquer forma de sensacionalismo. O Juízo não é a única motivação que temos para levar vidas de misericórdia e compaixão, mesmo assim ele é um ensino necessário. O testemunho mais marcante do Evangelho será a uma vida onde a misericórdia e a compaixão são genuinamente exercitadas.

Não é possível separarmos o nosso relacionamento com Deus do nosso relacionamento com as demais pessoas. Quando experimentamos a compaixão de Deus nos tornamos um meio de propagação dessa compaixão e nas necessidades dos outros acabamos encontrando uma forma de nos relacionarmos com o próprio Deus. Para as pessoas que estão em Cristo, a origem e os beneficiários de cada ato é sempre o próprio Cristo.<sup>357</sup>

Esta passagem não aventa a possibilidade da salvação ocorrer sem Cristo.<sup>358</sup> Com base em Romanos 2, defendi a posição de que o Juízo ocorrerá de acordo com as obras, segundo a luz que recebemos.<sup>359</sup> Esta tese, além de ser plenamente defensável, também reduz muito a tensão das explicações tradicionais acerca do Juízo. A cena do Juízo nesta passagem se enquadraria facilmente nesta explicação, mas ela não exige este tipo de conclusão.

### ***Leituras Complementares***<sup>360</sup>

George Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus), (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 307-312.

W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus), (3 vols.; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-1997), 3:416-35.

David A. De Silva, "Renewing the Ethic of the Eschatological Community: The Vision of Judgment in Matthew 25"



(Renovando a Ética da Comunidade Escatológica: a Visão do Juízo em Mateus 25), *Koinonia* 3 (1991): pp- 168-194.

John R. Donahue, "The 'Parable' of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics" (A 'Parábola' das Ovelhas e dos Bodes: Um Desafio à Ética Cristã), *TS* 47 (1986): 3,-31; consulte também a sua obra *The Gospel in Parable* (O Evangelho na Parábola), (Filadélfia: Fortress, 1988), pp. 109-125.

Sherman W. Gray, *The Least of My Brothers: Matthew 25:31-46, a History of Interpretation* (Os "Meus Pequeninos": Mateus 25.31-46, uma História da Interpretação), (SBLDS 114; Atlanta: Scholars, 1989).

Ulrich Luz, "The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" (O Juízo Final [Mt 25.31-46}: Um Exercício de Exegese baseada na 'História da Influência'), in *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies* (Tesouros Novos e Velhos: Contribuições Recentes ao Estudo de Mateus), editado por David R. Bauer and Mark Allan Powell (Atlanta: Scholars, 1996), pp. 271-310.

. *Matthew 21-28* (Mateus 21—28), (traduzido por James E. Crouch; Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2005), pp. 263-296.

J. Ramsey Michaels, "Apostolic Hardships and Righteous Gentiles" (As Privações Apostólicas e a Justiça dos Gentios), *JBL* 84 (1965): pp. 27-37.

Theo Preiss, *Life in Christ* (A Vida em Cristo), (traduzido por Harold Knight; Chicago: Allenson, 1954), pp. 43-60.

Graham N. Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46" (Uma Vez Mais: Mateus 25.31-46") em *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Um Evangelho para um Novo Povo), (Edimburgo: T. & T. Clark, 1992), pp. 207-231.

\* \* \*



Se refletirmos sobre estas cinco parábolas que tratam da Escatologia futura, elas nos dirão pouco acerca do Reino futuro. Encontraremos breves referências acerca do privilégio, da honra e da alegria do Reino, entretanto o aspecto positivo do Reino está no campo da pressuposição do que no da descrição textual. Não se pode extrair muito mais acerca do caráter do Juízo, apesar do uso de uma linguagem pictórica — a qual era tradicionalmente utilizada tanto por judeus, quanto por cristãos para descrever o Juízo. As descrições são evocativas, hipérboles utilizadas para chamar e prender a nossa atenção. Fica claro que a descrição do futuro não tem o objetivo de apresentar um retrato teológico preciso do Reino ou do Juízo.

Além disso, estas parábolas também não apresentam uma ênfase muito forte na Cristologia. Elas pressupõem a autoridade de Cristo como o agente designado por Deus para executar a separação do mal no mundo criado pelo Pai. Elas representam testemunhos de primeiro nível acerca da expectativa que Jesus tinha de um intervalo no qual os discípulos precisariam vivenciar a identidade para a qual Ele os havia chamado, mas elas também expressam uma convicção e uma esperança com relação ao futuro. Mesmo com a cruz agigantando-se diante de Jesus, o futuro planejado por Deus e a derrota do mal continuavam sendo certezas inabaláveis.

Entretanto, muito além de qualquer coisa, estas parábolas acerca das coisas futuras não tratam, na verdade, do futuro. A ênfase está posta na vida presente. Cada uma das cinco parábolas deste capítulo apresenta dois caminhos: um que segue rumo à vida e outro que tem por destino a morte. As parábolas conclamam as pessoas a um viver prudente e fiel. O seu único propósito é persuadir as pessoas — apelando para o futuro proposto por Deus — a cumprirem a vontade do Pai e a demonstrarem a sua compaixão. Tudo mais é secundário.



# Epílogo

O meu objetivo com esta obra foi conhecer o propósito de Jesus ao contar as parábolas, plenamente ciente de que cada vez que uma história é recontada, mesmo que pela mesma pessoa, estamos diante de uma nova transmissão do seu conteúdo. A versão de que Mateus apresenta para a parábola do Semeador não é idêntica, em termos de significado, à versão de Jesus, nem a de Marcos ou a de Lucas, mas a interpretação de todos os quatro ocorre no campo das relações de Jesus com a sua missão, e não no campo da Teologia Patrística, nem da Psicologia moderna, tampouco em outra área da nossa preferência. As parábolas são meios de comunicação que tem a intenção de persuadir. Outras tonalidades da história também são importantes, mas o que realmente conta é a intenção *de Jesus* ao transmitir cada uma destas histórias. As parábolas apresentam numerosas implicações e significados dentro deste propósito. O significado é contextual em função dele ser o valor atribuído a um conjunto de relações. Se modificamos o contexto, modificamos a história. A minha preocupação foi, o tanto quanto possível, resguardar o contexto original de Jesus. Se procurarmos ouvir as parábolas no contexto em que Jesus as contou, elas já terão, por si mesmas, um número suficiente de significados múltiplos, só que isto será completamente diferente de apresentar a história em um outro contexto. Todos admitem que as parábolas são as fontes mais confiáveis que temos do ensino original de Jesus, mas elas precisam ser ouvidas em termos do propósito que Jesus tinha com elas diante do povo de Israel no século I.



Se as parábolas do Antigo Testamento, do mundo greco-romano e das fontes rabínicas nos ensinam algo, elas, de fato, ensinam-nos que as analogias apresentam correspondências, mas o que importa é compreendermos o propósito e os limites de uma analogia. As analogias, regularmente, apresentam aspectos e explicações contextuais. Isto nada mais é do que a maneira como as parábolas funcionam.

As parábolas informam, no entanto, o seu principal objetivo é provocar uma resposta por parte do ouvinte. A resposta será um movimento positivo em direção a Jesus e à sua mensagem ou negativo, ou seja, um afastamento dele e da sua pregação. Ao buscar uma reação do ouvinte, as parábolas fazem um apelo às emoções. As descrições do amor e da graça extravagante de Deus e do juízo implacável, as antíteses entre prudência e loucura, os aspectos comuns da vida quotidiana e os relacionamentos são concebidos de forma a instigar as pessoas a compreenderem que o reino de Deus já está em ação e a persuadi-las a tomarem a decisão de se envolver neste reino. Não basta estudarmos as parábolas, admirarmo-las e refletir sobre elas; a resposta necessária às parábolas é a ação.

A exemplo do que ocorre na maioria das vezes nas Sagradas Escrituras, as parábolas tem como principal preocupação a questão da identidade, mesmo quando tratam mais diretamente de outro assunto, tal como o reino presente. Mas, qual a identidade desejada para o "leitor ideal" das parábolas? A identidade formada pelas parábolas leva as pessoas a compreenderem a graça e as suas exigências e a levarem suficientemente a sério a ponto de responderem a ela, esta identidade corresponde a pessoas que conhecem a alegria do reino e desejam celebrá-la, pessoas que foram transformadas e estão dispostas a enxergarem profundamente as pessoas, não somente olhar superficialmente para elas, pessoas que amam o seu próximo e, verdadeiramente, importam-se com os pobres e oprimidos, e que são sábias e fiéis diante da derrota definitiva que Deus perpetrará ao mal no futuro, na volta do Filho do Homem.

Além disso, as parábolas nos fornecem a linguagem desenvolvemos o nosso pensamento e a nossa Teologia. Elas nos descortinam mundos imaginários que nos forçam a pensar e possuem metáforas magistrais que se tornam ferramentas para a Teologia, tal qual vemos em expressões como "Lázaro continua à nossa porta" ou "a disposição de ir ao encontro do nosso próximo e dar-lhe um abraço." Elas merecem toda a atenção da nossa parte.



# Apêndices

## 1. Ocorrências de *Trapa(3oÀ.r|* (*parabolè*) no Novo Testamento

|        |       |                                                                      |
|--------|-------|----------------------------------------------------------------------|
| Mateus | 13.3  | Parábolas (com referência à parábola do Semeador e às que se seguem. |
|        | 13.10 | Parábolas (com referência à parábola do Semeador)                    |
|        | 13.13 | Parábolas (com referência à parábola do Semeador)                    |
|        | 13.18 | Parábola (com referência à parábola do Semeador)                     |
|        | 13.24 | Parábola (com referência à parábola do Joio e do Trigo)              |
|        | 13.31 | Parábola (com referência à parábola do Grão de Mostarda              |
|        | 13.33 | Parábola (com referência à parábola do Fermento)                     |
|        | 13-34 | Parábola [duas ocorrências]                                          |
|        | 13-35 | Parábolas                                                            |
|        | 13.36 | Parábola (com referência à parábola do Joio e do Trigo)              |
|        | 13.53 | Parábolas                                                            |



- 15.15 Analogia (o que nos contamina não é o que entra pela boca, mas o que dela sai)
- 21.33 Parábola (com referência à parábola dos Lavradores Maus)
- 21.45 Parábolas (com referência às parábolas dos Dois Filhos e dos Lavradores Maus)
- 22.1 Parábolas (com referência à parábola das Bodas)
- 24.32 Parábola (com referência à parábola das Folhas da Figueira)
- Marcos** 3.23 Enigmas (ou analogias) ("Como pode Satanás expulsar Satanás?")
- 4.2 Parábolas (com referência à parábola do Semeador)
- 4.10 Parábolas (com referência à parábola do Semeador)
- 4.11 Parábolas
- 4.13 Parábola (duas ocorrências)
- 4.30 Parábola (com referência à parábola do Grão de Mostarda)
- 4.33 Parábolas (com referência às parábolas do cap. 4 e outras)
- 4.34 Parábolas
- 7.17 Analogia (o que nos contamina não é o que entra pela boca, mas o que dela sai.)
- 12.1 Parábolas (com referência à parábola dos Lavradores Maus)
- 12.12 Parábola (com referência à parábola dos Lavradores Maus)



|       |       |                                                                                             |
|-------|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| Lucas | 13.28 | Parábola (com referência à parábola das Folhas da Figueira)                                 |
|       | 4.23  | Provérbio ("Médico, cura-te a ti mesmo.")                                                   |
|       | 5.36  | Analogia ("Ninguém tira um pedaço de uma veste nova para o coser em veste velha")           |
|       | 6.39  | Pergunta analógica ("Pode, porventura, um cego guiar outro cego?")                          |
|       | 8.4   | Parábola (com referência à parábola do Semeador)                                            |
|       | 8.9   | Parábola (com referência à parábola do Semeador)                                            |
|       | 8.10  | Parábolas (com referência à parábola do Semeador)                                           |
|       | 8.11  | Parábola (com referência à parábola do Semeador)                                            |
|       | 12.16 | Parábola (com referência à parábola do Rico Insensato)                                      |
|       | 12.41 | Parábola (com referência à parábola do Servo Vigilante)                                     |
|       | 13.6  | Parábola (com referência à parábola da Figueira)                                            |
|       | 14.7  | Analogia (ou instrução) (... no sentido de que as pessoas não ocupem os primeiros assentos) |
|       | 15.3  | Parábola (com referência à parábola da Ovelha Perdida)                                      |
|       | 18.1  | Parábola (com referência à parábola do Juiz Iníquo)                                         |
|       | 18.9  | Parábola (com referência à parábola do Fariseu e do Publicano)                              |
|       | 19.11 | Parábola (com referência à parábola das Minas)                                              |
|       | 20.9  | Parábola (com referência à parábola dos Lavradores Maus)                                    |



- 20.19    Parábola (com referência à parábola dos Lavradores Maus)
- 21.29    Parábola (com referência à parábola das Folhas da Figueira)

**Hebreus**    9^9    Símbolo (ou analogia): a entrada anual do Sumo Sacerdote no Santíssimo Lugar (ou "Santo dos Santos") é uma analogia ao tempo presente

- 11.19    Figura (referindo-se a Abraão como alguém que recebe o seu filho de volta do mundo dos mortos, num sentido figurado)



## 2. Ocorrências do Verbo <sup>^</sup>2772 (*māšat*) no Antigo Testamento

|          |              |                                          |
|----------|--------------|------------------------------------------|
| Números  | 21.27        | Cantores de baladas, poetas (particípio) |
| Jó       | 17.6         | Máxima, provérbio                        |
|          | 30.19        | Tornar-se como                           |
| Salmo    | 28.1         | Ser como                                 |
|          | 49.12        | Ser como                                 |
|          | 49.20[21]    | Ser como                                 |
|          | 143.7        | Ser como                                 |
| Isaías   | 14.10        | Tornar-se como                           |
|          | 46.5         | Comparar                                 |
| Ezequiel | 12.23        | Usar um provérbio                        |
|          | 16.44        | Usar um provérbio (duas vezes)           |
|          | 17.2         | Contar uma parábola                      |
|          | 18.2         | Usar um provérbio                        |
|          | 18.3         | Usar um provérbio                        |
|          | 20.49 (21.5) | Falar uma parábola                       |
|          | 24.3         | Contar uma parábola                      |



3. Ocorrências do Substantivo מִשְׁלָּהַ {māśāi} no Antigo Testamento

Os versículos em negrito são traduzidos na LXX por παραβολή (parabolê).

|              |             |                                                              |
|--------------|-------------|--------------------------------------------------------------|
| Números      | 23.7        | Oráculo                                                      |
|              | 23.18       | Oráculo                                                      |
|              | 24.3        | Oráculo                                                      |
|              | 24.15       | Oráculo                                                      |
|              | 24.20       | Oráculo                                                      |
|              | 24.21       | Oráculo                                                      |
|              | 24.23       | Oráculo                                                      |
| Deuteronômio | 28.37       | Um provérbio (paralelo a um objeto de horror e a uma máxima) |
| 1 Samuel     | 10.12       | Provérbio                                                    |
|              | 24.13       | Provérbio                                                    |
| 1 Reis       | 4.32 (5.12) | Provérbio                                                    |
|              | 9.7         | Provérbio (paralelo a um insulto)                            |
| 2 Crônicas   | <b>7.20</b> | Provérbio (paralelo a uma máxima)                            |
| <b>JÓ</b>    | 13.12       | Provérbio                                                    |
|              | 27.1        | Discurso                                                     |
|              | 29.1        | Discurso                                                     |
|              | 41.33       | Igual                                                        |
| Salmos       | 44.14(15)   | Máxima                                                       |
|              | 49.4 (5)    | Provérbio                                                    |
|              | 69.11 (12)  | Uma máxima                                                   |
|              | 78.2        | Parábola                                                     |
| Provérbios   | 1.1         | Provérbio                                                    |
|              | 1.6         | Provérbio                                                    |
|              | 10.1        | Provérbio                                                    |
|              | 25.1        | Provérbio                                                    |



|             |              |                   |
|-------------|--------------|-------------------|
|             | 26.7         | Provérbio         |
|             | 26.9         | Provérbio         |
| Eclesiastes | 12.9         | Provérbio         |
| Isaías      | 14.4         | Insulto           |
| Jeremias    | 24.9         | Uma máxima        |
| Ezequiel    | 12.22        | Provérbio         |
|             | 12.23        | Provérbio         |
|             | 14.8         | Uma máxima        |
|             | 17.2         | Alegoria          |
|             | 18.2         | Provérbio         |
|             | 18.3         | Provérbio         |
|             | 20.49 (21.5) | Alegoria          |
|             | 24.3         | Alegoria          |
| Joel        | 2.17         | Uma máxima        |
| Miquéias    | 2.4          | Canção de insulto |
| Habacuque   | 2.6          | insulto           |



4. Ocorrências de  $\tau\tau\omega\omega\alpha\alpha\iota\iota$  (*parabolē*) na LXX

|                            |                    |                                                                                                                     |
|----------------------------|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Números                    | 23.7               | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 23.18              | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 24.3               | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 24.15              | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 24.20              | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 24.21              | Oráculo                                                                                                             |
|                            | 24.23              | Oráculo                                                                                                             |
| Deuterônômio               | 28.37              | Um provérbio, paralelo a um objeto de horror e um insulto                                                           |
| 1º Livro dos Reinos (ISm)  | 10.12              | Um provérbio ("Está também Saul entre os profetas?")                                                                |
|                            | 24.14(13)          | Um provérbio ("Dos ímpios procede a impiedade.")                                                                    |
| 2º Livro dos Reinos (2 Sm) | 23.3-4             | Uma comparação ("Haverá um justo que domine sobre os homens...no temor de Deus... [ele} será como a luz da manhã.") |
| 3º Livro dos Reinos (1Rs)  | 4.32(5.12)         | Provérbios (presumivelmente: "Salomão disse três mil provérbios.")                                                  |
| 2º Crônicas                | 7 20               | Provérbio (paralelo a <i>diegema</i> , um relato, possivelmente no sentido de "um espetáculo")                      |
| Salmos                     | 43.15 (44.14 [15]) | Um provérbio (equivalente a uma sacudida de cabeça, isto é, um objeto de descrença ou ridicularização).             |



|             |                   |                                                                                                                                                                                                                                               |
|-------------|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|             | 48.5 (49.4[5])    | Um provérbio (paralelo a um enigma)                                                                                                                                                                                                           |
|             | 68.12 (69.11[12]) | \j <sub>m</sub> i <sub>n</sub> sui <sub>t</sub> o (um objeto de escárnio)                                                                                                                                                                     |
|             | 77.2 (78.2)       | Parábola ou provérbio (paralelo a um enigma, um adágio misterioso)                                                                                                                                                                            |
| Provérbios  | 1.6               | Um provérbio (paralelo a um adágio obscuro)                                                                                                                                                                                                   |
| Eclesiastes | 1.17              | Provérbios (ou parábolas)                                                                                                                                                                                                                     |
|             | 12.9              | Provérbios                                                                                                                                                                                                                                    |
| Jeremias    | 24.9              | Um provérbio (paralelo a <i>onèt-dismos</i> , uma ignomínia; <i>misos</i> , um objeto de ódio, e <i>katara</i> , uma maldição)                                                                                                                |
| Ezequiel    | 12.22             | Provérbio ("Prolongar-se-ão os dias, e perecerá toda visão.")                                                                                                                                                                                 |
|             | 12.23 (2X)        | provérbio                                                                                                                                                                                                                                     |
|             | 16.44             | Provérbio ("Qual a mãe, tal é a sua filha.")                                                                                                                                                                                                  |
|             | 17.2              | Parábola (ou alegoria) (paralela a <i>diegema</i> , "relato"; seguida por uma narrativa das águias, da árvore e da videira, com referência ao rei da Babilônia, ao rei de Jerusalém e do pedido de ajuda que o rei da Babilônia faz ao Egito) |



|           |              |                                                                                                |
|-----------|--------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
|           | 18.2         | Provérbio ("Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos se embotaram.")                |
|           | 18.3         | Provérbio                                                                                      |
|           | 19.14        | Provérbio de lamentação                                                                        |
|           | 21.5 (20.49) | Parábola (ou provérbio, ou alegoria)                                                           |
|           | 24.3         | Parábola (ou alegoria; a imagem da panela fervente vem em seguida)                             |
| Daniel    | 12.8         | Parábolas (ou imagens?)                                                                        |
| Miquéias  | 2.4          | Um insulto (paralelo a <i>threnos</i> , lamentação)                                            |
| Habacuque | 2.6          | Um insulto                                                                                     |
| Tobias    | 3.4          | Objeto de ridicularização.                                                                     |
| Sabedoria | 5.4          | Objeto de escárnio.                                                                            |
| Siraque   | 1.25         | Adágios de entendimento                                                                        |
|           | 3.29         | Um provérbio (ou parábola)                                                                     |
|           | 13.26        | Provérbios (ou comparações)                                                                    |
|           | 20.20        | Um provérbio                                                                                   |
|           | 21.16        | Variante textual: um provérbio?                                                                |
|           | 38.33 (34)   | Provérbios                                                                                     |
|           | 39.2         | Parábolas (ou provérbios)                                                                      |
|           | 39-3         | Parábolas (ou provérbios) (paralelos a <i>panoimiai</i> , provérbios)                          |
|           | 43.8         | Como uma variante inferior                                                                     |
|           | 47.15        | Provérbios                                                                                     |
|           | 47.17        | Provérbios (ou parábolas) (paralelos a <i>odai</i> , canções e <i>paroi-miai</i> , provérbios) |



5, Ocorrências de 7TapapoÀr| (parabolê) nos Pais Apostólicos

|                     |                                                                                                                        |                                                                                               |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Barnabé             | 6.10                                                                                                                   | Parábola (ou alegoria)                                                                        |
|                     | 47.17                                                                                                                  | Provérbios (ou parábolas) (paralelos a <i>odai</i> , canções e <i>paroimiai</i> , provérbios) |
| Hermas, Visões      | 3.3.2                                                                                                                  | Parábola (alegoria da torre)                                                                  |
|                     | 3.12.1                                                                                                                 | Parábola (analogia)                                                                           |
|                     | 5.5                                                                                                                    | Parábola (duas vezes, em referência a descrições alegóricas)                                  |
|                     | 5.6                                                                                                                    | Parábola (em referência a descrições alegóricas)                                              |
| Herrnas, Mandados   | 10.1.3                                                                                                                 | Parábolas (de coisas ainda não compreendidas)                                                 |
|                     | 10.1.4                                                                                                                 | Parábolas (acerca da Trindade Divina, isto é, das profundezas de Deus)                        |
|                     | 11.18                                                                                                                  | Enigma                                                                                        |
| Hermas, Similitudes | Plural como título inicial das <i>Similitudes</i> e singular como título em <i>Similitude</i> 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 e 9. |                                                                                               |
|                     | 2.4                                                                                                                    | Analogia (da videira e do ulmeiro)                                                            |
|                     | 5.2.1                                                                                                                  | Parábola (do Campo)                                                                           |
|                     | 5.3.1                                                                                                                  | Parábola (adágios obscuros, não entendidos por completo)                                      |
|                     | 5.4.1                                                                                                                  | Parábola (do Campo, duas vezes)                                                               |
|                     | 5.4.2                                                                                                                  | Parábola (adágios obscuros, não entendidos por completo)                                      |
|                     | 5.4.3                                                                                                                  | Parábola (adágios obscuros, não entendidos por completo)                                      |



- 5.5.1 Parábola (adágios obscuros, não entendidos por completo)
- 5.5.5 Parábola (com referência à parábola do Campo)
- 5.6.8 Parábola (com referência à parábola do Campo)
- 9.1.1 Parábola
- 9.5.5 Parábola
- 9.29.4 Parábola (das Montanhas)

Classificação das Parábolas

Similitudes

- O Semeador: uma similitude quádrupla
- A Semente:
- O Grão de Mostarda
- O Fermento
- O Tesouro Escondido
- A Pérola
- Os Dois Fundamentos: uma similitude dupla de antítese
- A Rede
- O Mordomo Fiel e o Infiel: uma similitude dupla de antítese, muito aproximada de representar um tipo misto, em função da pergunta introdutória.
- Os Meninos Assentados nas Praças
- As Árvores Úteis e as Inúteis
- A Figueira que Floresce



## Similitudes Implícitas

O Senhor de Partida

As Ovelhas e os Bodes (somente os w. 32-33)

## Parábolas Interrogativas

A Ovelha Perdida (as duas versões)

A Dracma Perdida

O Construtor de Uma Torre

O Rei Rumo à Guerra

A Ovelha Caída na Cova

O Amigo Incomodado à Meia-noite

## Parábolas Narrativas Duplamente Indiretas

O Credor Incompassivo

O Filho Pródigo: narrativa duplamente indireta de dois estágios

O Joio e o Trigo

A Figueira Estéril

A Grande Ceia

As Bodas: narrativa duplamente indireta de dois estágios

Os Trabalhadores da Vinha

O Juiz Iníquo

As Dez Virgens

Os Talentos

As Minas: uma parábola narrativa duplamente indireta com dois enredos entrelaçados



## Parábolas Jurídicas

Os Dois Devedores

Os Dois Filhos

Os Lavradores Maus de Mateus; em Marcos e Lucas o caráter jurídico da parábola está implícito

## Parábolas Narrativas Indiretas Simples

O Bom Samaritano

O Rico Insensato

O Mordomo Infiel

O Rico e Lázaro: uma parábola narrativa indireta simples de dois estágios

O Fariseu e o Publicano

## Parábolas do Tipo "Quanto Mais"

O Amigo Incomodado à Meia-noite

A Ovelha Perdida

A Dracma Perdida

O Mordomo Infiel

O Juiz Iníquo



# Notas

## Notas à "Introdução às Parábolas de Jesus"

1. Vide especialmente John W, Sider, "Proportional Analogy in the Gospel Parables" [Analogia Proporcional nas Parábolas dos Evangelhos], NTS 31 (1985): 1-23; e *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning* [A Interpretação das Parábolas: Um Guia Hermenêutico do Seu Significado] (Grand Rapids: Zondervan, 1995); e também Ernst Fuchs, *Hermeneutik* [Hermenêutica] (2ª edição; 2 vols.; Bad Cannstatt: R. Müllerschön, 1958), 1:211-20. Na Retórica da antiguidade, um dos passos na elaboração de uma "creia" (um ditado satírico ou sábio de uma pessoa famosa) era composto pela analogia (*ek tou parabolos* [sic]), Vide *The Chreia and Ancient Rhetoric; Classroom Exercises* [A "Creia" e a Retórica da Antiguidade: Exercícios de Sala de Aula], (tradução e edição de Ronald F. Hock e Edward N. O'Neill; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), pp. 83-84 *et passim*, Wolfgang Harnisch nega que as parábolas de Jesus sejam analógicas, mesmo admitindo que outras parábolas o sejam. (Confira na sua obra "*Language of the Possible: The Parables of Jesus in the Conflict between Rhetoric and Poetry*" [Linguagem do Possível: As Parábolas de Jesus no Conflito Entre a Retórica e a Poesia], ST 46 [1992]: 41-54, esp. p. 52 e a aparente contradição nas páginas 50-51 onde ele nega que uma parábola tenha o objetivo de refletir algo que transcenda a ela mesma, contudo afirma que a parábola aponta para algo que vai além dela mesma.) Na sua obra "*Die Spachkraft der Analogie*," ST 28 (1974): 1-20, ele assumiu que as parábolas são analogias. Como veremos, as parábolas greco-romanas, as do Antigo Testamento e as rabínicas são todas analógicas e não há base para se afirmar que as parábolas contadas por Jesus também não sejam assim.



2. Cf. Aristóteles, Retórica 2.20.1-8. Vide também Klaus Berger, "Heilenistische Gattungen im Neuen Testament," ANRW 25.2 (ed. Wolfgang Haase; Berlim: Walter de Gruyter, 1984), pp. 1114-15. Harnisch ("Die Spachkraft der Analogie") questionou o caráter argumentativo das parábolas de Jesus em favor de uma abertura existencial que elas fariam a uma nova atitude para com a vida, apesar dele entender que elas geravam uma decisão (p. 20). As parábolas, verdadeiramente, abrem uma nova atitude para com a vida, mas ao fazer isto elas apresentam um argumento e servem de meio para provar este argumento proposto.

3. Algumas pessoas procuram negar que as parábolas de Jesus façam referência ao reino, porém este argumento se mostra bastante deficiente com, praticamente, nenhuma base a seu favor. Vide, por exemplo, Charles W. Hendrick, *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* [As Parábolas Como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus], (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994), esp. pp. 25-35, 76,78 e 86-87, que, obviamente, conclui que as parábolas de Jesus eram historietas banais. (Adolf Jülicher, de maneira semelhante, concluiu que as parábolas de Jesus tratavam de temas triviais; vide sua obra "Parables" [Parábolas], Encyclopedia Biblica [Nova York: Macmillan, 1902], 3:3563-67, aqui p. 3566.) Ou vide William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* [As Parábolas Como Discursos Subversivos: Jesus Como Pedagogo dos Oprimidos], (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), p. 7, o qual considera que as parábolas confrontam sistemas opressivos. Sem referências à missão e à proclamação do reino feita pelo próprio Jesus a Israel, as parábolas apresentam pouco significado que possa ser recuperado por nós.

4. Isto está de acordo com a ênfase de Ben F. Meyer no realismo crítico. Vide a sua obra *Critical Realism and the New Testament* [O Realismo Crítico e o Novo Testamento], (Allison Park, Pa.: Pickwick Publications, 1989).

5. A tentativa de responder esta pergunta não sugere ingenuidade hermenêutica, nem nos faz culpados de "falácia intencional," um entendimento simplista de intencionalidade que considera ser possível invadirmos o cérebro de outro ser humano. Do contrário, ela vai em busca da intenção comunicativa do discurso e considera que o discurso, na verdade, tinha um propósito. Para obter um tratamento mais detalhado destas questões, consulte a minha obra "Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing" [Lendo para Ouvir: Uma Hermenêutica do Ouvir], *HBT* 24 (2002): 1-32.

6. Duas exceções recentes são Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); e Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999), apesar das sugestões de pregação de Jones nem sempre serem tão convincentes quanto a sua erudição.



7. Vide especialmente Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* [As Parábolas de Jesus: Uma História da Interpretação e Bibliografia], (Metuchen, N. J.: Scarecrow, 1979), pp. 1-230; Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* [Jesus e a Linguagem do Reino], (Philadelphia: Fortress, 1976), pp. 89-193; Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), pp. 29-167; e sua obra "The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research" [As Parábolas de Jesus: Tendências Modernas e Necessidades nas Investigações] em *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* [Estudo do Jesus Histórico: Avaliações do Estado das Investigações Atuais (ed. Bruce Chilton e Craig A. Evans; Leiden: Brill, 1994), pp. 231-54; e dois artigos de minha autoria: "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus" [Da Alegorização para a Alegorização: Uma História da Interpretação das Parábolas de Jesus], in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 3-29; e "Modern Approaches to the Parables" [Abordagens Modernas às Parábolas], em *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* [A Face dos Estudos do Novo Testamento: Uma Visão Geral das Investigações Recentes], (ed. Scot McKnight e Grant Osborne; Grand Rapids: Baker, 2004), pp. 177-90.

8. Havia exceções, como Tetuliano, João Crisóstomo e a Escola de Antioquia, bem como João Calvino, mas a maior parte da Igreja seguia os métodos de alegorização da Escola de Alexandria, Vide o conselho de Crisóstomo acerca da parábola dos Trabalhadores da Vinha: "O adágio é uma parábola, portanto não é certo ficarmos questionando curiosamente todas as coisas em uma parábola, palavra por palavra. Tão logo descobrirmos o objeto que a compõe, devemos recolhê-lo e não mais nos importarmos com outras questões" (*The Gospel of Matthew*, Homily 44.3 [O Evangelho de Mateus, Homilia 44.3]). Perceba que G. B. Caird (*The Language and Imagery of the Bible* [A Linguagem e as Figuras da Bíblia], [Philadelphia: Westminster, 1980], pp. 167-71) distingue cinco tipos de alegorização: a racionalista (a remoção de material ofensivo), a moralista, a atomista, a exegética e a polêmica.

9. Quaest. Ev. 2,19

10. Gregório, o Grande, *Forty Gospel Homilies* [Quarenta Homilias ao Evangelho] 31-

11. Por exemplo, a expressão "Haja luz" entendida de forma literal poderia se referir à criação, alegoricamente poderia significar "Que Cristo Possa Nascer no Seio da Igreja," eticamente poderia significar "Que possamos ser iluminados nas nossas mentes e inflamados no nosso coração por intermédio de Cristo," e com respeito ao céu poderia significar "Que possamos ser conduzidos à glória por intermédio de Cristo" (Tomás de Aquino, Comentário à Epístola aos Gálatas 4.7).



12. Vide Ireneu, *Haer.* 2.27 acerca da "Maneira Adequada de Interpretação das Parábolas e das Passagens Obscuras das Escrituras."

13. Vide David Steinmetz, "Calvin and the Irrepressible Spirit" [Calvino e o Espírito Irrepreensível], *Ex Auditu* 12 (1996): 94-107.

14. *Die Gleichnisreden Jesu* (Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, vol. 1, 1888; vol. 2, 1889). Esta obra foi reimpressa em volume único por Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt: 1963). Antes de Jülicher, outros já haviam protestado contra as alegorizações, mas ninguém havia argumentado de forma tão contundente quanto ele.

15. *Die Gleichnisreden Jesu* 1.44-70 e 80-81. Paradoxalmente Jülicher continuou, de maneira geral, mantendo a confiança no caráter genuíno da tradição das parábolas e ele sabia que as parábolas no "ensino dos escribas helenistas" às vezes eram enigmáticas (1.42). Eta Linnemann {*Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [Parábolas de Jesus: Introdução e Exposição] {London: SPCK, 1996}, p. 24 seguiu os passos de Jülicher ao declarar que as parábolas não necessitavam de interpretação.

16. Existe controvérsias acerca do significado que Jülicher desejava atribuir à palavra alemã *uneigentlich*. Ela poderia significar "figurativo," como defende John Sider (*Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], pp. 247-50), ou poderia significar "não autêntico," acepção esta aceita por Dan Otto Via, Jr. (*The Parables: Their Literary and Existential Dimension* [As Parábolas: Sua Dimensão Literária e Existencial] (Philadelphia: Fortress, 1967], p. 8) e é traduzida desta forma na obra de Wolfgang Harnisch "The Metaphorical Process in Matthew 20.1-15" [O Processo Metafórico em Mateus 20.1-15] (in *Society of Biblical Literature 1977 Seminar Papers* [Sociedade de Literatura Bíblica: Documentos do Seminário, ano de 1977], {ed. Paul J. Actemeier; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977}, pp. 231-50, aqui p. 232). Jülicher certamente teve a intenção de transmitir a ideia de "figurativo" em alguns momentos (por exemplo, 2:265), mas a sua idéia de formas *uneigentliche* era tão negativa que a tradução, talvez, nem faça tanta diferença. É possível que Jülicher tenha tido a intenção de passar mesmo um sentido duplo. Vide Rober Lundin, Clarence Wahlout e Anthony C. Thiselton, *The Promise of Hermeneutics* [A Promessa da Hermenêutica], (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 159-

17. Vide *Die Gleichnisreden Jesu* 2:431-32 para ter acesso à sua reconstrução da parábola das Bodas de Mateus 22,1-14 e Lucas 14.15-24.

18. *Altjüdische Gleichnisse um die Gleichnisse Jesu* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1904); e *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1912).

19- O debate clássico é registrado por Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Münster: Aschendorff, 1978).

20. Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1977 [Socie-



dade Bíblica Católica dos Estados Unidos); e Sider, *Interpreting the Parables* {Interpretação das Parábolas}. A reação de Jülicher contra a alegoria faz parte de repúdio pelas alegorias escritas a partir do século XVI até o século XVIII, que dominou o século XIX. (Vide, por exemplo, Mary Ford, "Towards the Restoration of Allegory: Christology, Epistemology and Narrative Structure" {Rumo à Restauração da Alegoria: Cristologia, Epistemologia e Estrutura Narrativa}, *St. Vladimir's Theological Quarterly* {Periódico Teológica Quadrimestral de São Vladimir} 34 {1990}: 161-95, aqui nas pp. 162-63.) Dentre outros que rebatem a posição de Jülicher temos Matthew Black ("The Parables as Allegory" {As Parábolas Como Alegoria}, *BJRL* 42 {1959-60}: 273-87), Raymond Brown ("Parable and Allegory Reconsidered," in *New Testament Essays* {Ensaio do Novo Testamento}, {Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968], pp. 321-33), Maxime Hermaniuk (*La Parabole Evangélique* {Louvain: Bibliotheca Alfonsiana, 1947}), David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Teil 1: *Das Wesen der Gleichnisse* {Berna: Peter Lang, 1981}), David Stern (Parables in Midrash {Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991]), e Craig Blomberg (*Interpreting Parables* {Interpretação das Parábolas}).

21. Por exemplo, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* 2:352 e 432. Craig Blomberg comenta: "... poucos são os intérpretes defensores da abordagem não alegórica e que apregoa 'somente um ponto principal' são capazes de sair bem durante um longo período na base das suas próprias regras." (*Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?* {A Interpretação das Parábolas de Jesus: Onde estamos e Para Onde Vamos Daqui em Diante?} CBQ 53 {1991}: 50-78.)

22. Por exemplo, o capítulo "A Parábola como Metáfora" de Robert W. Funk em *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology* {Linguagem, Hermenêutica e a Palavra de Deus: O Problema da Linguagem no Novo Testamento e a Teologia Contemporânea}, (Nova York: Harper & Row, 1966), pp. 133-62; e o livro de Hans Weder *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).

23. Por exemplo, Jan Lambrecht, *Once More Astonished* {Aturdido Novamente} (New York: Crossroad, 1981), p. 40.

24. *The Teaching of Jesus* {O Ensino de Jesus} (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), p. 65.

25. *The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino} (London: Nisbet, 1936), pp. 15-16.

26. *The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino}, p. 16.

27. "Biblical Hermeneutics" {Hermenêutica Bíblica}, Semeia 4 (1975): 29-148, vide p. 30, 75, 88, 89.

28. *Progymnasmata* 1.21; 4.2 (*mythos es ti logos pseudes eikonizon aletheian*).



29. Esta definição deriva da descrição que Marianne Moore faz da poesia. Vide o seu poema "Poetry" [Poesia}, *Twentieth Century American Poetry* [Poesia Estadunidense do Século XX] (editado por Conrad Aiken; Nova York: Random House, 1944), pp. 176-77.

30. H. J. Rackham, *The Fable as Literature* [A Fábula como Literatura] (London: Athlone Press, 1985), pp. Xi e 245. Ele acrescenta (p. 238) que uma fábula tem um significado inequívoco, do contrário ela perde completamente a sua função.

31. David Stern, "Jesus Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen [As Parábolas de Jesus da Perspectiva da Literatura Rabínica: O Exemplo dos Esposos Iníquos," in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo], (ed. Clemens Thoma e Michael Wyschgrodt; Nova York: Paulist, 1989), p. 58.

32. *Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard*, 6 vols. (editado e traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1967), 1:288. Kierkegaard apresentou uma explicação detalhada acerca da comunicação indireta. Vide também Thomas C. Oden (ed.), *Parables of Kierkegaard* [As Parábolas de Kierkegaard], (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. xiii; e Fred B. Craddock, *Overhearing the Gospel* [Leitura Secreta do Evangelho], (Nashville: Abingdon, 1978), pp. 79-100. Para saber mais sobre as parábolas como uma forma de comunicação indireta, vide também Charles E. Carleton, *The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição], (Philadelphia: Fortress, 1975), pp. 98-99.

33. Vide Song Rab. 1.1.8. Vide a análise de Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable; A Commentary of the Parables of Jesus* [Ouvi, portanto, a Parábola: Um Comentário às Parábolas de Jesus], (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 52-62.

34. *Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard*, 1:273, 282. Digno de consideração é o seu comentário de que toda comunicação de conhecimento se trata de comunicação direta, ao passo que toda comunicação de capacidade se trata de comunicação indireta.

35. Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 22.

36. Vide apêndice 4, para saber mais sobre as parábolas do período patrístico; Robert M. Johnston, na sua investigação acerca dos escritos da igreja primitiva grega nos mostra a quantidade ínfima de literatura na Igreja que chegue, ao menos, próxima do formato de parábola. Confirma na sua obra "Greek Patristic Parables" [Parábolas Patrísticas Gregas], in *Society of Biblical Literature 1977 Seminar Papers* [Sociedade de Literatura Bíblica: Escritos do Seminário, ano de 1977] (ed. Paul J. Achtemeier; Missoula, Mont.: Scholars, 1977), pp. 215-29.

37. Birger Gerhardson ("The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament" [As



Meshalim Narrativas nos Evangelhos Sinóticos: Uma Comparação com as Meshalim Narrativas do Antigo Testamento}, NTS 34 {1988}: 339-63, pp. 358-61) com certa razão afirma que as parábolas não são proclamatórias por si mesmas. Elas iluminam. Ele argumenta que Jesus não falou inicialmente em parábolas, elas somente aparecem quando ele passa a explicar acerca de si mesmo com mais detalhe em questões específicas. As parábolas foram criadas para iluminar diferentes aspectos do reino.

38. Joachim Jeremias afirma com propriedade: "Cada uma delas {das parábolas de Jesus} exige uma resposta no ato" (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, 2ª. edição revista, traduzida por S. H. Hooke: Nova York: Charles Scribner's Sons, 1972, p. 21). Para saber mais sobre Jesus como profeta, vide N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* {As Origens Cristãs e a Questão de Deus}, (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 147-97. Ao longo de toda a obra Wright enfatiza o papel das parábolas no ministério de Jesus.

39. A sugestão de William Herzog de que as parábolas de Jesus serviam somente para "dar a arrancada" em debates não faz justiça ao vigor e à sutileza destas histórias. Confira na sua obra *Parables as Subversive Speech*, pp. 78, 259-61.

40. Vide acima, p. 24, n. 1.

41. Confira a análise de John Sider, *Interpreting the Parables* {Interpretação das Parábolas}, pp. 29-75. Algumas pessoas questionam a divisão de *Sache* e *Bild*, mas não é necessário aderirmos a esta divisão para aceitarmos a realidade das duas analogias.

42. *Interpreting the Parables* {Interpretação das Parábolas}, p. 84. Ele argumenta que as analogias podem ter dois ou mais pontos de semelhança (pp. 58-62), e mostra que Jeremias, na sua obra *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus} alega que as parábolas apresentam somente um ponto de comparação, mas, na verdade, encontra oito na parábola da Semente e nove na Parábola do Credor Incompassivo (vide Sider, *Interpreting the Parables* {Interpretação das Parábolas}, pp. 60-61 e 67-69 respectivamente).

43- Apesar da reclamação de Quintiliano (Inst. 5.11.30) contra aqueles que demonstram um zelo pedante ao fazer uma classificação detalhada das símile. O material desta seção foi apresentado como parte de uma palestra a ser impressa sob o título "Profetas, Parábolas e Teólogos," em BBR.

44. Por exemplo, observe a distinção que J. Jeremias faz entre as formas nominativa e dativa das parábolas, isto é, aquelas que começam com um substantivo no caso nominativo (Mc 4.3) e aquelas que começam com o caso dativo (Mc 4.30,31). Vide sua obra *The Parables of Jesus*, pp. 100-103- C. Blomberg (*Interpreting the Parables* {Interpretação das Parábolas}) classifica as parábolas como triádicas, diádicas e monádicas, com base no número das per-



sonagens principais. Vide também G. Sellin, "Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10.25-37)," ZNW 65 (1974): 166-89, que classifica as parábolas de acordo com a introdução de cada uma delas *{tis ex hymon* ("Qual de vós"), *anthropos tis* ["Um certo homem"], e *anthropos* ["Um homem"]. Vide a análise de Jeffrey T. Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-Exemplo: Perspectiva de Quatro Parábolas no Evangelho de Lucas], (JSNTSup 162; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), pp. 209-19.

45. O título hebraico do livro de Provérbios é *mishlê*, a forma plural de *mashal*, a palavra que também é utilizada para "parábola." A palavra amaraica para parábola é *metal* e é utilizada nas versões de *Iº Enoque* 1.2 e 3 da Caverna 4 para designar a obra completa, tanto no sentido de "discurso", quanto no de "oráculo." Ele é utilizada, de maneira similar, em 93-1 e 3- Nas *Similitudes de Enoque*, preservadas somente em etíope, a palavra etíope correspondente é utilizada em 37.5; 38.1; 45.1 e 58.1 para se referir a visões e 43.4 a utiliza para se referir a uma interpretação.

46. " *The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition*" [O Segredo da Transmissão da Tradição Não Registrada de Jesus], NTS 51 (2005): 1-18, aqui p. 11; e " *The Narrative Meshalim*" [Os Meshalim Narrativos]" 341-42. Ele apurou um total de cinquenta e cinco *meshalim* narrativas nos Sinóticos.

47. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 3. Deltv Dormeyer, em parte por influência de Quntiliano, apresenta somente dois subgêneros para as parábolas: parábolas no sentido restrito (essencialmente, similitudes) e parábolas (histórias no tempo pretérito que falam de "situações únicas"). Vide sua obra *The New Testament Among the Writings of Antiquity* [O Novo Testamento Entre os Escritos da Antiguidade], (tradução de Rosemarie Kossov; Sheffield: Sheffield Academic, 1998), pp. 156-73. A distinção entre similitudes e parábolas já era feita e discutida por Orígenes. Observe a forma como ele analisa Mt 13.44 no seu *Commentary on Matthew 10.4, 16* [Comentário sobre Mateus 10,4, 16] (ANF 9:415-16 e 423-24), no qual ele diz que as similitudes são genéricas, ao passo que as parábolas são específicas e que as parábolas eram contadas para as multidões, ao passo que as similitudes eram contadas para os discípulos. Cf. Quintiliano, Inst. 5.11.1-2, 22-23. A tentativa que Jan Lambrecht faz de distinguir similitudes e parábolas é exagerada. Ele argumenta que na similitude o ouvinte é passivo, mas ativo na parábola e que "uma similitude *i*^<sup>-</sup>forma, uma parábola *re-í*orma." Ele também diz que uma parábola não passa de uma imagem e não precisa nem de introdução, nem de apresentar uma aplicação explícita. Confira a sua obra *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Saídas do Tesouro: As Parábolas no Evangelho de Mateus], (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp- 77-79. Um ouvinte é igualmente ativo em uma similitude e uma similitude também pode se prestar para "reforma." As parábolas normalmente necessitam, de fato, de introdução



e explicações, como pode-se concluir a partir de um estudo das parábolas rabínicas e veterotestamentárias.

48. Que é explicitamente classificada como uma *parabole* em Lucas.

49. Jülicher classificou várias passagens como parábolas (*Parabeln*) que a maioria das pessoas hoje considera como sendo similitudes (por exemplo, as parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida, a do Grão de Mostarda, a do Fermento, a do Tesouro e a da Pérola). Observe que Bultmann, apesar de ser um seguidor de Jülicher, trata todas elas como similitudes (*Gleichnisse*). Confira na sua obra *The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica] (edição revisada; tradução de John Marsh; Nova York: Harper e Row, 1976), pp. 170-73.

50. Observe a divisão que J. Dominic Crossan faz das parábolas em: aforísticas, extendidas e narrativas ("Parable," ABD, 5:148-49).

51. Vide acima, p. 33.

52.0 Grão de Mostarda em Marcos apresenta o tempo presente e o aoristo subjuntivo. Na mesma parábola Lucas apresenta o aoristo e Mateus apresenta tanto o presente, quanto o aoristo. Isto faz com que algumas pessoas classifiquem a versão de Mateus e Lucas como uma parábola em vez de similitude. Vide, entre outros, Harry Fleddermann, "*Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas*" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, nos Sinóticos e em Tomás], *Society of Biblical Literature Seminary Papers 1989* [Sociedade de Literatura Bíblica, Escritos do Seminário, ano de 1989, (ed. David J. Lull; Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 216-36, aqui p. 216. W. D. Davies e Dale C. Allison (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* {Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus}, 3 vols. (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1988-97], 2:416), na esteira de N. A. Hoffman, classificam a versão Q (representada por Lucas) como uma "verdadeira parábola" sobre um grão de mostarda específico e, por estar no tempo pretérito, teria sido menos influenciada pela Igreja. Na contramão, Peter Rhea Jones (*Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] {Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999}» p. 85) coloca o tempo pretérito de Mateus e Lucas contra a similitude em tempo presente de Marcos e conclui que a versão de Marcos se encaixa melhor com a época de Jesus, ao passo que os tempos pretéritos de Mateus e Lucas se encaixam melhor com a época da Igreja. Os tempos verbais representam uma base dúbia para este tipo de conclusão acerca da influência da igreja sobre os textos. *O tempo verbal não é um guia definitivo* para a distinção entre as similitudes e as parábolas, como pode ser observado em uma análise dos diferentes tempos verbais utilizados pelas parábolas do Tesouro Escondido e da Pérola. A parábola do Tesouro Escondido utiliza o aoristo para "escondido" (*ekrypsen*) e, então, utiliza o tempo presente. A parábola da Pérola utiliza o tempo "perfeito" para "vendeu" (*pepraken*), o imperfeito para "tinha" (*eichen*) e o aoristo para "comprou" (*egorasen*). Entretanto, o aoristo ativo indicativo de *piprasko* parece ter caído em desuso. Vide S. M. B. Wilmschurst, "*The Historie*



*Present in Matthew's Gospel: A Survey and Analysis Focused on Matthew 13.44* [O Presente Histórico no Evangelho de Mateus: Uma Investigação baseada em Mateus 13.44], JSNT 25 (2003): 269-87.

53. Cf. Georg Baudler (*Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse* [Stuttgart: Calwer, 1986], pp. 58-79) que faz uma distinção entre "parábolas de procedimento" (*Vorgangsgleichnissen*) e "parábolas de enredo" (*Handlungsgleichnissen*) e Eckhard Rau (*Reden in Vollmacht: Hintergrund, Form, und Anliegen der Gleichnisse Jesu* [FRLANT 149; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], 30), que faz distinção entre as parábolas descritivas e as parábolas narrativas (*besprechenden und erzählenden Gleichnissen*),

54. B. T. D. Smith (*The Parables of the Synoptic Gospels* [As Parábolas dos Evangelhos Sinóticos] {Cambridge: Cambridge University Press, 1937}, pp. 30-32 mostra que as símiles e as similitudes podem assumir o formato de uma declaração, uma pergunta ou de um mandamento. Lucas 12.36 é um dos poucos exemplos de uma similitude no imperativo. As parábolas que apresentam o desenvolvimento de um enredo, por sua própria natureza, não assumem o formato imperativo.

55. Este é o caso em todas as ocorrências no Novo Testamento, o que também se aplica aos autores greco-romanos. Vide Epíteto, *Diatr.* 1.27.19-20 (*Tis hymon eis balaneion apelthein thelon eis mylona apelthen* — "Qual de vós, ao desejar ir tomar banho, segue rumo ao um moinho?"); vide também 1.4.31; 3.5.17; Flávio Joséfo, *y. W.* 2.376: *Tis hymon ouk akoepareilephen to Germanon plethos* ("Qual de vós ainda não ouviu falar da horda dos germanos?"); Dio Crisóstomo, *Oratio* 64 (De Fortuna) 13.2; Arrian, *Anabasis* 7.10.1.3; Plutarco Mor. 320F. (*Fortuna Romanorum* 7); Dionísio de Halicarnasso, *Ant. Rom.* 7.42.2.1, todos os quais utilizam *tis hymon* e tem a expectativa de uma resposta negativa. Contra Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 103) e Heinrich Greeven ("*Wer unter Euch...?*" WD3 [1952]: 86-101, aqui p. 100), que afirmam que esta pergunta não apresenta um paralelo contemporâneo. Vide Klaus Berger, "Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse," NovT 15 (1973): 1-37, aqui pp. 32-33.

56. Cf. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* [As Parábolas dos Evangelhos Sinóticos], p. 34.

57. Por exemplo, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:2; e Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica], p. 174, mas esta opinião resulta de uma confusão gerada em torno da palavra "similitude."

58. Para saber mais acerca dos debates deste gênero, vide Uriel Simon, "*The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of Juridical Parable*" [A Ovelha do Homem Pobre: Um Exemplo de Parábola Jurídica], CBQ 43 (1981): 30-40 e Ulrich Meli, Die "anderen" Winzer. *Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus* 11,27-12,34 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994), pp. 82-85. 4º Esdras 4.13-21 é uma parábola jurídica sobre a floresta e o



mar contada depois que Esdras reclamou que teria melhor nem ter vivido. Os planos da floresta e do mar para subjugar um ao outro é considerado tolo por Esdras. Se ele pudesse julgar corretamente a situação, por que não discerniu que habitam na terra somente conseguem compreender as coisas da terra e somente os que estão no céu podem compreender o que está acima das alturas dos céus?

59. Edward Albee: "O objetivo do teatro sério sempre tem sido virar um espelho para a platéia e dizer: 'Este é você; se você não gosta do que vê, por que não muda?' Esta sempre é a função de todas as artes..." {*The News Hour* [A Hora da Notícia] com Jim Lehrer, Sexta-feira, 3 de Junho de 2005).

60. Vide, por exemplo, Søren Kierkegaard's Journals and Papers {Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard}, 1:266-76.

61. Três outras parábolas jurídicas também ocorrem no Antigo Testamento: a parábola da Viúva e dos Vingadores que Joabe prepara para que uma mulher sábia de Tecoa conte a Davi (2Sm 14.1-20); a parábola do Ferimento Falso, pela qual um profeta incógnito confronta Acabe (1Rs 20.35-42); e a parábola da Vinha (Is 5.1-7), que expressa o juízo sobre a casa de Israel e sobre o povo de Judá por serem tão improdutivos. A autocondenação de Isaías 5 é implícita.

62. A parábola do Fariseu e do Publicano (Lucas 18.9-14) também está muito próxima de ser uma parábola jurídica.

63. Bultmann considerava outros relatos como histórias-exemplo, tal como Lucas 14.7-11 e 12-14. Vide sua obra *History of the Synoptic Tradition* {History of the Synoptic Tradition}, p. 179. As análises mais importantes de histórias exemplos são as seguintes obras: Tucker, *Example Stories* [Histórias-Exemplo], apesar de, ao final, eu não considerar satisfatória a solução por ele proposta; e Ernst Baasland, "*Zum Beispiel der Beispielerzählungen. Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur methodik der Gleichnisauslegung*" NovT 28 (1986): 193-219.

64. "*Parable and Example Story: A Literary-Structuralist Approach*" [Parábola e História-Exemplo: Uma Abordagem Literário-Estruturalista] *Semeia* 1 (1974): 105-33, esp. 119- Ele afirma que a narrativa do Bom Samaritano é uma metáfora que confere um novo sentido ao companheirismo, mas não uma metáfora do reino e, portanto, não seria uma parábola. Como esta afirmação se encaixa à amplitude do termo *mashall*

65. John Dominic Crossan, "*Parable and Example in the Teaching of Jesus*" [Parábola e Exemplo no Ensino de Jesus], NTS 18 (1972): 285-307.

66. Tucker, *Example Stories* [Histórias-exemplo], pp. 264-74. Vide também Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine Hermeneutische Einführung* (3a. Edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), pp. 84-92.

67. Baasland, "*Zum Beispiel der Beispielerzählungen*", 18-19. Observe a conclusão legítima de Tucker {*Example Stories: Perspectives on Four Parables in*



*the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Acerca de Quatro Parábolas no Evangelho de Lucas}, p. 399) de que se existir uma diferença entre história-exemplo e parábola, será uma diferença de gradação, não de gênero.

68. Estas histórias são semelhantes à sinédoque, a designação da parte referindo-se ao todo, no sentido de que elas apresentam um exemplo específico para demonstrar um princípio geral. Vide Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa}, p. 22. Ela chama as histórias-exemplo de "sinédoques ampliadas."

69. As parábolas narrativa duplamente indiretas e as indiretas simples de Jesus apresentam paralelos superficiais aos exemplos históricos ou inventados por Aristóteles (*paradeigmatd*) e a duas formas de provas rabínicas, a *ma'aseh* (um precedente) e a *mashal* (uma analogia/parábola), mas Jesus não estava apresentando as provas de algum precedente histórico, tampouco de precedentes para as normas da Halakha. Do contrário, ele estava apresentando o comportamento humano como uma forma de confrontar as pessoas com decisões acerca da sua vida. As histórias indiretas simples não são exemplos históricos, tampouco *nidasim*.

70. Parábolas do tipo "fortiori" pode ser uma classificação alternativa,

71. Tália Thorion-Vardi analisa um tipo relacionado, mas diferente de parábola de contraste na literatura rabínica. Com estas parábolas, normalmente, uma pessoa ou rei "de carne e osso" ou os caminhos desta vida são contrastados com Deus e com os caminhos de Deus. O fato da parábola ser um contraste, normalmente, fica explícito. Vide sua obra *Das Kontrastgleichnis in der rabbinischen Literatur* (Judentum und Umwelt 16: Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986).

72. Birger Gerhardsson divide as parábolas de Jesus em quatro grupos dependendo do grau de intensidade dos contrastes da parábola. Das cinquenta e cinco parábolas que ele lista, onze apresentam contrastes altamente estilizados (como a dos Dois Fundamentos) e dez apresentam um contraste claro e importante, mas não tão marcantes a ponto de separá-las totalmente do primeiro grupo. Vide sua obra "*Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*" [Iluminando o Reino: Meshalim Narrativas nos Evangelhos Sinóticos} in *Jesus and the Oral Gospel Tradition* [Jesus e a Tradição Oral dos Evangelhos] (ed. Henry Wansbrough; JSNT-Sup 64; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), pp. 266-309.

73- Como observa Sider (*Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], p. 45): "Difícilmente poderíamos fazer qualquer tipo de analogia envolvendo Deus sem fazer uso de alguma idéia do tipo 'quanto mais Ele.'"

74. Esta definição não é inteiramente satisfatória no sentido de que é possível termos uma história que seja alegórica no seu sentido geral, sem o ser nas suas várias partes. Como resultado, os temas da história podem não se conformar aos temas que estão sendo ilustrados. Vide Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 20. Ela define alegoria como extensão de metáfora sobre uma história como um todo. Cf. Heinrich Laus-



berg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* [Manual de Retórica Literária: Uma Base para o Estudo Literário}, (tradução de Mateus T. Bliss, Annemiek Jansen e David Orton; editado por David Orton e R. Dean Anderson; Leiden: Brill, 1998), pp. 398-99: "A alegoria está para uma ideia, assim como a metáfora está para uma palavra única... A relação entre alegoria e metáfora é quantitativa; uma alegoria é uma metáfora sustentada pela totalidade de uma frase (e também vai além disso)."

75. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* [Teoria da Interpretação: Discurso e o Excedente no Significado] (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), pp. 52-56. Cf. John Dominic Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas] (New York: Harper & Row, 1973), p. 11. Ao mesmo tempo, Ricoeur afirma, verdadeiramente, que os diferentes modos de discurso (parábolas, adágios escatológicos, ditos proverbiais) podem ser traduzidos em cada um destes modos. Consulte a sua obra "*Biblical Hermeneutics*" [Hermenêutica Bíblica], 101-2.

76. Via, *The Parables* [As Parábolas], pp. 24-25. Cf. James R. Edwards, *The Gospel According to Mark* [O Evangelho Segundo Marcos], (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 127, que afirma que "Uma alegoria pode ser compreendida a partir 'de fora/ já as parábolas podem ser compreendidas somente 'de dentro,' ao fazer com que sejamos transportados para dentro da história e ouçamos quem Deus é e no que os homens podem ser transformados. As parábolas são como os vitrais arranhados de uma velha catedral, entediantes e sem graça quando vistos por fora, mas vivos e radiantes quando vistos por dentro."

77. Dentre aqueles que questionam a impossibilidade de se traduzir uma parábola estão Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 30; Gerhardsson, "*The Narrative Meshalim*" [As Meshalim Narrativas] pp. 355-56; Blomberg, "*Interpreting the Parables of Jesus*" [A Interpretação das Parábolas de Jesus], 54; William A. Beardslee, "*Listening to the Parables of Jesus: An Exploration of the Uses of Process Theology in Biblical Interpretation*" [Ouvindo as Parábolas de Jesus: Uma Exploração da Utilização da Teologia do Processo na Interpretação Bíblica], in *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers* [Textos e Testamentos: Ensaio Críticos Sobre a Bíblia e os Pais da Igreja Primitiva (editado por W. Eugene March; San Antonio, Tex.: Trinity University Press, 1980), pp. 201-18, aqui p. 214; e Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (Tübingen: A. Francke, 2005), pp. 89-90.

78. Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* [História da Tradição Sinótica], p. 198) defendia que as parábolas e as similitudes envolveriam uma transferência de juízo de uma esfera para outra, mas que isto não ocorreria nas alegorias que, por sua vez, buscam disfarçar uma certa situação em formato secreto ou fantástico para fins proféticos ou diversos. W. O. E. Oesterley (*The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz do Seu Contexto Judaico] {Nova York: Macmillan,



1936}, pp. 14-15) considerou que a diferença entre parábola e alegoria eram "ser semelhante a" e "querer dizer isto," entre "colocar lado a lado" e "identificar," entre "comparar" e "indicar," e disse que uma parábola é explicada, ao passo que uma alegoria é interpretada. H. D. A. Major, T. W. Manson, e C. J. Wright (The Mission and Message of Jesus [A Missão e a Mensagem de Jesus {Nova York: Dutton, 1938}, p. 327) disse, "... a parábola tem o objetivo de criar confiança em Deus e amor pelos homens por intermédio de um apelo à consciência e à compreensão, ao passo que a alegoria tem o objetivo de transmitir informações, estimulando o interesse por intermédio de um apelo à imaginação." Linnemann (The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus], pp. 6-7) sugeriu que: "O teste para descobrirmos se o texto que analisamos é uma alegoria é duplo: (a) primeiro se verifica se os seus detalhes são irreais e; (b) depois, de alguns destes detalhes admitem outras explicações," dos quais, nenhum deles é válido. Harnisch (*Die Gleichnizerzählungen Jesu*, p. 64) fez uma distinção entre parábola e alegoria ao afirmar que a parábola é autônoma, não necessita de estruturas externas de referência e é autoevidente, ao passo que a alegoria é dependente de referências a histórias exteriores. Ele também afirmou (pp. 154-55) que uma parábola acrescenta uma nova história a uma velha história de forma que desarranja a história anterior e passa a exprimir a nova comunicação, ao passo que na alegoria uma história substitui a outra por intermédio de uma rede de substituições. Peter Rhea Jones (*Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 24) sugeriu que a parábola segue mais em direção à participação do que à informação, que ela cria participação e que, ao fazer isto, ela jamais perde o seu valor, ao passo que a alegoria presume a participação e perde o seu valor. Andrew Parker ([Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996], p. 37) afirmou que uma parábola é contada com o propósito de abrir os olhos do ouvinte, já a alegoria explicita uma certa interpretação ideológica numa base do 'pegar-ou-largar;' isto é, as alegorias seriam afirmações expandidas.

Na minha opinião nenhum destes argumentos apresenta *qualquer tipo de validade*. Observe que R. M. Johnston (*Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim* [Interpretações de Parábolas Atribuídas à Tannaim] {Dissertação de Ph. D., Hartford Seminary Foundation, 1978}, pp. 513 e 600-12}, a partir do estudo de 300 parábolas rabínicas, afirma que a distinção é impraticável. Vide também os comentários de M. D. Goulder (*Midrash and Lection in Matthew* [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus] {London: SPCK, 1974}, p. 56}, "Já argumentei em outro trabalho ["Characteristics of the Parables in the Several Gospels," JTS 19 (1968): 58-62] que poucas distinções tem sido tão inúteis para a crítica dos Evangelhos do que a que se faz entre parábola e alegoria, que são, normalmente, vistas como duas gêneros literários distintos."

79- Vários estudiosos poderiam ser aqui incluídos, dos quais certamente se destacariam M. Boucher, C. Blomberg, D. Flusser e D. Stern, mas atente para os comentários afiados de Robert W. Funk (*Beyond Criticism in Quest of*



*Literacy: The Parable of the Leaven*" {Além da Crítica na Busca Pela Instrução}, *Int* 25 [1971]: 149-70, aqui p. 154). Ele acusa C. H. Dodd e J. Jeremias de ser apanhados por Jülicher numa armadilha e de terem sido lançados na anarquia, afirmando: "O legado de Jülicher é uma armadilha porque ele jamais conseguiu escapar das alegorias que ele rejeitava de forma tão fervorosa... A interpretação das parábolas chegou num impasse. A única rota de fuga é rugir daqui.

80. Considero impressionante a frequência com que as pessoas, inclusive Jülicher, encontram correspondências múltiplas entre imagem e realidade em uma parábola mas, a seguir, negam que a forma seja uma alegoria. Vide Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* [História da Tradição Sinótica], pp. 198-99; Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* [Uma Introdução às Parábolas de Jesus], (Philadelphia: Westminster, 1981), pp. 117-18; Kenneth Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas], (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 158-59; e Via, *The Parables* [As Parábolas], p. 164, sendo que todos estes consideram que na Parábola do Pródigo, o irmão mais velho representa os escribas e os fariseus, o pródigo representa os publicanos e os pecadores e o pai é um símbolo de Deus e, então, negam explicitamente que isto seja uma alegoria.

81. Blomberg, *Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], pp. 29-69; John Dominic Crossan, *Cliffs of Fall* [Perigosos Despenhadeiros], (New York: Seabury, 1980), especialmente 96-97; "Parable, Allegory, and Paradox" [Parábola, Alegoria e Paradoxo], *Semiology and the Parables* [Semiotologia e as Parábolas], (ed. Daniel Patte: Pittsburgh: Pickwick, 1976), pp. 247-81, esp. Pp. 271-78.

82. Vide Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], pp. 17-25; Sider, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 19-23; e Ford, "Towards the Restoration of Allegory: Christology, Epistemology and Narrative Structure" [Rumo à Restauração da Alegoria: Cristologia, Epistemologia e Estrutura Narrativa], esp. 167-68.

83. Confirma o famoso artigo de Graham Hough, "The Allegorical Circle" [O Círculo Alegórico], *The Critical Quarterly* [Publicação Quadrimestral de Crítica] 3 (1961): 199-209. Observe o comentário de David Stern: "O meu objetivo ao mencionar este consenso acadêmico [o desprezo pelas alegorias] não é somente questionar a exclusão da alegoria do gênero literário das parábolas, mas também sugerir que os termos 'alegoria' e 'parábola', da forma com eles tem figurado no academicismo passado, simplesmente são irrelevantes para a compreensão da *mashal* e da sua tradição. Se o termo alegoria for compreendido no sentido mais abrangente possível, não há dúvida que a *mashal* rabínica — para não falar das parábolas de Jesus — contém características alegóricas autênticas..." ("Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal," *Prooftexts* 1 [1981]: 261-91, citando a p. 264).



84. "*Illuminating the Kingdom*" [Iluminando o Reino}, 272,

85. O qual é chamado de *szenische Zweiheit*, o qual, por sua vez, em inglês é, normalmente, designado de "lei da dualidade de estágio."

86. Paul Ricoeur, "*Listening to the Parables of Jesus*" [Ouvindo as Parábolas de Jesus} in *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work* [A Filosofia de Paul Ricoeur: Uma Antologia da Sua Obra (ed. Charles E. Reagan e David Stewart: Boston: Beacon, 1978), pp. 239-45, aqui p. 239.

87. Jacobus Liebenburg (*The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé}, [BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001} p. 355, n° 253) comenta: "... não existe uma lei *a priori* que governe o gênero das 'parábolas' que exija que elas estejam atreladas ao 'realismo'... ."

88. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 34 e 125. Ricoeur ("*Biblical Hermeneutics*" [Hermenêutica Bíblica], 32, 99, 114-18), com justiça, aponta para a extravagância das parábolas, mas, ao mesmo tempo, algumas parábolas não apresentam estes elementos. Vide também a sua obra "*Listening to the Parables of Jesus*" [Ouvindo as Parábolas de Jesus], p. 244: "Como o paradoxo, o objetivo da hipérbole é sacudir o ouvinte do seu projeto de tornar a sua vida algo contínuo," Ele fala uma reorientação que surge a partir de uma desorientação.

89. Esta afirmação caduca de forma bastante rápida. Nem todas as parábolas chocam ou sacodem mundos e esta suposição não pode ser utilizada como uma ferramenta crítica para a determinação da autenticidade do material. Observe o comentário de Harvey K. McArthur e Robert M. Johnston (*They Also Taught in Parables* [Eles Também Ensinavam Por Intermédio de Parábolas] {Grand Rapids: Zondervan, 1990}, pp. 173-74: "O elemento-surpresa não é inerente às parábolas. A essência da parábola é uma confusão entre forma e conteúdo ao se assumir a surpresa. A parábola é uma parábola caso descortine um mundo completamente novo, ou caso simplesmente faça uma ilustração, um esclarecimento ou um adorno em um mundo há muito conhecido."

90. Cf. Is 40.18, que apresenta uma pergunta dupla semelhante a Marcos 4.30: as introduções das parábolas rabínicas fazem um uso freqüente de perguntas.

91. Para conhecer um bom exemplo deste tipo de teologização com uma parábola, vide Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation* [Exclusão e Inclusão: Uma Análise Teológica da Identidade, da Diversidade e da Reconciliação}, (Nashville: Abingdon, 1996), pp. 156-65.

92. Vide, especialmente, Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 53-78, mas considero que ele é dinâmico em fazer com que a questão pareça melhor do que é, na verdade.



93. Por exemplo, a fábula de Jotão para Abimeleque na sua coroação começa como uma coroação no mundo das árvores (Jz 9.1-21); ou a parábola de Natã a Davi (2Sm 12.1-10), só para mencionar dois casos óbvios.

94. Vide Birger Gerhardsson, "*// We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames*" {Se Não Retirarmos as Parábolas das Suas Molduras}, NTS 37 (1991): 321-35, que comenta (p. 328), "O assunto é senhor, a *mashal* não passa de uma serva/

95. Cf. os comentários de Ricoeur, "*Biblical Hermeneutis*" {Hermenêutica Bíblica}, 100-101; e Berger, *Formen und Gattungen*, p. 110. Vide também Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 181,

96. Hans Weder se concentra regularmente em leituras cristológicas. Vide sua obra *Die Gleichnisse Jesu als Metaphoren: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4ª edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).

97. Herzog, *Parables as Subversive Speech* {As Parábolas Como Discurso Subversivo}, pp. 7-, 73, 84-97 e *passim*; Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, (tradução de Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2005), p. 3-

98. Confira os debates desta obra acerca das parábolas do Bom Samaritano, do Fariseu e do Publicano, da Semente que Crescia em Secreto, do Semeador, da Ovelha Perdida e dos Lavradores Maus.

99- Goulder (Midrash and Lction in Matthew {Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus}, pp. 50 e 64). Ele também exagera ao falar de várias outras distinções entre as parábolas em cada um dos evangelhos.

100. Vide Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 70-77, sobre os Lavradores Maus; ou Goulder, *Midrash e Lction in Matthew* {Midrash e Trechos da Leitura Eclesiástica de Mateus}, p. 410, sobre os Trabalhadores da Vinha.

101. Lucas, de maneira específica, faz a ligação do reino somente com as parábolas do Semeador, do Grão de Mostarda, do Fermento, da Grande Ceia e das Minas.

102. Esta afirmação não é original, mas não consigo mais encontrar a fonte original.

103. Este também é o caso nos debates filosóficos, por exemplo, Epíteto, *Diatr.* 2.23.36-41; 4.1.78-80, 86-90; 4.8.36-40; *Enck* 7.

104. Em Oséias 2.1-13 o tema, aparentemente, era Gômer, mas, no mínimo, nos vv. 8-13 é Israel que vinha servindo a Baal. Vide também m. 'Abot 3.17; 4.16.

105. T. W. Manson (*The Teaching of Jesus* {Os Ensinos de Jesus}, pp. 66-69) lista sessenta e cinco, sem contar as dublês. Jeremias (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 247-48) lista quarenta a uma no seu índice, Crossan (*In Parables* {Nas Parábolas}, pp. 138-39) trinta e sete, e Hultgren (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. vii-ix) trinta e oito. Gerhardsson ("*The Narrative Meshalim*" {As Meshalim Narrativas}, 344) enumera cinqüenta e cinco



*meshalim* narrativas, mas este número fica reduzido a quarenta e três quando as paralelas são excluídas.

106. Tal como a parábola do Servo Obediente em Lucas 17.7-10.

107. Confira a análise de Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 79-85; e a crítica de Craig L. Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas], in *Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography* [Perspectivas do Evangelho III: Estudos em Midrash e Historiografia], (editado por R. T. France e David Wenham: Sheffield: JSOT, 1983), pp, 217-61.

108. As Crianças No Campo: "Maria disse a Jesus: Com o que compararemos os seus discípulos? Ele lhe respondeu: Eles são como crianças que moram em um campo que não lhes pertence. E, chegando os verdadeiros proprietários do campo, eles dirão: 'Saí do nosso campo e liberei-o para nós!' E as crianças ficam nuas na presença dos proprietários, ao saírem e devolver o campo a que ele é de direito." Um adágio semelhante a Mt 24.43/Lc 12.39 vem a seguir, como que servindo de explicação para esta história.

A Mulher que Carregava um Jarro de Comida: "Jesus disse: O reino [do Pai] é semelhante a uma mulher que carrega um jarro cheio de comida. Enquanto ela caminhava uma longa distância, a alça do vasou quebrou (e) a comida começou a vazar por detrás dela, na rua. Ela não sabia que a comida estava vazando; nem percebeu o acidente. Ao chegar em casa, ela arriou o jarro e percebeu que ele estava vazio."

O teste de um assassino: "Jesus disse: O reino do Pai é semelhante a um homem que desejava assassinar um homem muito forte. Ele desembainhou a espada dentro da sua casa (e) atravessou-a na parede, a fim de se certificar que a sua mão teria força (suficiente). Depois, ele matou o (homem) muito forte."

109. Os Pastores (a Ovelha Perdida?), a Semente, a Construção, as Lâmpadas das Virgens, o Salário dos Trabalhadores, a Didracma e a Mulher. As duas últimas, concebivelmente, poderiam ser tidas como uma só parábola. Observe a referência às parábolas em 7.1-10, o que ecoa a linguagem de João 16.25. Para saber mais sobre as parábolas não-canônicas, vide Johnston: "Greek Patristic Paraboles" [Parábolas Patrísticas Gregas], pp. 215-29; e William D. Stroker, "Extracanonical Parables and the Historical Jesus" [As Parábolas Extracanônicas e o Jesus Histórico], *Semeia* 44 (1988): 95-120, sem, necessariamente, aceitar as suas conclusões sobre a antigüidade destes escritos.

110. Para saber mais sobre os textos seguintes, vide *The Nag Hammadi Library in English* [Biblioteca Nag Hammadi em Língua Inglesa], (ed. James M. Robinson; New York: Harper & Row, 1977), pp. 32-34.

A Palmeira Temporã: "Não permitais que reino do céu murche; pois ele é como uma palmeira cujos frutos caíram à sua volta. Ela lança as suas



folhas, e depois delas estarem prontas, elas fazem com que a seiva da medula da árvore se seque. Assim também se dá com o fruto que cresceu desta única raiz, quando este havia sido colhido (?), ele havia sido sustentado por muitos (?). Ela (a raiz) certamente era boa, (e) se fosse possível produzir novas plantas agora, seriam (tu — no singular) capaz de encontrá-las (?)."

O Grão de Trigo: "Por o reino de Deus é semelhante a uma espiga de grão, depois de brotar no campo. Ao ser colhida, ela espalha o seu fruto e, mais uma vez, enche o campo com novas plantas para o ano seguinte. Assim também será com vós: Apressai-vos para colher uma espiga de vida para vós mesmos, para que sejais enchidos com o reino!"

111. Para uma breve análise destas perspectivas, vide Robert H. Stein: *"The Genre of the Parables"*<sup>1</sup> [O Gênero das Parábolas], in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], (editado por Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 30-50.

112. *Eigentlich*, se esta é a forma na qual a palavra deve ser traduzida. Vide nº 15 acima e vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1:49, 52, etc. Sobre as símiles e as parábolas que não precisam de interpretação, vide 1:56-57, 66-68, 76, 81, 106.

113. Para entender o "evento da linguagem" vide Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* [Linguagem, Hermenêutica e a Palavra de Deus], pp. 20-71; Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* [Estudos Acerca do Jesus Histórico], (traduzido por Andrew Scobie; SBT 42: Naperville, 111.: Allenson, 1964), pp. 207-28; Anthony Thiselton, *"The Parables as Language-Event: Some Comments on Fuchs' Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy"* [As Parábolas Como Eventos de Linguagem: Alguns Comentários Acerca da Hermenêutica de Fuchs à Luz da Filosofia Lingüística], SJT 23 (1970):437-68.

114. *"The Genre of the Parables"* [O Gênero das Parábolas], pp. 36-37.

115. Um número expressivo de estudiosos insiste corretamente que as parábolas precisam ser interpretadas. Vide, por exemplo, Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 17; e Gerhardsson, *"The Narrative Meshalim"*<sup>9</sup> [As Meshalim Narrativas], 356.

116. Vide James D. G. Dunn, *"Altering the Default Setting: Re-Envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition"* [Alteração do Contexto Padrão: Uma Nova Análise da Transmissão Primitiva da Tradição de Jesus], NTS 49 (2003): 139-75; e a sua obra *Jesus Remembered* (Jesus Relembrado), vol. 1 de *Christianity in the Making* [Os Primórdios do Cristianismo], (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), especialmente as páginas 210-54. Dunn procurou modificar o padrão de tal forma que a justiça seja feita ao caráter oral do ensino de Jesus, mas na análise de textos individuais ele muito frequentemente opera com um modelo literal. Vide também Terence C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency* [Tradição Oral e Dependência Literária], (WUNT 2, 195: Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005).



117. Um ponto enfatizado especialmente por Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 33-35), apesar dela rejeitar qualquer validade dos contextos específicos para as parábolas, pp. 43-44.

118. Vide Stephen I. Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* [A Voz de Jesus: Estudos Sobre a Interpretação de Seis Parábolas dos Seis Evangelhos], (Cumbria, U.K.: Paternoster, 2000), pp. 31-32. Em função disto, Wright consieera que as parábolas de Jesus sejam metonímias, sendo que cada parábola enfatiza um aspecto do Evangelho. A interação entre parábola e narrativa é um dado, mas eu não considero que a metonímia seja uma descrição satisfatória das parábolas.

119- A remoção das parábolas do seu contexto específico e do seu contexto geral, tendo Jesus como o fundamento da abordagem polivalente de Mary Ann Tolbert. Vide sua obra *"Perspectives on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations"* [Perspectivas Sobre as Parábolas: Uma Abordagem às Múltiplas Interpretações], (Philadelphia: Fortress, 1979). A sua discussão do contexto (pp. 51-62) é reveladora. Ela admite que quanto mais contexto tenhamos, menor será a flexibilidade para a interpretação, mas ela considera que os contextos dos evangelhos sejam, normalmente, ambíguos ou impróprios, Isto, obviamente, depende da forma como se lê o texto. Para saber mais sobre a insistência no contexto dos evangelhos, vide Gerhardsson, *"If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames"* [Se Não Retirarmos as Parábolas das Suas Molduras].

O termo "polivalente" é ambíguo em si mesmo. Algumas pessoas, como por exemplo Tolbert, consideram que ele se refira à maneira como os intérpretes modernos conseguem "explorar" a polivalência das parábolas de forma a encontrar maneira pelas quais as Escrituras antigas abordem temas atuais. Isto é semelhante a um retorno à alegorização da Igreja Primitiva. Vide o meu artigo *"From Allegorizing to Allegorizing"* [Da Alegorização Para a Alegorização], pp. 3-29. Outros, tal como C. Blomberg, utilizam a palavra "polivalente" para se referirem às múltiplas perspectivas *dentro* da história, e não para encontrar novos significados por intermédio da inserção das parábolas em novos contextos. Vide sua obra *"Poetic Fiction, Subversive Speech, and Proportional Analogy in the Parables"* [Ficção Poética, Discurso Subversivo e Analogia Proporcional nas Parábolas], HBT 18 (1996): 115-32.

120. Vide o meu artigo *"Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing"* [Lendo para Ouvir: Uma Hermenêutica do Ouvir].

121. Linnemann defende um único ponto e, depois, afirma a existência de várias correspondências (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 24 e 26). Sider reclama (*Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], pp. 60-62) de Jeremias ter encontrado oito pontos na parábola da Semente que Crescia em Secreto, apesar de Jeremias sugerir que ele defende somente um ponto.

122. Morton Smith argumentou que o homem rico seria Satanás e que o mordomo representa qualquer ser humano! Vide sua obra *Tannaitic Parallels*



to the Gospels (JBLMS 6: Philadelphia: Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], 1951), p. 140.

123. Por exemplo, *Midrash Tanhuma ki Tissa* 9:15 apresenta uma história de uma senhora e de uma menina órfã, correspondendo à realidade de Moisés e Josué!

124. As analogias não são exatas porque as metáforas, normalmente, não são exatas ou "corretas." Isaías 60.16 promete que as pessoas sugarão os seios das nações e dos reis (!), e os vv. 19-20 dizem tanto que o sol deixará de ser a luz que ilumina todos os dias, quanto que ele não irá mais se por.

125. Sider, *Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], pp. 238-41.

126. *Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], p. 163. O Levita e o sacerdote não são temas separados na parábola do Bom Samaritano, e, para ser justo, Blomberg não defende que eles sejam duas personagens diferentes. Na parábola do Credor Incompassivo, existem três personagens principais, porém mais do que três temas, e algumas personagens secundárias nesta parábola não apresentam qualquer significado.

127. *Life is a Miracle: An Essay against Modern Superstition* [A Vida é um Milagre: Um Ensaio Contra a Superstição Moderna], (Washington, D. C.: Counterpoint, 2000), p. 46. Este debate não tem nada de inusitado. Vide Orígenes, *Commentary on Matthew 10.11* [Comentário Sobre Mateus 10.11] : "... portanto, também considere comigo que, no caso das similitudes no Evangelho, quando o reino dos céus é comparado a algo, a comparação não se estende a todos os aspectos aos quais o reino é comparado, mas somente aos aspectos que são necessários para a argumentação em questão/

128. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus*, p. 158) é muito útil acerca deste assunto. Ele afirma que as parábolas são raramente metáforas simples e normalmente são metáforas bastante elaboradas, bem como que precisamos levar em conta tanto as novas metáforas que elas criam, como as metáforas convencionais por elas evocadas. Ao defender esta perspectiva, ele rejeita a distinção entre um ponto de comparação e a alegorização e nota que algumas parábolas podem representar somente um aspecto do reino, ao passo que outras podem representar um número bastante significativo de aspectos e outras, por sua vez, podem considerar o reino meramente como um "cabeçalho" indicativo que sinaliza que a história deve ser interpretada de maneira metafórica sem haver referências específicas ao reino.

Normalmente se faz afirmações exageradas a favor das metáforas. Dentre as muitas análises às metáforas, vide Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 48-166; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* [A Regra da Metáfora: Estudos Multidisciplinares da Criação do Significado na Linguagem], (Toronto: University of Toronto Press [Editora da Universidade de



Toronto}, 1977); Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* [Metáfora e Linguagem Religiosa] (Oxford: Clarendon Press, 1985); Mogens Stiller Kjargaard, *Metaphor and Parable: A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptk Similes and Parables Qua Metaphors* [Metáfora e Parábola: Uma Análise Sistemática de Estruturas Específicas e da Função Cognitiva das Símbolos Sinóticas e das Metáforas 'Qua' das Parábolas] (Acta Theologica Danica 20; Leiden: Brill, 1986); Peter W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thoughts* [A Centralidade das Metáforas para o Pensamento Bíblico], (Lewiston, N. Y.: Mellen, 1990).

129. Vide Ricoeur, "*Biblical Hermeneutics*" [Hermenêutica Bíblica], 97-98.

130. Acerca do princípio da verificação a partir de ensinamentos não-constantes nas parábolas, vide Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], p. 32; e George Eldon Ladd, *The Presence of the Future* [A Presença do Futuro], (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 190. Este princípio sozinho coloca sob suspeita vários livros sobre as parábolas.

131. Menos na interpretação da Parábola do Semeador.

132. M. L. Scharlemann (*Proclaiming the Parables* [A Proclamação das Parábolas] {St. Louis: Concordia, 1963}, p. 30) afirmou: "E, por fim, precisamos estar cientes do fato de que as parábolas não podem ser utilizadas para a proposição de argumentação teológica", estando submetidas à afirmativa: '*Theologia parabólica non est theologia argumentativa*'. Esta afirmativa tem uma longa história. Vide Richard Chenevix Trench, *Notes on the Parables of Our Lord* [Notas Sobre as Parábolas do Nosso Senhor], (9ª Edição.; London: Macmillan, 1864), pp. 39-46, o qual afirma que as parábolas não podem ser as fontes primárias e os fundamentos de doutrina e que elas podem ser a borda ornamental exterior, mas jamais o tecido principal da prova.

Isto reduz de forma desnecessária a importância das parábolas. Elas podem muito bem proporcionar o ímpeto para o estabelecimento de uma idéia teológica, mesmo se afirmarmos que o ensino das parábolas precisa ser confirmado por escritos oriundos de outras partes das Sagradas Escrituras.

133. Dentre muitas obras, vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1:24; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 11. Dormeyer (*The New Testament among the Writings of Antiquity* [O Novo Testamento Entre os Escritos da Antiguidade], pp. 165-66) registra que trinta e uma das trinta e seis parábolas que ele lista como tendo origem no período pré-pascoal. O "Seminário de Jesus" imprimiu vinte e uma das trinta e três parábolas em vermelho ou cor-de-rosa. Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], (Sonoma, Califórnia.: Polebridge, 1988), p. 74.

134. E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* {Jesus e o Judaísmo}, {Philadelphia: Fortress, 1985}, p. 320) escreve: "Pode ter havido grandes contadores de parábolas no movimento da Igreja Primitiva," mas isto força a pensar em um grande nome ou a apresentar algum tipo de evidência a este respeito.



135. *Matthew 8-20: A Comentary* [Mateus 8-20: Um Comentário], (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), p. 282.

136. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 87; Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 99? 106-7, e 112; Dale C. A Wilson, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* {Jesus de Nazaré: Um Profeta Milenário] (Minneapolis: Fortress, 1998), pp. 35-36, 45-46.

137. Lambrecht (*Once More Astonished* [Aturdido Novamente], p. 218) argumenta: "Quem quer que deseja reconstruir a fonte de Mateus precisa remover todos os elementos afeitos a Mateus," mas isto sugere que um evangelista não pode transmitir material autêntico sem fazer uso das suas próprias palavras,

138. Como sugere Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 18).

139- Vide a acusação feita por Matthew Black ("*The Parables as Allegory*" [As Parábolas como Alegorias], BJRL 42 [1959-60]: 273-87, aqui p. 283) de que C. H. Dodd "tanto afugentou a lebre da alegoria quanto caçou com os cães de Jülicher." J. Jeremias normalmente é culpado por rejeitar as alegorias, mas reinserí-las na sua interpretação.

140. *The Tendencies of the Synoptic Tradition* [As Tendências da Tradição Sinótica], (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

141. Vide *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 23-114. Os seus dez princípios de transformação das parábolas são: (1) a tradução das parábolas para o grego, (2) as mudanças representacionais (para a comunicação com o mundo helénico), (3) a ornamentação, (4) a influência do Antigo Testamento e de temas de histórias populares, (5) a mudança de público ouvinte, (6) a mudança do propósito hortatório, (7) influência da situação da igreja (com relação à parousia ou à missão da igreja), (8) alegorização, (9) coleção e fusão das parábolas e (10) mudança de contextos (especialmente as introduções e as conclusões).

142. Vide Richard Bauckham, "*For Whom Were Gospels Written?*" [Para Quem Foram Escritos os Evangelhos?] in *The Gospels for All the Christians: Rethinking the Gospel Audiences* [Os Evangelhos Para Todos os Cristãos: Uma Nova Análise dos Públicos dos Evangelhos], (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 9-48. Todos os ensaios deste volume defendem este ponto.

143. Vide, por exemplo, a sugestão de B. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 362) de que a parábola do Semeador ensina que nas falhas da vida quotidiana está o milagre do agir de Deus.

144. Observe o comentário de Christopher F. Evans, "*Uncomfortable Words — V*" [Palavras Desconfortáveis - V], ExpTim 81 (1969-70): 228-31: "Sem as suas palavras conclusivas uma parábola é, obviamente, inefetiva... A parábola é uma peça frágil e está em risco de se transformar em um instrumento ineficiente para o fim a que se propõe. Afinal ela é, primariamente, concebida na mente de quem conta, sendo que o fim já está previsto no seu



início." Posteriormente, ele acrescenta que uma parábola ainda não se tornou uma parábola até a sua frase de encerramento.

145. Vide Priscila Patten, "*The Form and Function of Parables in Select Apocalyptic Literature and Their Significance for Parables in the Gospel of Mark*" [A Forma e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada e o Seu Significado para as Parábolas do Evangelho de Marcos}, NTS 29 (1983): 246-58. As parábolas apocalípticas não são revelatórias por si mesmas, pois o significado vem com a interpretação. Wright (*Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 181) vê os temas apocalípticos como os contextos mais imediatos para as parábolas de Jesus, mas o Antigo Testamento parece um candidato melhor preparado para este papel.

146. Vide Daniel Boyarin: "*History Becomes Parable: A Reading of the Midrashic Mashal*" [A História se Transforma em Parábola: Uma Interpretação da Mashal da Midrash} in *Mapping of the Biblical Terrain: The Bible as Text* [Mapeamento do Território Bíblico: A Bíblia Como um Texto} (editado por Vincent L. Tollers e John Maier; Lewisburg, N. Y.: Bucknell University Press, 1990), pp. 54-71. Boyarin, ao analisar as parábolas da Midrash, afirma (p. 56): "Por fim, a *mashal* como uma estrutura interpretativa pode ser qualquer coisa, menos algo indeterminado."

147. *Jesus Remembered* {Jesus Relembrado}, pp. 126-32.

148. *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Crisis* [O Assim-chamado Jesus Histórico e a Crise Histórica da Bíblia], (tradução de Carl E. Braaten; Philadelphia: Fortress, 1964).

149. Vide David Aune: "*Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus*" [A Tradição Oral e os Aforismos de Jesus], in *Jesus and the Oral Gospel Tradition* {Jesus e a Tradição Oral dos Evangelhos}, (editado por Henry Wansbrough; JSNTSup 64; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 211-65, aqui p. 223: "Apesar de aceitar a validade básica da teoria da dupla fonte (Marcos e Q foram utilizados como fontes por Mateus e Lucas), em vez da prioridade de Mateus (Lucas é dependente de Mateus, ao passo que Marcos combinou e fundiu porções de ambos), tem ficado cada vez mais claro que versões diferentes tanto de Marcos (Marcos<sup>Mt</sup> e Marcos<sup>Lc</sup>) e Q (Q<sup>Mt</sup> e Q<sup>Lc</sup>) foram utilizadas por Mateus e Lucas... e que, frequentemente, as diferenças entre as versões de Mateus e Lucas, da dupla tradição, podem refletir o impacto da transmissão oral sobre a versão escrita de Q, com a qual todos os evangelistas eram familiarizados.

150. Vide John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* [Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico] (3 vols.; Nova York: Doubleday, 1991-2001), 1:124-29; Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 430-40; Christopher M. Tuckett, "*Thomas and the Synoptics*" [Tomé e os Sinóticos], NovT 30 (1988): 132-57; "Q and Thomas: Evidence of a Primitive 'Wisdom Gospel?'" [Q e Tomé: Evidências de



um 'Evangelho Sapiencial' Primitivo?], ETL 67 (1991): 346-60; Craig L. Blomberg, "*Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas*" [Tradição e Redação nas Parábolas do Evangelho de Tomé], *The Jesus Tradition Outside the Gospels* [A Tradição de Jesus fora dos Evangelhos], (vol. 5 de *Gospel Perspectives* [Perspectivas do Evangelho]; ed. David Wenham; Sheffield: JSOT Press, 1985), pp. 177-205; Rito Uro, "'Secondary Orality' in the Gospel of Thomas?" [A 'Oralidade Secundária' no Evangelho de Tomé], FFF 9 (1993): 305-29; e a minha obra "*The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel*" [O Evangelho de Tomé: Um Evangelho Secundário], SecCent 7 (1990): 19-38. Nicholas Perrin argumenta que o Evangelho de Tomé é dependente do Diatessarão de Taciano. Vide a obra de Perrin *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* [Tomé e Taciano: A Relação Entre o Evangelho de Tomé e o Diatessarão] (Academia Biblica 5; Atlanta: *Society of Biblical Literature* [Sociedade de Literatura Bíblica], 2002).

### Notas ao capítulo "As Parábolas no Mundo Antigo"

1. Apesar da alegação feita por Joachim Jeremias de que as parábolas de Jesus representam algo completamente inusitado na sua obra *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (2ª edição, tradução de S. H. Hooke; Londres: SCM, 1972), p. 12.

2. A disputa entre a palmeira têmporã'e a tamargueira, reproduzida em ANET, pp. 410-11. Vários outros itens devem ser mencionados a partir da obra *The Context of Scripture* [O Contexto da Escritura], (3 vols.: ed. William W. Hallo e K. Lawson Younger, Jr.: Leiden: Brill, 2003): analogias de destruição em "*The First Soldier's Oath*" [O Juramento do Primeiro Soldado] para aqueles que quebram os seus juramentos (1:165-67); um texto sapiencial bilíngüe hurro-heteu com várias histórias semelhantes a parábolas, a maior parte delas falando de animais, mas em todos os casos havia uma interpretação que afirmava explicitamente que a história não dizia respeito a animais, ou a objetos, mas a seres humanos (1:216-17) — estes são os exemplos mais óbvios de parábolas de um período muitíssimo antigo; uma fábula da Garça e da Tartaruga (1:571-73); e histórias de disputas onde duas partes duelam para saber qual delas é a mais importante (por exemplo, o trigo contra uma ovelha) (1:575-88).

3. *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols. (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, vol. 1 1888; vol. 2, 1889), 1:94-100. Vide também Mary Ann Beavis, "*Parable and Fable*" [Parábola e Fábulo], CBQ 52 (1990): 473-98; George W. Coats, "*Parable, Fable, and Anecdote*" [Parábola, Fábula e Anedota], Int 35(1981): 368-82. Para uma análise mais aprofundada acerca das formas helénicas, vide Klaus Berger, "*Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*", ANRW 25.2 (editado por Wolfgang Haase; Berlim: Walter de Gruyter, 1984), pp. 1031-1432.



4. Confira o início da segunda parte da coleção das Fábulas de Esopo em Bábrio (*Babrius and Pbaedrus*, LCL, p, 139) e também as pp. xxvii-xxxiv. Vide Ronald J. Williams, "*The Fable in the Ancient Near East*" [A Fábula no Oriente Médio Antigo], in *A Stubborn Faith: Papers on Old Testament and Related Subjects Presented to Honor William Andrew Irwin* [Uma Fé Teimosa: Escritos Sobre o Antigo Testamento e Assuntos Relacionados Apresentados em Honra de William Andrew Irvin], (editado por Edward C. Hobbs; Dallas: Southern University Press, 1956), pp. 3-26.

5. Joseph Jacobs, "*Aesop's Fables among the Jews*" [As Fábulas de Esopo Entre os Judeus], *The Jewish Encyclopedia* [Enciclopédia Judaica], (editada por Isidore Singer; Nova York: Funk & Wagnalls, 1906), 1:221-22.

6. Ao me concentrar nas parábolas como sendo ferramentas proféticas, eu não estou menosprezando o seu uso, nem mesmo a sua provável origem na literatura sapiencial. Os profetas faziam uso destas ferramentas do pensamento sapiencial para modelar a sua própria mensagem.

7. David Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus I: Das Wesen der Gleichnisse* [Bern: Peter Lang, 1981], especialmente as pp. 17-19 e 146-48) chega a argumentar que não faremos muito progresso no entendimento das parábolas ao analisarmos o Antigo Testamento. Ele menciona somente a história contada por Natã a Davi em 2ª Samuel 12.1-7, a qual, na sua opinião, não é uma parábola no sentido real. Flusser está satisfeito em considerar as parábolas de Jesus como uma derivação da ampla esfera das parábolas rabínicas. Bernard Brandon Scott (*Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, Então, as Parábolas: Um Comentário às Parábolas de Jesus], {Minneapolis: Fortress, 1989}, pp. 7 e 63-64), apesar de considerar a palavra hebraica *mashal* como um cenário contra o qual devemos compreender as parábolas do Novo Testamento, defende que o gênero das parábolas não é encontrado na Bíblia hebraica. Compare isto com um autor como John Drury (*The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], {Nova York: Crossroad, 1985}, p. 8), o qual afirma que o Antigo Testamento é cheio de parábolas, ou Claus Westermann (*The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento], {traduzido e editado por Friedemann W. Golka e Alastair H. B. Logan; Minneapolis: Fortress, 1990}), o qual identifica várias passagens do Antigo Testamento como sendo parábolas. Parte do problema é, obviamente, causado pela "definição" de parábola: se, a exemplo de Scott, definirmos parábola num sentido bastante restrito, de fato, não encontraremos muitos exemplos. Ele define uma parábola como "uma *mashal* que emprega uma ficção narrativa breve para fazer referência a um símbolo" (p. 35). Muitas *meshalim* (o plural de *mashal*) ocorrem no Antigo Testamento, Scott, porém, não encontra nenhum exemplo de ficção narrativa breve que faça referência a *símbolos*, tais como o reino ou a Torá. Mas, por que uma parábola deveria fazer referência a um símbolo? Na verdade, Westermann argumenta que as



parábolas do Antigo Testamento comparem um processo ou um evento que ocorre em um plano com algo que ocorre em outro plano (pp. 11,85,152-54). Se, ao contrário da definição de Scott, uma "parábola" for definida como uma *mashal* que emprega uma ficção narrativa breve para fazer referência à realidade ou à nossa relação com Deus, então o Antigo Testamento, certamente, apresenta parábolas.

8. Vide sua obra *Rabbinic Literature and the New Testament: What We Cannot Show.; We Do Not Know* {A Literatura Rabínica e o Novo Testamento: O que não se pode mostrar, também não se pode conhecer}, (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994), especialmente as pp. 185-90.

9. Este mesmo ar está presente nas coleções sumérias de provérbios. Vide Edmund I. Gordon, "*Sumerian Animal Proverbs and Fables: (Collection Five/* [Provérbios e Fábulas de Animais da Suméria}, " JCS 12 (1958): 1-75, 3-4. Vide também a sua obra "*A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad*" [Um Novo Olhar Sobre a Sabedoria da Suméria e da Acádia], BO 17 (1960): 122-52.

10. Francis Brown, S. R. Driver, e Charles A. Briggs, eds., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* [Léxico Hebraico e Inglês do Antigo Testamento], (Oxford: Clarendon, 1962), p. 605. Os editores podem ter sido influenciados pela obra *Der Maschal im Alten Testament* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1913) de Otto Eissfeldt. Vide também as análises de Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 8-19; A. S. Herbert, "*The 'Parables/ in Ways of Reading the Bible* [As 'Parábolas' nas Maneiras de se Ler a Bíblia], (editado por Michael Wadsworth; Totowa, N. J.: Barnes & Noble, 1981), pp. 171-89; Timothy Polk, "*Paradigms, Parables, and Meshalim: On Reading the Mashal in Scripture*" [Paradigmas, Parábolas e Meshalim: A Leitura da Mashal nas Sagradas Escrituras], CBQ 45 (1983): 564-83.

11. Vide, por exemplo, Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [O Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento], (Leiden: E. J. Brill, 1995), 2:647-48.

12. É questionável se a palavra é corretamente designada como um infinitivo.

13. Verifique a idéia similar em Sir 39.2-3, que utiliza *parabole* duas vezes em conexão com adágios enigmáticos. Para conhecer outros textos na Bíblia hebraica que utilizam a palavra *mashal* com o sentido de "provérbio" vide Deuteronômio 28.37; 1 Rs 4.32 [5.12]; 9.7; 2 Cr 7.20; Jó 13.12; Pv 10.1; 25.1; 26.7, 9; Ec 12.9; Ez 12.22, 23; 18.2, 3.

14. Vide também os Salmos 44.14 [15] e 69.11 [12].

15. Vide também 23.18; 24.3,15,20,21 e 23.

16. Dentre outras palavras utilizadas na Septuaginta para traduzir *mashal* temos *aphanismon* ("máxima" [literalmente, "algo perdido"]), *prooimion* ("preâmbulo"), *paroimia* ("provérbio"), *isos* ("igual") e *threnos* ("lamento").



17. "*The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels*" [As Meshalim Narrativas nos Livros do Antigo Testamento e nos Evangelhos Sinóticos] in *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmeyer* [Tocando o Texto: Estudos Bíblicos e Correlatos em Honra de Joseph A. Fitzmeyer], (editado por Maurya P. Horgan e Paul J. Kobelski; Nova York: Crossroad, 1989), p. 291; ou a sua obra "*The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament*" [As Meshalim Narrativas nos Evangelhos Sinóticos: Comparação com as Meshalim Narrativas do Antigo Testamento], NTS 34 (1988): 339-63, aqui p. 343. Os seus cinco casos são Jz 9-7-15; 2 Sm 12.1-4; 2 Rs 14.9; Is 5.1-6; Ez 17.3-10 e os dez casos limítrofes são 2 Sm 14.5-7; Pv 9.1-6, 13-18; Is 28.23-29; Ez 15.1-8; 16.1-18; 19.2-9, 10-14; 23.1-29 e 24.3-14.

1 Rs 4.32 [5.12] indica que Salomão é o autor de 3.000 provérbios/parábolas [*mashal*]. Cf. Flávio Joséfo, *Ant.* 8.44 "[Salomão],.. compôs mil e cinco livros de odes e canções, e três mil livros de parábolas e similitudes [*parabolon kai eikonon*], pois ele contava uma parábola acerca de todo tipo de árvore, desde o hissopo até o cedro, e, semelhantemente, acerca dos pássaros e todos os tipos de criaturas terrestres, das que nadam e das que voam."

18. *The Teaching of Jesus* [O Ensino de Jesus], (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), pp. 62-63. As duas fábulas por ele listadas são Juízes 9-7-15 e 2 Rs 14,9, e as nove parábolas estão em 2 Sm 12.1-14; 14.1-11; 1 Rs 20.35-40; Is 5,1-7; Ez 17.3-10; 19.2-9, 10-14, 21,1-5; 24.3-5.

19. Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento], pp. 5-151.

20. Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento], pp. 2, 20-112.

21. A auto-condenação, em Isaías 5, é implícita.

22. Seguramente uma das parábolas mais marcantes que já foi contada, especialmente em função da sua Teologia que apresenta Deus como aquele que traz de volta os expulsos (2 Sm 14.14).

23. Por exemplo, Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento], p. 81.

24. Verifique também 15.1-8, que está próxima de ser uma parábola acerca de uma vinha.

25. As vezes, as explicações contêm uma mistura de discurso literal e metafórico, como podemos ver em Ez 17.22-24.

26. Estas figuras aparecem com freqüência; outros exemplos óbvios são o Salmo 23; Is 40.11; e Mq 7.14.

27. Confira a lista que John Sider faz de textos do Antigo Testamento com formato parabólico na sua obra *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning* [A Interpretação das Parábolas: Um Guia Hermenêutico Para o Seu Significado], (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 251-52.



28. Confira também o oleiro (18.1-11), e o vaso quebrado (19\*1-13), e as prisões e jugos (27.1-28.17).

29- Isaías caminhou quase nu e descalço durante três anos como um sinal contra o Egito e a Etiópia (20.2-6). Várias vezes Ezequiel representou o cerco e a miséria da cidade de Jerusalém e do povo no exílio (4.1—5.4; 12.1-20 e 24.15-27). O próprio Ezequiel era um sinal para o seu povo (24.24,27). Neemias ergueu-se e sacudiu o seu regaço, declarando: "Assim sacuda Deus a todo homem da sua casa e do seu trabalho que não cumprir esta palavra" (Ne 5.13).

30. Em Jeremias 24.1-10, dois cestos de figos, um de figos bons e outro de ruins, representam as pessoas levadas cativas para a terra dos caldeus e aquelas que permaneceram em Judá ou que foram para o Egito. Amós é bem conhecido pela sua série de visões da parte de Deus: os gafanhotos, o fogo, o prumo e o fruto de verão (7.1-9 e 8.1-3). Zacarias 1.7-6.8 é, primariamente, uma série de visões e interpretações. Os sonhos e as interpretações em Daniel 2 e 7 ilustram a sucessão de reinos humanos e o reino final de Deus.

31. Observe também Oséias 12.10[11] e a diferença entre a NVI ("Eu mesmo falava aos profetas... e por meio deles falava em parábolas") e a versão norte-americana NRSV (New Revised Standard Version) que apresenta "Por meio dos profetas trarei a destruição". Isto é resultado de escolhas feitas entre duas palavras diferentes com as mesmas letras, ou homônimas (*damah*): uma que significa "ser semelhante a" e a outra que significa "cessar" ou "provocar a destruição."

32. Como Neusner e outros têm defendido repetidas vezes, a atribuição de parábolas a rabinos específicos não pode ser aceita de maneira acrítica. Uma atribuição a um rabino da antiguidade descoberta em um documento posterior não necessariamente significa que chegamos à parábola original. Vide Jacob Neusner, *Rabbinic Literature and the New Testament* [A Literatura Rabínica e o Novo Testamento], esp. pp. 13-40.

33- Vide os adágios 125 ("... o homem que racha lenha no escuro, sem nada enxergar é semelhante ao ladrão que arromba uma casa e é apanhado pelos seus moradores") e 159 ("O homem de fino caráter e bem disposto é semelhante a uma cidade poderosa que foi edificada sobre a colina") (OTP 2:502, 505). Esta história surge, pelo menos, no século VI a.C. e vem, provavelmente, de um contexto mesopotâmico. Ele é mencionada em Tobit 1.21-22 e 14.10.

34. Incluindo as fábulas de Esopo; vide *Bdbrio e Fedro* (LCL), p. 139.

35. Algumas pessoas falam confiantemente que Jesus tinha consciência e fazia uso da *Ahiqar*. Vide F. C. Conybeare, J. Rendei Harris e Agnes Smith Lewis, *The Story of Ahikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions* [A História de Ahikar a Partir das Versões Aramaica, Siríaca, Árábica, Armênia, Etíope, Turca Antiga, Grega e Eslávica], (2ª. edição; Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1913), pp. Lxii-lxviii; R. H. Charles, ed., *Apo-*



*crypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [Os Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento], (Oxford: Clarendon, 1913), 2:719. No entanto, os paralelos mais aproximados vêm de versões mais recentes desta obra que, aparentemente, pertencem à era cristã. Vide *OTP* 2:480, 488.

36. Utiliza-se em paralelo a "enigma" e no sentido de "máxima"; vide 4Q300, frag. 1.2.1; 4Q301 frag. 1.2; frag. 2.2; e 11Q19 59.2. O texto de 1QpHab 8.6 utiliza o formato verbal no sentido de "cantar versos."

37. Vide, por exemplo, 1QH 14.22-35; 15.20-22; 16.4-36.

38. Vide Erling Hammersmith, "*Om lignelser og billedtaler i de gammeltestamentlige Pseudepigrapher*" SEÂ 40 (1975): 36-65.

39- Vide a análise de David Winston Suter, "*Mâlâl in the Similitudes of Enoch*" [A *Mashal* nas Similitudes de Enoque], *JBL* 100 (1981): 193-212, na qual ele entende que as similitudes são comparações cosmológicas e escatológicas. Vide também Prescilla Patten, "*The Form and Function of Parable in Select Apocalyptic Literature and their Significance for Parables in the Gospel of Mark*" [A Forma e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada e o Seu Significado para as Parábolas do Evangelho de Marcos], *Parábola NTS* 29 (1983): 246-58.

40. *The Books of Enoch* [Os Livros de Enoque], (Oxford: Clarendon, 1976), p. 43.

41. Vide o comentário de C. Buchard, *OTP* 2:189.

42. Observe também os sonhos analógicos do *Testamento de Naftdli* 5-6 e do *Testamento de José* 19.1-10.

43. Para uma análise deste texto, vide Klaus Berger, "*Materialen zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse*", *NovT* 15 (1973): 1-37.

44. Os capítulos 1-2 e 15-16 são, normalmente, compreendidos com acréscimos cristãos posteriores. A influência cristã em outras partes do texto também não pode ser descartada.

45. Dentre outras analogias, vide também 5.46-49, 51-55 e 7.3-16. Observe também as visões e suas interpretações alegóricas nos caps. 11-13.

46. Patten, "*The Form and Function of Parable in Select Apocalyptic Literature*" [A Forma e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada}, 247.

47. *Traditions of the Rabbis From the Era of the New Testament I: Prayer and Agriculture* [Tradições dos Rabinos da Era Neotestamentária I: A Oração e a Agricultura], (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), pp. 151-52.

48. *Str-B* 1:654 apresenta esta como a única parábola originária da literatura rabínica pré-cristã.

49. Jeremias {*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 12) afirma que nenhuma das parábolas que chegou até nós tem sua origem em época anterior a Jesus. Para conhecer uma lista útil de parábolas rabínicas relevantes ao estudo dos Evangelhos (com datação do Rabino a quem elas são



atribuídas), vide Craig A. Evans, "*Jesus and Rabbinic Parables, Proverbs, and Prayers*" {Jesus e as Parábolas Rabínicas, Provérbios e Orações} in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* {Jesus e os Seus Contemporâneos: Estudos Comparativos}, (ed. Craig A. Evans; Leiden: Brill, 1995), pp. 251-97. A mesma informação está disponível na sua obra *Ancient Texts for New Testament Studies; A Guide to the Background Literature* [Textos Antigos Para Estudos do Novo Testamento: Um Guia Para a Literatura de Fundo (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2005), pp. 418-23.

50. Por exemplo, comparação: Platão, *Filebo* 33b; Isócrates, *Panatenaico* 227; Fílon, *Conf* 1.99; Plutarco, *De Recta Ratione Audienda* 40E. Em formatos mais arrojados: Aristóteles, *Rhet.* 2.20.4; Quintiliano *Inst.* 5.11.23\* Dentre outros usos, a palavra pode ser utilizada para se referir a uma objeção levantada contra um argumento, a navios alinhados lado a lado ou à conjunção de estrelas. Vide LSJ, p. 1305.

51. Sobre este assunto, vide Berger, "*Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*," pp. 1031-1432, especialmente as pp. 1074-75 e 1110-48; Detlev Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity* [O Novo Testamento Entre os Escritos da Antigüidade], (tradução de Rosemarie Kossov; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), pp. 156-73; Michael Ernst, "*Hellenistischen Analogien zu ntl. Gleichnissen. Eine Sammlung von Vergleichstexten sowie Thesen über die sich aus der parabolischen Redeweise ergebenden gesellschafts politischen Konsequenzen*" *Ein Gott, Eine Offenbarung. Beiträge zur biblische Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglistner* (editado por Friedrich V. Reiterer; Würzburg: Echter Verlag, 1991), pp. 461-80; François Vouga, "*Formgeschichtliche Überlegungen zu den Gleichnissen und zu den Fabeln der Jesus-Tradition auf dem Hintergrund der Hellenistischen Literaturgeschichte*," in *The Four Gospels 1992 {Os Quatro Evangelhos}*: *Festschrift Frans Neirynck* (ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, e J. Verheyden; Leuven: Leuven University Press, 1992), pp. 173-87; Mary Ann Beavis, "*Parable and Fable*" [Parábola e Fábula], 473-98; e Marsh H. McCall, Jr., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison* [Teorias Retóricas Antigas da Símile e da Comparação], (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

52. Vide, por exemplo, Homero, *Odisséia*, 23.232-40; *Iliada* 9.13-16; 12.299-308; 21.361-63. Vide também Virgílio, *Eneida* 1.148-54.

53- A que Theon se refere como sendo um *mythos* (uma fábula). Vide sua obra *Progymnasmata* 2.14.

54. A aplicação é que devemos trabalhar para realizar os nossos desejos.

55. Dentre outros exemplos de Sêneca, vide "Da Ira" 2.23\*1-2; 3.31.3; 3.39\*4; 3.43\*1\*2; "Da Misericórdia" 1.3.5; 1\*19.2-3; 1.25.4; 2.2.1-2; 2.7.4-5.

56. Dentre outros exemplos da *Moralia* de Plutarco vide 39D; 41F; 42C; 42D; 42F; 43B; 43C-D; 46 E-F; 143C; 157A-B; 168E-F; 610C; 610F; 611F e também *Lives: Alexander* [Vidas: Alexandre] 65.

57. Outras parábolas greco-romanas do tipo "Qual de vós?" também aparecem.



58. Para conhecer outros escritos em formato de parábola, dentre outras passagens, vide Diatr. 1.15-6-8; 1.19.4-6; 1.24.3-5; 1.24.11-16; 1.24.20; 1.25.18-20, 1.26.16-17, 1.27.15-21; 2.3.2-5; 2.4.4-7; 2.5.10-14; 2.12.17-25; 2.14.23-29; 2.15.13-20; 3.22.96-99; 3.23.30-32; 4.1.86-90; 4.3.4-8; 4.7.22-24; 4.13.11-16; *Ench* 14.

59. Vide Theon, *Progymnasmata* 4,6-13.

60. Acerca das fábulas de Bábrio, Lane C. McGaughy afirma que dezessete por cento se referem a seres humanos, trinta e quatro por cento se referem tanto a animais, quanto a seres humanos; e outros quatorze por cento tratam, pelo menos em parte, de personagens sobrenaturais. Vide sua obra "*Pagan Hellenistic Literature: The Babrian Fables*" {Literatura Helénica Pagã: As Fábulas de Bábrio}, in *Society of Biblical Literature* [Sociedade de Literatura Bíblica}, 1977 Seminar Papers [Escritos do Seminário] (editado por Paul J. Achtemeier; Missoula, Mont.: Scholar, 1977), pp, 205-14. Beavis ("*Parable and Fable*" [Parábolas e Fábula}, 479) acrescenta que cerca de trinta por cento das fábulas de Fedro e dezesseis por cento das fábulas antigas preservadas em outras obras (existem cerca de 500) se referem a atos humanos ou da relação entre os seres humanos e os deuses.

61. Fedro 1.2 é uma moderada exceção. Fedro 2.5 afirma ser uma história verdadeira. Os compiladores de Bábrio e Fedro expressam uma preocupação acerca da forma como os críticos avaliarão o seu trabalho, como fica evidenciado nos seus prólogos e por Fedro 4.22.

62. Vide os prólogos de todos os cinco livros de Fedro.

63- A seção 4 da obra *Progymnasmata* de Theon é dedicada à análise das fábulas, inclusive ao reconhecimento de vários vocábulos gregos a fim de defini-los corretamente (*mythoi*, *logoi*, e *ainoi*). Vide *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* [Progymnasmata: Livros-textos Gregos de Composição Prosa e de Retórica], (tradução de George A. Kennedy; Atlanta: Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], 2003), pp. 23-28. Vide também Quintiliano, *Inst.* 1.9.2-6.

64. Vide a obra *The Chreia and Ancient Rhetoric: Classroom Exercises* [A "Creia" e a Retórica da Antiguidade: Exercícios de Sala de Aula], (tradução e edição de Ronald F. Hock e Edward N. O'Neil; Atlanta: Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], 2002), pp. 83-84. Cf. *Rhetorica ad Alexandrum* 1422a.28-36.

65. Vide Aristóteles, *Rhet.* 3.19.5; *Rhet. Her.* 4.43.56-4.44,58; 4.45.59; e a análise feita por Hock e O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric* [A 'Créia' na Retórica Antiga], pp. 84-90,

66. João de Sardes, um comentarista do século IX à obra *Progymnasmata* de Aftônio, fez distinção entre *parabole* e *paradeigma* ao afirmar que a primeira é composta de pessoas incógnitas e a segunda de pessoas específicas (e eventos específicos). Vide Hock e O'Neil, *The Chreia and Ancient Rhetoric* [A 'Créia' na Retórica Antiga], p. 109; e também Trifão (século I), *Peri Tropon* 200.31-



201.2. É interessante notarmos que a parábola do Rico e Lázaro é a única parábola de Jesus que dá nomes às suas personagens (Lázaro e Abraão).

67. Vide também Xenófanés, *Memorabilia* 1.2.9, onde o mesmo exemplo é utilizado.

68. *Rhet.* 2.20.1-8. Ele menciona dois exemplos de fábulas: o cavalo e o veado, contados por Falaris para alertar contra a sua própria ditadura, e a raposa e o porco-espinho, contada por Esopo para defender um demagogo num tribunal. A distinção entre as comparações e as fábulas é que as primeiras são realísticas e as segundas são improváveis e, portanto, são menos efetivas. Exemplos específicos parecem mais atraentes do que analogias gerais por parte de Libânio (314-393 d.C.), *Progymnasmata* 3:29: "Mas por que nos será necessário passar o nosso tempo nestas analogias, quando temos exemplos úteis que atestam de maneira mais clara os adágios de Isócrates?" Vide Hock e O'Neill. *The Chreia and Ancient Rhetoric [A 'Créia' e a Retórica Antiga]*, pp. 180-81.

69. Vide *Rhet. Her.* 4.45.59-4.48-61. Os quatro objetivos são: adornar, provar, esclarecer ou vivificar; as formas correspondentes de apresentação são: o contraste, a negação, o paralelo detalhado e a comparação resumida. Exemplos incluem o contraste entre um corredor em um revezamento, com um general recém-chegado que recebe o seu posto de outro (o corredor que entrega o bastão está exausto e precisa de descanso, ao passo que o que o novo general é inexperiente e, portanto, inferior); o argumento que, assim como um cavalo chucro, apesar de ser forte, não presta para o serviço, também uma pessoa sem treinamento, independente dos seus dotes pessoais, não conseguirá atingir a virtude; e um paralelo detalhado mostrando que assim como um músico que toca uma lira, apesar dos trajes e da aparência magnífica, não sabe cantar e é um mau músico é motivo de zombaria e ridicularização, também a pessoa de alto nível e com muitos recursos, se não tiver virtude, será ridicularizada e expulsa da associação com pessoas decentes. Vide também 4.44.57, que compara o desprezo de uma pessoa que busca a sua própria segurança em vez da segurança da sociedade; e 4.48.61, que compara a fuga das andorinhas diante da chegada do frio, com os falsos amigos que nos abandonam no "inverno da nossa vida."

70. *Rhet. Her.* 4.47.60; 4.48.61.

71. Este substantivo não ocorre no Novo Testamento, mas o verbo paradigmático aparece em Hb 6.6 e como uma variante em Mateus 1.19.

72. *Inst.* 5.11.6,9,23. Ele mostra que Cícero, que exerce grande influência sobre ele, traduz *parabole* como *collatio*, e inclui um exemplo tirado dos escritos de Cícero: os marinheiros que chegam do mar e alertam os demais sobre certos perigos agem de forma semelhantes à atitude de Cícero ao alertar os outros homens. Vide Cícero, *Pro Murena* 2.4.

73. Algumas pessoas consideram que ele deprecia as parábolas com os seus comentários, mas ele é explícito na sua referência às *fábulas*.



74. Para conhecer outros exemplos de escritos assemelhados à parábola, vide Platão, *A República*, 488A-489A, uma comparação ampliada (chamada de *eikon*) de filósofos e cidades a marinheiros e navios; 514A-520A (a parábola da caverna, chamada de *eikon* em 517B). *Fedro* 276a-277a utiliza as sementes e o plantio para analisar a escrita e o aprendizado (e deprecia a palavra escrita). Cícero, *de Finibus* 4,27,75-76 refuta a analogia de que a desafinação de todas as cordas de uma lira é uma demonstração de que todos os pecados são iguais (listando também outras falsas analogias). Dio Crisóstomo, *De Avaritia* (Or. 17), compara as pessoas com oftalmia que coçam os olhos à maioria que, apesar de conhecer os males causados por certas práticas, insistem na sua execução. Xenófanes, *Memorabilia* 2.1.19-33 (cf. Fílon *Sacn* 19-34) descreve uma fábula de Heracles sobre um cruzamento, no qual duas mulheres (a virtude e a depravação) ficam tentando persuadí-lo acerca do caminho que ele deveria seguir. Em *Memorabilia* 2.7.12-14, quando as mulheres reclamam que Aristarco é a única pessoa da casa que come o pão da preguiça, Sócrates relata a história do cão-pastor que ouve a reclamação da ovelha de que ele não tem qualquer serventia para o pastor do rebanho, o cão responde que ele protege o rebanho dos ladrões. Xenófanes, *Oeconomicus* 8.10-20 defende a organização de uma casa, a partir da ordem rígida necessária para a operação de um navio. Em *Oeconomicus* 10.2-8 Iscômaco convence a sua esposa a abandonar a maquiagem ao perguntá-la se ele pareceria mais digno do seu amor ao exagerar a relação dos seus bens, ou se ele estivesse pintado de vermelho. Hesíodo, *Works and Days* [Tarefas & Diárias] 200-214 descreve a fábula de um falcão que havia capturado um rouxinol e podia fazer o que bem entendesse dele, Hesíodo, entretanto, admoesta o seu irmão a abandonar a violência.

75. Em *Vis.* 5.5-6 Hermas recebe a ordem de escrever "os mandamentos e as parábolas" que é, aparentemente, um descrição resumida de tudo o que lhe havia sido revelado.

76. *Mand.* 10.1.3-4 também utilizap~~arabolai~~ para se referir a coisas não compreendidas.

77. *Mand.* 10.1.3; *Sim.* 5.3.1; 5.4.2-3; *Barnabé* 17.2.

78. Por exemplo, "Quem coloca a mão no arado e olha para trás estará fazendo um sulco reto?" As perguntas são uma reprimenda a Filipe pela sua falta de misericórdia. Para uma análise deste texto, vide Berger, *"Materialen zu Form und'Überlieferungsgeschichte newtestamentlicher Gleichnisse"* 25-30.

79- Sobre este tema, vide Asher Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbis* [As Parábolas e Símbolos dos Rabinos], (Cambridge: Cambridge University Press, 1904); Paul Fiebig, *Altjtidische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1904); *Die Gleichnisreden Jesus in Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1912); Ignaz Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die romische Kaiserzeit* (Breslau: Schottlaender, 1903); Robert M. Johnston, *"Parabolic Interpretations Attributed*



to Tannaim" [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim}, (dissertação de doutorado [Ph.D.], *Hartford Seminary Foundation* [Fundação do Seminário Hartford], 1978); Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*; Clemens Thoma e S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen* (4 vols.; Berna: Peter Lang, 1986-); Peter Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse de PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dern Neuen Testamen* (Berna: Peter Lang, 1988); Harvey K. MacArthur e Robert M. Johnston, *They Also Taught in Parables* [Eles Também Ensinavam Por Intermédio de Parábolas], (Grand Rapids: Zondervan, 1990); David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* [Parábolas na Midrash: Narrativa e Exegese na Literatura Rabínica], (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991); Philip L. Culbertson, *A Word Fitly Spoken: Context, Transmission, and Adoption of the Parables of Jesus* [Uma Palavra Adequadamente Colocada: Contexto, Transmissão e Incorporação das Parábolas de Jesus] (Albany: SUNY, 1995); Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], (4 vols.; *The Brill Reference Library of Judaism* [Livraria Referencial Brill do Judaísmo]; Leiden: Brill, 2003); Brad H. Young, *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* [Jesus e Suas Parábolas Judaicas: Redescobrimdo as Raízes dos Ensinos de Jesus], (Nova York: Paulist, 1989); *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã], (Peabody, Mass.: Hendrikson, 1998).

80. Como "com o que isto se parece?", "ao que isto pode ser comparado?", "isto pode ser comparado a," e "um certo homem." Vide Johnston, "*Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*" [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim], pp. 161-64; ou Stern, *Parables in Midrash* [Parábolas na Midrash].

81. Como "Assim" ou "portanto." Vide Johnston, "*Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*" [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim], pp. 161-64; ou Stern, *Parables in Midrash* [Parábolas na Midrash], p. 8.

82. Ao mesmo tempo, a dependência que as parábolas de Jesus têm do Antigo Testamento é, as vezes, menosprezada. Elas não são de ferramentas exegéticas como as parábolas rabínicas, *salvo* no caso da parábola do Bom Samaritano, a qual, pelo menos no seu contexto presente, explica Levítico 19.18, e não citam textos do Antigo Testamento, *salvo* no caso da parábola dos Lavradores Maus, que faz uma clara alusão a Isaías 5.1-2 e cita o Salmo 118.22-23. O Antigo Testamento também é importante para outras parábolas de Jesus. O Fariseu e o Publicano podem remontar a Dt 26,1-15; o Bom Samaritano pode fazer alusão a 2 Cr 28.8-15; a Ovelha Perdida pode aludir a Ezequiel 34; o Grão de Mostarda pode remontar a Ezequiel 17.23; e a parábola do Semeador parece estar estruturada em Isaías 6.9-13.

83\* Johnston, "*Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim*" [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim].

84. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler* \ vide também *Str-B* 1:654, onde a mesma questão é demonstrada acerca da palestina da



maior parte das parábolas. Vide também Shmuel Safrai, "*Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus*" [Idiomas Literários e Idiomas Falados na Época de Jesus] in *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels* [A Última Semana de Jesus: Estudos de Jerusalém nos Evangelhos Sinóticos], (editado por R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker (Leiden: Brill, 2006), 1:53-80.

85. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 18. Veja também Randall Buth e Brian Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe Evasion: The Linguistic Background and Impact of the Parable of the Vineyard, the Tenants and the Son" ["Oficiais do Templo e a Evasão do Dízimo: O Fundo Linguístico e o Impacto da Parábola da Vinha, os Lavradores e o Filho"], em *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels* [A Última Semana de Jesus: Estudos sobre Jerusalém nos Evangelhos Sinóticos], ed. R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker (Leiden: Brill, 2006), 1:53-80.

86. *Pesiqta de Rab Kahana* 9.5; 27.6; 24.14.

87. Clemens Thoma e Simon Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, pp. 56-57. O renascimento do hebraico resultou, segundo a opinião deles, do confronto com o mundo. Vide também *Lev. Rab.* 34:3, que fornece duas analogias atribuídas a Hillel, o ancião, uma em hebraico e a outra em aramaico. Verifique também Johnston, *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim* [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim], p. 144, que indica que os Amorains posteriores utilizavam o hebraico de maneira mais consistente que os seus antecessores.

88. Em correspondência privada Randall Buth expressou dúvidas acerca da explicação de Thoma e Lauer e sugeriu que o hábito de introduzir as parábolas com a palavra *mashal* poderia ter desencadeado o uso do hebraico. Se este procedimento se tornou padrão, o hebraico seria utilizado até mesmo nas parábolas onde a palavra *mashal* não era utilizada como introdução. Esta é uma questão importante que exige mais pesquisa, mas que excede os meus conhecimentos.

89- Joseph Fizmeyer, "*The Languages of Palestine in the First Century A.D.*" [As Línguas da Palestina no Primeiro Século da Era Cristã], *CBQ* 32 (1970): 501-31; e confira também a análise mais recente de Safrai ("*Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus*" [Idiomas Literários e Idiomas Falados na Época de Jesus]), a qual defende que o hebraico foi a língua dominante em toda a Palestina, inclusive na Galiléia.

90. Um lugar onde um rabino faz um uso claro dos ensino de Jesus é *b. Arakin* 16b, que relata uma afirmação atribuída a R. Tarphon (ca. 120 d.C.): "Gostaria de saber se existe alguém nesta geração que aceite uma repreensão, pois se esta pessoa ouvir: 'Retira o cisco do teu olho', ela responderá: 'Remove, tu, a trave do teu!'"

91. Como exemplos, vide *m. Berakot* 1.1; *m. Shabbat* 16.8; *m. Sukkah* 2.8; *m. Ta'anit* 3.9-10; e vide Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4.7-107, para obter



uma análise completa e exemplos oriundos de diversos documentos rabínicos, a maior parte da Mishná e da Toseftá. Para ter acesso a exemplos mais ampliados, vide *Lev. Rab.* 6:3 e *y. Sebrtot* 6.5.

92. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* {Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental}, 4:109-14 e 220-25.

93. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4:109-10. Temos um paralelo no contexto greco-romano por meio da distinção que alguns fazem de *paradeigma* e *parabole*.

94. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4:107.

95. *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4:221,185.

96. "Eles propuseram uma parábola: A que podemos comparar isto? — a um escravo que vinha encher a xícara para o seu senhor e este derramou o jarro sobre o seu rosto [do escravo]."

97. "Os sábios falaram em uma parábola acerca de uma mulher: [Ele é como] um figo verde, ou um figo que está amadurecendo, ou como um figo totalmente maduro; um 'figo verde' — quando ainda é uma criança; um 'figo que está amadurecendo' — nos dias em que está se tornando uma moça ... e 'um figo totalmente maduro' — depois de passados os dias da sua mocidade..."

98. "Os sábios falam em uma parábola sobre mulher: [Ela é como] um figo verde, ou um figo quase maduro ou um figo completamente maduro; 'um figo verde' — enquanto ainda é criança; e 'um figo quase maduro' — esses são os dias de sua juventude... e 'um figo completamente maduro' — depois de sua juventude..,".

99. Verifique em Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4:116: "Não sei que tipo de escrito alega-se ter cessado." Seria a referência às parábolas narrativas, como normalmente se supõe, ou seria a analogias mais simples?

100. Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* [Narrativa Rabínica: Uma Perspectiva Documental], 4:220.

101. Johnston, *Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim* [Interpretações Parabólicas Atribuídas à Tannaim], pp. 164-65; ou McArthur e Johnston, *They Also Taught in Parables* [Eles Também Ensinavam por Inter-médio de Parábolas], p. 99.

## Notas ao capítulo "Graça e Responsabilidade"

1. *Die Gleichnisreden Jesu* (Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, vol. 1, 1888; vol. 2, 1889), 2:305.

2. Vide o comentário de Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999), p. 282.



3. John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* [Nas Parábolas: O Desafio do Jesus Histórico], (Nova York: Harper & Row, 1973), p. 106.

4. A autenticidade desta parábola normalmente não é questionada. Um dos poucos que levanta esta questão é R. Gundry, o qual considera que Mateus compões esta parábola com base em uma parábola similar: a dos Dois Devedores em Lucas 7.41-47. Vide sua obra *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica], (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 371. Não tenho motivo para recomendar esta sugestão. O "Seminário de Jesus" imprimiu a parábola com letras cor-de-rosa (significando que Jesus provavelmente pronunciou algo próximo a isto), salvo o v. 35, que está em preto (significando que ele não teria dito aquilo). Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988), p. 49; vide também Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 267-68.

5. Para ter acesso a uma lista de aspectos redacionais desta parábola, confira Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary* [Mateus 8-20: Um Comentário], (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), pp. 468-69.

6. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 469; Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [As Parábolas de Jesus: Um Comentário], (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 29.

7. O que é surpreendente em função da palavra não ocorrer em nenhuma outra parte do Novo Testamento, à exceção dos evangelhos sinóticos e na LXX somente em 2<sup>a</sup> Macabeus 6.8, mas, naquele caso, com o sentido de consumir os órgãos internos de um sacrifício.

8. Vide o meu artigo "*The Gospel of Jesus*" [O Evangelho de Jesus], in *The Written Gospel* [O Evangelho Escrito], (editado por Markus Bockmuehl e Donald A. Hagner; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 31-44. As outras três são: celebração, Israel e o reino.

9. Para saber mais sobre as condições de vida de um escravo no mundo antigo, vide James A. Harrill, *Slaves in the New Testament* [Escravos no Novo Testamento], (Minneapolis: Fortress, 2006); Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* [A Escravatura no Cristianismo Primitivo], (Oxford: Oxford University Press, 2002), esp. Pp. 102-29, este último enfatizando como as figuras da escravidão e da brutalidade para com os escravos ocupavam um lugar central no mundo antigo, sem, porém, mostrar muito interesse nas razões teológicas que levaram Jesus a utilizar estas imagens.

10. Eta Linnemann, *Parables of Jesus* [Parábolas de Jesus], (tradução de John Sturdy; Londres: SPCK, 1966), p. 109.

11. Por exemplo, Flávio Joséfo, *Ant.* 15.289-90 (incluindo a tortura a mulheres); 16.232,



12. ABD, 6:907-8 (Isto é, cerca de 225 toneladas).

13. Jones *{Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 270-71) estima que um talento seria o salário de cerca de 24 anos de trabalho de um trabalhador comum, mas este cálculo não inclui os finais de semana. Hultgren *{The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 23) ergue esta estimativa para 200.000 anos e Craig S. Keener (*A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus] {Grand Rapids: Eerdmans, 1999}, p-459) para 250.000 anos. Joachim Jeremias *{The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {2ª edição, tradução de S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963}, p. 210) indica que um talento era equivalente a 10.000 denários. Esta conclusão é tirada a partir de uma comparação com Flávio Joséfo, Ant. 17.323 e 17.190. Isto colocaria a dívida do servo no patamar dos 100 milhões de denários. Dez mil era o número mais alto *utilizado para cálculos*, mas não o maior número conhecido. Tob 5:15 também relata um salário de uma dracma por dia. Uma dracma e um denário eram, aparentemente, valores equivalentes.

14. Vide Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* [Jerusalém na Época de Jesus], (Philadelphia: Fortress, 1969), pp. 346-47.

15. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais nas Parábolas de Jesus], (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987), pp. 132-37.

16. Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable; A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, Então, a Parábola: Um Comentário às Parábolas de Jesus], (Minneapolis: Fortress, 1989)? pp. 267-80.

17. William Herzog, *Parables as Subversive Speech; Jesus as Pedagogue of the Oppressed* [As Parábolas como Discurso Subversivo: Jesus como Pedagogo dos Oprimidos], (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), pp. 131-49; dentre outros, vide Warren Cáster, "Resisting and Imitating the Empire: Imperial Paradigms in Two Matthean Parables 18.21-35\*" [Resistência e Imitação do Império: Paradigmas Imperiais em Duas Parábolas de Mateus 18.21-35] in *Reading from This Place* [Leitura a Partir desta Perspectiva], (editado por Fernando F. Segovia e Mary Ann Tolbert; Minneapolis: Fortress, 1995), 1:199-212; Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (tradução de Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 196-203.

18. John R. Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* [O Evangelho nas Parábolas: Metáfora, Narrativa e Teologia nos Evangelhos Sinóticos], (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 73.

19. Contra Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 178.

20. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 178.

21. W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus], (3 vols.; ICC; Edinburgo: T & T. Clark, 1988-97), 2:791-94.



22. Vide Davies e Allison, Matthew 2:792: "A justaposição não acaba gerando uma atitude de perdão no meio dos procedimentos necessários, mas desagradáveis que acabaram de ser descritos?"

23. Outras passagens utilizam a expressão onde não existe qualquer conexão causal direta com aquilo que as antecede são encontradas em 6.25; 12.31; 13.13,52; 23.34 e 24.44. (As demais ocorrências estão em 12.27; 14.2 e 21.43.) Como tradução para a expressão *dia touto* Davies e Allison (Matthew, 2:796) sugerem "Dessa forma," e John Nolland (*The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Mateus: Comentário ao Texto Grego], [Grand Rapids: Eerdmans, 2005], p. 255) sugere "nesta conexão."

24. Por exemplo, Martinus DeBoer, *"Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Mt 18,23-35)"* (Dez Mil Talentos? A Interpretação de Mateus e a Redação da Parábola do Credor Incompassivo (Mt 18.23-35)) CBQ 50 (1988): 214-32. Por outro lado, o "Seminário de Jesus" encarava este tipo de exagero como algo típico das histórias de Jesus. Vide Funk, Scott, and Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 49.

25. Vide *Ant.* 14.78 e também 14.39 (uma pessoa que escapa da punição ao pagar a quantia de 1000 talentos), 14.72 e 14.105 (que relata a quantia de 2.000 talentos no tesouro do Templo). *Ant.* 12.175-76 relata um fazendeiro que arrendava terras se oferecendo para cobrar 16,000 talentos e 12.203, 208 relata que a importância de 1.000 talentos havia sido entregue a um jovem. 17.323 relata que César havia entregue 1.500 talentos aos filhos de Herodes. I<sup>o</sup> Crônicas 29.4-9 informa que Davi ofereceu 3-000 talentos de ouro e 7.000 talentos de prata para o revestimento do Templo. O Rolo de Cobre de Qumran (3Q15 1.8) indica que 900 talentos estão escondidos em uma cisterna. Segundo 2<sup>o</sup> *Macabeus* 5.21 Antíoco saqueou 1.800 talentos do Templo e em 8.10 Nicanor levantou a importância de 2.000 talentos que eram devidos ao governo romano. Em 4<sup>o</sup> *Macabeus* 4.17 Jason promete a Antíoco 3-660 talentos anualmente. *Sifre Deut.* 355 fala de um homem que havia comprado 10.000 talentos de óleo, e depois mais 18.000 talentos da mesma mercadoria. Em Plutarco, *Mor.* 180B, Dário oferece *myria talanta* a Alexandre, a mesma expressão encontrada em Mateus. Davies e Allison (Matthew, 2:790, n<sup>o</sup> 48) lista outros valores igualmente elevados mas, surpreendentemente, atribui o valor a Mateus.

26. Conforme mencionado na nota anterior, um fazendeiro que arrendava terras havia se oferecido para cobrar 16.000 talentos (Flávio Joséfo, *Ant.* 12.175-76). Vide o debate de J. Duncan M. Derrett, *"The Parable of the Unmerciful Servant"* [A Parábola do Credor Incompassivo], in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], (London: Darman, Longman & Todd, 1970), pp. 32-47; S. R. Llewelyn, *"Tax Collection and the teaching of the New Testament"* [A Cobrança de Impostos e o *xehiòvai* do Novo Testamento], NewDocs 8:47-



76; 9:39-44, especialmente 8:54-55 e 74, os quais indicam que o fazendeiro que arrendava terras estava sujeito ao controle estatal e não tinha poderes para retirar a propriedade ou agir diretamente contra alguém que pagasse os seus impostos.

27. Vide ISm 293 (Davi como um "criado" de Saul); 2Rs 5.6 (Naamã como um "servo do rei da Síria"); Flávio Joséfo, *Ant.* 16.296 (Sylleus, governador da Arábia, descrito como um "servo" ímpio). Vide também TDNT, 2:266-67.

28. Dentre aqueles que insistem que o homem era um escravo está Jennifer A. Glancy, "*Slaves and Slavery in the Matthean Parables*" [Escravos e Escravatura nas Parábolas de Mateus], *JBL* 119 (2000): 67-90.

29. Como argumentou Derrett: "*The Parable of the Unmerciful Servant*" [A Parábola do Credor Incompassivo], pp. 39-40.

30. Contra Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], p. 142, que considera a ameaça de vender o homem e a sua família como uma forma de colocar o burocrata no seu devido lugar e como um apelo por mais paciência diante do restabelecimento da aliança, bem como um indicativo de que parte da dívida poderia ser paga.

31. Por exemplo, *m.* 'Abot 3.17; *t.* Qiddusin 1.14. Vide TDNT 5:561-65.

32. Especialmente Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 271; mas também outros como Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], p. 457; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 472.

33- Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], 267-80. A abordagem de Scott é seguida por Daniel Patte em uma interpretação da parábola, cuja temática está naquilo que o reino não representa. Não se trata de uma recusa ao perdão, pois exigir o castigo sobre os ímpios faria de Deus um ser cruel, em comparação com os reis gentios. Ele vai além disso, à luz de 18.15-20, ao declarar que um dos servos companheiros deveria ter ido de maneira privada até o primeiro servo para confrontá-lo pelo seu erro. Seguramente, entretanto, se a história tiver mesmo se desenvolvido nestas linhas gerais, todos teriam culpado Mateus por ter manipulado o texto. Vide Patte, "*Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What is Old: Two Parables in Matthew 18—23*" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parábolas de Mateus 18—23], *Quarterly Review* 10 (1990):79-108.

34. Cf. Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], p. 138. Vide também W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz do Seu Contexto Judaico] (Londres: SPCK, 1936), pp. 95-97.

35. Vide LXX 1Rs 20.41 (a reverência de Davi diante de Jônatas); 24.9 (Davi para com Saul); 25.23 (Abigail para com Davi); 28.14 (Saul para com



Samuel); 2Rs 14.33 (Absalão para com Davi); 4º Reis 2.15 (profetas para com Eliseu). Vide *LSJ*, p. 1518.

36. Confira em *Iº Macabeus* 1.29-32, que relata o episódio em que um cobrador de impostos faz uma pilhagem de Jerusalém, incendiando a cidade e levando cativas crianças e mulheres. O confisco de mulheres, crianças e bens era comum aos vencedores das batalhas. Vide *Iº Macabeus* 5.13 em referência aos gentios, 5.23 acerca da recuperação dos judeus cativos, e 5.28, 35, 51: os vencedores judeus matam todos os homens e recolhem os espólios de várias cidades. Em *Iº Macabeus* 10.43 é apresentada uma oferta para perdoar a dívida daqueles que buscaram refúgio no Templo e para restaurar-lhes as suas propriedades e em *2º Macabeus* 5.24 Antíoco ordena que as mulheres e os meninos sejam vendidos como escravos. Vide também Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East* [Luz Que Vem do Oriente Antigo] (tradução de Lionel R. M. Strachan; Grand Rapids: Baker, 1965 reprodução da 4ª edição), p. 270. Fílon (*Spec. Leg.* 3.159-63) descreve um cobrador de impostos do seu próprio distrito que, diante do calote e da fuga dos devedores, sujeitava as suas mulheres, filhos, pais e outros parentes à tortura a fim de que estes delatassem o paradeiro do fugitivo, ou para obrigá-los a pagar a dívida. Flávio Joséfo, *J. W.* 1.97 relata que Alexandre Janeu crucificou 800 cativos e esquartejou as suas mulheres e filhos diante dos seus olhos. *J. W.* 7.415-19 descreve a tortura dos judeus e dos seus filhos a fim de forçá-los a reconhecer César. O termo *basanos* e outras palavras relacionadas à tortura eram utilizadas para a conferência dos cálculos e para o teste de moedas de metal. Este procedimento, aparentemente, havia sido adaptado para o teste de pessoas na tentativa de extrair delas informações sobre os seus bens. Uma carta de um cristão do século IV relata que os filhos e a roupa de um homem haviam sido vendidos para a quitação de uma dívida (*Select Papyri II* [Papiros Seleccionados II], LCL, pp. 378-81). Vide *TDNT* 1:561-62.

37. Vide *Iº Macabeus* 2.46; 3.5, 8; 10.85. É claro que os judeus também eram vítimas freqüentes de tortura, como descrevem os conhecidos relatos de Eleazar e da mãe com os seus sete filhos; vide *2º Macabeus* 6.10-7.42; *4º Macabeus* 5.3-18.24.

38. Um rei aparece em outra ocasião, nas parábolas de Jesus, somente em Mt 22.1-14; 25.31-46; Lucas 14.31-32; e, por implicação, em Lucas 19.11-27. Vide também Alfons Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Munique: Kösel, 1971), p. 75.

39. Por exemplo, Êxodo 15.18; ISm 8.7; 12.12; SI 93.1-4; 96.10; 103.19; Is 6.1, 5; 24.23; Ob 21; Judite 9.12; Tobias 13.6; 1º Enoque 25.3, 5; 91.13; Fílon, *Opif* 1.88; *Cher.* 1.29, 99; *Plant.* 1.51, etc.

40. Vide a longa lista de parábolas neste estilo apresentada por Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 457, nº 34; e vide a análise das parábolas tematizadas em reis por David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* [Parábolas na Midrash: Narrativa



e Exegese na Literatura Rabínica], (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), pp. 19-34 (incluindo exemplos do castigo de Deus) e 93-97. Estas parábolas, apesar de serem modeladas pelos tribunais reais romanos, refletem uma defesa judaica contra a Roma imperial. Vide Ignaz Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrash beleuchtet durch die römische Kaiserzeit* (Breslau: Schlesische Verlags-Anstalt, 1903). Perceba também que *b. Sanhedrin* 91a-b apresenta uma parábola de um rei que, na seqüência da parábola, é chamado de proprietário de um pomar, o mesmo tipo de mudança que ocorre na parábola de Mateus.

41. Wolfgang Harnisch (*Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung* [3<sup>a</sup> ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995], pp. 259-62) limita a parábola aos vv. 23b-33. Vide também Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* {Estudos Sobre o Jesus Histórico}, (tradução de Andrew Scobie; SBT; Naperville, 111.: Allenson, 1964), p. 153, que considera que os vv. 32-34 excedem os limites da imagem. Hans Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphor* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], pp. 211-18) sugere que a parábola original consistia somente dos vv. 23-30 e que o v. 35 retorna à pergunta do v. 21. Nenhum destes argumentos tem qualquer validade. Weder demonstra um temor desnecessário de que a porção final da parábola relativiza a ênfase na misericórdia de Deus, que precisa ocupar o primeiro lugar. Ele admite, entretanto (p. 215, n° 28), que não existem paralelos para o tipo de conclusão abrupta resultante desta sugestão. Vide também Jan Lambrecht, *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direto do Tesouro: As Parábolas do Evangelho de Mateus], (LTPM 10; Louvain: Peeters, 1991), p. 62, que, erroneamente, argumenta que o primeiro e o segundo estágios da parábola transmitem a mensagem principal. Claramente, a personagem principal é o servo (ou credor) incompassivo, a única personagem em todas as três cenas. A sugestão de Lambrecht dificilmente se adequa à regra da ênfase final.

42. Crossan (*Inparables* (Nas Parábolas], p. 107) chega a dizer que com exceção do v. 35, a unidade dramática da história é impecável.

43. Marius Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no Seu Contexto Judaico}, (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1997), p. 278; vide também Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 90-93-

44. Como observou Ulrich Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 470.

45. Vide a história da interpretação apresentada por U. Luz (*Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 476-77). Ele mostra que tanto João Calvino, quanto Martinho Lutero consideravam a perda do perdão como uma possibilidade.

46. Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 196-203\*



47. Ela diz que Deus não faria uso do poderio militar para destruir as pessoas impossibilitadas de quitar a sua dívida (como faz o rei da parábola), como se todas as partes de uma parábola precisassem espelhar de forma fiel a realidade.

48. Herzog, *Parables of Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], pp. 146-47. Ele sugere que o servo, de alguma forma, violou o senso de honra do seu senhor,

49. É contra isto que Schottroff argumenta, mas o que ela admite para a parábola rabínica, ela não o faz para a parábola de Jesus, isto é, que nem todos os pontos da história representam realidades teológicas. Vide sua obra *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 87,98,200.

50. Bárbara E. Reid, "*Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence*" [As Conclusões Violentas das Parábolas de Mateus e a Não-violência Cristã], CBQ 66 (2004): 237-55.

51. Douglas E. Oakman argumenta que este tipo de parábola teria soado subversiva para os palestinos que viviam afundados em dívidas geradas pelos impostos, mas esta parábola não é apresentada com um ataque ao sistema fiscal da época. Vide sua obra *Jesus and the Economic Questions of His Day* [Jesus e as Questões Econômicas da Sua Época], (Lewiston, N. Y.: Mellen, 1986), p. 169. Birger Gerhardsson *Cif We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames* [Se Não Retirarmos as Parábolas das suas Molduras], NTS 37 [1991]: 321-35.

52. Se Otto Betz estiver correto ao afirmar que o Salmo 103 está por detrás desta parábola — observe a ênfase na compaixão, no perdão e no reino de Deus no Salmo—, então qualquer dúvida de que o rei é uma representação de Deus está removida. Vide sua obra "*Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu*", TBei 15 (1984): 253-69.

53. Dentre outros, vide James A. Sanders, "*Sins, Debts, and Jubilee Release*" [Os Pecados, as Dívidas e a Libertação do Jubileu] in *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* [Lucas e as Sagradas Escrituras: A Função da Sagrada Tradição em Lucas-Atos], (editado por Craig A. Evans e James A. Sanders; Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 84-92. Se o jubileu era ou não observado, é motivo de controvérsia, entretanto, ele é analisado em fontes da antiguidade. No mínimo, ele era um ideal e tinha um valor metafórico.

54. D. A. Carson, "*The OMOIOE Word-Group as Introduction to Some Matthean Parables*" [As Palavras derivadas de OMOIOE como Introdução de Algumas Parábolas de Mateus], NTS 31 (1985): 277-82.

55. Vide Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 111.

56. Vide Patte, "*Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What is Old*" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parabolas de Mateus 18—23] 83; Ernst Fuchs, "*The Parable of the Unmerciful Servant (Matt. 18, 23-35,*" [A Parábola do Credor Incompassivo (Mt



18.23-35)] in *Studia Evangelica* (ed. Kurt Aland; Berlim: Akademie-Verlag, 1959), pp. 487-94.

57. Por exemplo, vide o vocabulário da aliança de Levítico 19, o ensino de Jesus em Mateus 5.48; Lucas 6.36; Iª Coríntios 11.1; Efésios 5.1.

58. Sendo que o código de santidade representaria esta parte da Lei (extraído, especialmente, de Levítico 17-20) que enfatizava não somente a contaminação do pecado e da impureza, mas também o isolamento do pecador. Vide Marcus J. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* [Conflito, Santidade e Política nos Ensinos de Jesus {*Studies in the Bible and Early Christianity* [Estudos Sobre a Bíblia e o Cristianismo Primitivo] 5: New York: Mellen, 1984), pp. 123-34. Vide também a minha obra "*Matthew and the Law*" [Mateus e a Lei] in *SBL Seminar Papers* [Escritos do Seminário SBL], 1988 (editado por David J. Lull; Atlanta: Scholars, 1988), pp. 536-54.

59- No Antigo Testamento somente Gn 50.17; Ex 10.17; ISm 25.28 e Pv 17.9 se concentram neste tema.

60. Sobre o tema da violência, vide Warren Carter, "*Construction of Violence and Identities in Matthew's Gospel*" [Estruturas de Violência e Identidades no Evangelho de Mateus] in *Violence in the New Testament* [A Violência no Novo Testamento] (ed. Shelly Matthews e E. Leigh Gibson; Londres: T & T. Clark, 2005), pp. 81-108. Carter argumenta que a violência é uma estrutura teológica de Mateus que está presente em textos onde o reino é afirmado. A violência está reservada para os atos futuros de Deus, não para os discípulos no presente. Ela é uma maneira de assegurar os oprimidos de que Deus haverá de intervir ao seu favor.

61. Apesar de alguns textos judaicos falarem que Deus se vale de tortura, por exemplo, *Wis* (Sabedoria) 11:9; 12.23; 2º *Macabeus* 7.17; *T, Ab.* 12.18.

62. Vide Gerhardsson, "*If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames*" [Se Não Retirarmos as Parábolas das Suas Molduras], 329- Vide também a sua obra "*The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels*" [As Meshalim Narrativas nos Evangelhos Sinóticos], NTS 34 (1988): 339-63, especialmente a p. 354. Gerhardsson defende que as parábolas de Jesus não eram intrinsecamente querigmáticas; mas tinha o objetivo de iluminar as pessoas. Observe que Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 20) lista somente cinco parábolas como sendo "predominantemente teológicas/" mas, em vez de incluir a parábola dos Dois Devedores, acaba colocando a parábola dos Trabalhadores da Vinha nesta categoria. Entretanto, as parábolas do Amigo Incomodado à Meia-noite e a do Juiz Iníquo também se concentram no caráter de Deus.

63. John W. Sider afirma que Jeremias, apesar de alegar reconhecer somente um ponto, na verdade, encontrou nove pontos nesta parábola. Vide sua obra *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning* [A Interpretação das Parábolas: Um Guia Hermenêutico ao Seu Significado], (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 67-69-



64. Como enfatizou Ernst Käsemann; vide " *'The Righteousness of God' in Paul*" [A 'Justiça de Deus' em Paulo, *New Testament Questions of Today* [Questões Contemporâneas do Novo Testamento] (NTL; tradução de W. J. Montague: Londres: SCM, 1969), pp. 168-82, especialmente as pp. 174-75.

65. Vide *TDNT* 1:569; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metapher*, p. 216.

66. A palavra aparece somente doze vezes, todas nos Sinóticos e, salvo por um pedido de compaixão da parte de Jesus (Marcos 9-22) e três ocorrências em parábolas (Mt 18.27; Lc 10.33; e 15.20), é utilizada somente para se referir a compaixão demonstrada por Jesus.

67. " *The Parable of the Unmerciful Servant (Matt. 18.23-35,*" [A Parábola do Credor Incompassivo], p. 493-

68. A afirmação aqui é redigida de forma ligeiramente diferente da feita por Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 213.

69. Como faz Sharon Ringe, " *Solidarity and Contextuality*" [Solidariedade e Contextualidade], pp. 199-212. Ela parece confundir a leitura da parábola, com a sua aplicação e a sua sugestão de que esta parábola perpetua a violência doméstica por exigir que as mulheres perdoadas também perdoem é fruto de um mal entendido. Quem utilizar esta parábola para justificar ou tolerar a opressão, na verdade, não entendeu nada a seu respeito.

70. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], (2 vols.; 2ª edição: Londres: Macmillan, 1927), 2:437. Surpreendentemente, ele acrescenta que se o Judaísmo não se ajustar aos Evangelhos, ele não passará de uma crença marginal com pouca influência e nenhum poder de expansão.

71. O relatório do "Seminário de Jesus" nem, ao menos, chega a incluir esta parábola. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho].

72. *Mekilta Bahodesh* 6.112-15 apresenta uma parábola cujo formato em pergunta e simplicidade são equivalentes à parábola de Lucas 7.41-43: "Ao que isto pode ser comparado? À conduta de um rei de carne e osso que vai à guerra. Contra quem ele faz guerra? Contra os vivos ou contra os mortos? O filósofo então disse: 'Em verdade, somente contra os vivos/'

73. François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1—9:50* [Lucas 1: Comentário ao Evangelho de Lucas 1.1—9.50], (tradução de Christine M. Thomas; Minneapolis: Fortress, 2002), pp. 291-92. Os seus argumentos de que esta passagem é uma polêmica contra a sinagoga e que o amor-da-mulher é uma referência ao chamado dos gentios são excessivos e representam alegorizações da parábola. Outras tentativas de encontrar um contexto real (*Sitz im Leben*) em atitudes de julgamento na Igreja Primitiva se mostram pouco atraentes. Vide John Nolland, *Luke 1-9:20* [Lucas 1-9.20], (WBC 35a; Dallas: Word, 1989), p. 352. Quem também argumenta que os quatro relatos apontam para o mesmo evento é Robert Holst, " *The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-critical Method*" [A Primeira Unção de Jesus: Outra Aplicação do Método de Crítica e Forma], JBL 95 (1976): 435-46.



74. Sanders, *"Sins, Debts, and Jubilee Release"* [Os Pecados, As Dívidas e a Libertação do Jubileu), pp. 84-85. Sanders, no mínimo, deseja esta opção à mesa.

75. Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove, 111.: Intervarsity, 1990), p. 185.

76. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:301; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 213- Hultgren e alguns outros consideram que a unção em si era secundária.

77. Thomas L. Brodie, *"Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study of Luke's Rhetorical Imitation"* {Lucas 7,36-50 como uma Internalização de 2º Reis 4.1-37: Um Estudo da Imitação Retórica de Lucas}, *Bib* 64 (1983).

78. Uma variante do texto de 7.46 não menciona a unção dos pés. Apesar desta variante não ser fortemente atestada e a unção dos pés já estar presente no v. 7.38, K. Weiss argumentou, de forma trôpega, que a mulher jamais teria ungido os pés de Jesus; mas sim a sua cabeça ou a sua pessoa. Na sua opinião, a referência aos pés teria sido acrescentada posteriormente ao texto a partir de João. Vide sua obra *"Der westliche Text von Lc 7:46 und sein Wert," ZNW* 46 (1955): 241-45.

79- Muito possivelmente, a unção posterior teria sido uma imitação intencional da primeira.

80. Bovon, *Luke 1* [Lucas 1], p. 291.

81. Mas o termo "pecadores" nem sempre é utilizado num sentido positivo: por exemplo, 6.32-34 e 24.7.

82. As intenções de Lucas estão claramente presentes ao longo da passagem como um todo; para saber mais acerca da proposta de certas influências estilísticas de Lucas, vide Bovon, *Luke 1* [Lucas 1], p. 293, nº 13; e Nolland, *Luke 1-9.20* [Lucas 1-9.20], p. 355.

83. Reinhard von Bendemann (*"Liebe und Sündenvergebung, Eine narrativtraditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36-50"*, BZ 44 [2000]: 161-82. Outra objeção e a resposta final de Jesus. B. Heiningen (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [Münster: Aschendorff, 1991], p. 86) argumenta que um modelo típico de Lucas baseado em "conflito, discussão e parábola" aparece em Lucas 5.29-39; 11.37-54; 14,1-24; 15.1-32 e 19.1-27. Apesar destas passagens apresentarem semelhanças e parábolas normalmente utilizadas em contextos de discussão, nenhum destes argumentos é plenamente satisfatório. O formato e a organização destas passagens não são tão uniformes quanto o argumento sugere.

84. Por exemplo, 4.24; 7.3-17; 13.33 e 24.19 dentre outras; vide Sanders, *"Sins, Debts, and Jubilee Release"* [Os pecados, As Dívidas e a Libertação do Jubileu], p. 85.

85. D. A. S. Ravens (*"The Setting of Luke's Account of the Anointing: Luke 7,2-8.3"* [O Contexto do Relato que Lucas Faz da Unção: Lucas 7.2-



8.3], NTS 34 [1988]: 282-92) considera que Lucas continuava apresentando Jesus como *o profeta*, em parte porque considerava que Lucas tinha em mente o versículo de Isaías 52.7 e compreendia o ato da mulher como um "adorno" preparatório para o anúncio das boas novas. Não vejo base para estas idéias.

86. Vide Gn 27.26; 2 Sm 15.5 e os exemplos destes cumprimentos sendo transformados em traição por parte de Joabe (2 Sm 20.9) e Judas (Mt 26.48). Observe as instruções freqüentes para que os cristãos se cumprimentem com o ósculo santo (Rm 16.16, etc.).

87. Vide, por exemplo, SI 21.2; b. *Ketubot* 49b-50a descreve um homem que beixou os pés de um rabino em função do rabino ter determinado que os seus filhos, a quem ele havia transferido a sua propriedade, deveriam cuidar do seu sustento e proteção; b. *Ketunot* 63a fala da noiva e do pai da noiva de um rabino que, ambos, beijam os seus pés; b. *Sanhedrin* 27b descreve um homem que beijou os pés de um rabino em função da exposição que este fez da Escritura; e b. *Baba Batra* 16a relata que até mesmo Satanás beijou os pés de um rabino em agradecimento à exposição que este havia feito da Escritura.

88. Vide Estér LXX 4.17 (13.13): "Eu teria desejado beijar a sola dos seus pés para salvar Israel!" A mesma citação ocorre em *Midr, Esther* 8.7. Epíteto (*Diatr.* 4.1.17) reclama que as pessoas beijavam os pés de um escravo doméstico mesmo que considerassem que o beijo aos pés de César fosse um ato de insolência e de tirania extravagante.

89. Em Marcos 14.3-5 e João 12.3-5 o valor da *myron* é estimado em 300 denários, aproximadamente o salário de um ano de um trabalhador diarista. As únicas ocorrências de *alabastros* no Novo Testamento estão em Mt 26.7; Mc 14.3 e Lc 7.37 e recipientes de alabastro eram utilizados para armazenamento efetivo de ungüentos perfumados. Vide Plínio, o Velho, *Naturalis Historia* 13.3.19: "Os ungüentos se conservam melhor no alabastro."

90. Em Xenófanés, *Symposium* 2.3, temos a sugestão de que os perfumes sejam trazidos ao banquete para que as pessoas possam comer em meio a aromas agradáveis, uma sugestão que Sócrates rejeita como sendo imprópria para os homens.

91. 11QT<sup>a</sup> 22.14-16 (=11QT<sup>b</sup> 6.7-8) fala de pessoas que comiam e se untavam com azeite e azeitonas como parte de um festival de azeites. Em uma parábola acerca do banquete do fim dos tempos em *Eccl. Rab*, 9.7 um rei instrui as pessoas a se prepararem para o banquete se lavando e se ungindo com azeite.

92. b. *Menahot* 85b (também em *Sifre Deut.* 355.15, sobre Dt 33.24) descreve somente a criada de um homem que lhe traz água para que ele lavasse os pés e, depois, azeite para nele ele mergulhasse as suas mãos e os seus pés.

93. Quase todos os comentaristas presumem que ela seja uma prostituta por causa da expressão "uma mulher da cidade, uma pecadora" (7.37). Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 126) considerava



que a mulher era, ou uma prostituta, ou esposa de um homem que se envolvia com atividades ilícitas. Ela poderia ser uma adúltera ou alguém que tinha contato regular com gentios, ou mesmo uma pessoa paraplégica. Vide Bárbara E. Reid, " 'Do You See This Woman?' Luke 7.36-50 as a Paradigm for Feminist Hermeneutics" [ 'Você Vê Esta Mulher? Lucas 7.36-50 como um Paradigma para uma Hermenêutica Feminista], *BR* 40 (1995): 37-49. Ceslaus Spicq (*Ágape in the New Testament* [O Amor Ágape no Novo Testamento] {tradução de Marie Aquinas McNamara e Mary Honoria Richter; St. Louis: Herder, 1963}, 1:97), na esteira de P. Lagrange, considera que os servos não teriam deixado uma prostituta adentrar o recinto e que aquela mulher era, portanto, uma pessoa bem posicionada na sociedade que vivia de forma devassa, tendo caso após caso. John J. Kilgallen ("Forgiveness of Sins, Luke 7:36-50," *NovT* 40 [1998]: 105-16) argumenta que a ordem das palavras não significa que Lucas a considerava uma pecadora, mas que ela era considerada uma pecadora pela cidade. Nem Spicq, nem Kilgallen me parecem convincentes.

94. Judite ungiu-se a si mesma com perfume quando se preparou para seduzir Holofernes (Jdt 10.3; 16.8). J. D. M. Derrett (*"The Anointing at Bethany and the Story of Zacchaeus"* [A Unção em Betânia e a História de Zaqueu], in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], {London: Darton, Longman & Todd, 1970}, pp. 266-85) sugeriu que, como as prostitutas e as ex-prostitutas não poderiam entregar os seus dízimos e as suas ofertas da forma normal (Dt 23.18), a mulher teria feito a sua oferta ao Templo sobre o corpo de Jesus. Não existe evidência para apoiar esta sugestão.

95. Aí. *Ketubot* 7.6: a mulher não pode sair ao ar livre com a cabeça descoberta. Vide também *m. Sotah* 3.8; *b. Gittin* 90a; *b. Baba Qamma* 90a-91a; *Gen. Rab.* 17.8; e *Num. Rab.* 2.26. Este último texto fala de uma mulher com sete filhos, sendo que todos serviam como Sumo-sacerdotes, que atribuía esta boa sorte ao fato de que em toda a sua vida as vigas da sua casa jamais haviam conseguido enxergar os seus cabelos. T. *Sotah* 5.9 afirma ser mandamento para o homem se divorciar da mulher que sair com os cabelos desarrumados ou com os ombros descobertos ou, ainda, for culpada por atos vergonhosos. Vide também *Atos de Tomé* 56 e Valerius Maximus, *Memorable Deeds and Sayings* [Atos e Adágios Memoráveis] 6.3.10, que também proíbe as mulheres de saírem com as suas cabeças descobertas.

96. O imperfeito *katephilei* é utilizado no v. 38, e o fato dela continuar a beijar os seus pés pode ser visto no v. 45.

97. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* [O Evangelho Segundo Lucas], p. 688; vide também Bovon, *Luke 1* [Lucas 1], p. 295.

98. Vide Charles H. Cosgrove, "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World\ with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7.36-50" [O Cabelo Solto das Mulheres no Mundo Greco-romano, com ênfase especial na História da 'Mulher Pecadora' de Lucas 7.36-50"] *JBL* 124 (2005): 675-92. Cosgrove



admite que o cabelo solto poderia ser sexualmente sugestivo no mundo antigo, mas rejeita esta conotação em Lucas 7. Ele defende duas possíveis interpretações: a mulher teria sido perdoada e expressa a sua gratidão e devoção daquela maneira, ou, ela teria chegado até Jesus curvada pela culpa e implorado o seu perdão. Ele parece ter descartado as conotações sexuais de forma bastante precipitada.

99. Por exemplo, o *Simpósio* de Platão, *Questiones Conviviales* de Plutarco e o *Simpósio* de Xenófanes.

100. Por exemplo, R. F. Collins, "*The Man Who Came to Dinner*" [O Homem que Veio para o Jantar] in *Luke and His Readers* [Lucas e os seus Leitores], (editado por R. Bieringer, G. Van Belle e J. Verheyden; Leuven: Leuven University Press, 2005), pp. 151-72,

101. Vide Craig L. Blomberg *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners* [A Santidade Contagiosa: As Refeições de Jesus com os Pecadores], (NSBT 19; Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), pp. 86-96.

102. Vide os documentos citados no item 104, acima e também a obra *Satyricon* de Petrónio.

103. J. Neusner defende que os fariseus teriam aplicado as regras da pureza ritual do Templo também às refeições comuns. Para conhecer um resumo da sua argumentação e o seu debate com E. P. Sanders, confira a sua obra "*Sanders Pharisees and Me: Jewish Law from Jesus to the Mishnah*" [Os Fariseus de Sanders e os Meus Fariseus: A Lei Judaica de Jesus até a Mishná] in *Judaic Law from Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders* [A Lei Judaica de Jesus até a Mishná: Uma Réplica Sistemática ao Professor E. P. Sanders, (Atlanta: Scholars, 1993), pp. 247-73.

104. Luke 10.38-42 retrata uma refeição onde Marta serve Maria, que estava sentada aos pés de Jesus, numa posição muito parecida com a da mulher pecadora em 7.36-50. *Hypodechesthai* em 10.38 significa "receber como a um visitante." Se não se tratava de comida, o que Marta estaria servindo?

105. Kenneth Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo], (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 5.

106. Veja Josefo, J. W. 2.427. Para exemplos de contatos de dívidas veja Heininger, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung, p. 92; ou Select Papyri (LCL), 1:185-207.

107. Esta parábola não foi alegorizada pela maior parte da Igreja, nem mesmo por Agostinho, mas para Ambrósio, os devedores que deviam menos e mais, respectivamente, eram uma representação dos judeus e dos gentios, respectivamente. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 208.

108. Vide Georg Braumann, "*Die Schuldner und die Sünderin. Luk. 10.36-50*," NTS 10 (1964): 487-93. Braumann considera que o v. 47 tenha sido, provavelmente, acrescentado depois de feita a mescla entre a história



e a parábola, mas ele sugere que a história somente se tornou uma parábola depois de inserida na narrativa e que o sentido original da história não pode ser conhecido, o que não suscita muita confiança no seu argumento. Dentre os que consideram a parábola e a narrativa como sendo histórias originalmente independentes podemos listar: Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung*, pp. 83-84; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* [O Evangelho Segundo Lucas (I-IX)], pp. 684, 687; e Bovon, *Luke 1* [Lucas 1], p. 297. Entretanto, anteriormente (p. 295) Bovon tinha considerado a parábola como uma abertura para uma nova realidade para Simão, o que pressupõe que ambas, inicialmente, eram uma só coisa.

109- Vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, p. 215; Nolland, *Luke 1-9-20* [Lucas 1-9.20], pp. 351, 356; Hans Drexler, "Die grosse Sünderin Lukas 7:36-50," ZNW 59 (1968): 159-73.

110. Além de defender que a unção e a parábola eram, originalmente, independentes, Braumann ("Die Schuldner um die Sünderin" 489, 493) também defende que os vv. 47 e 50 são secundários. B. Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung*, pp. 83-89) defende que Lucas juntou vários pedaços da tradição (um relato de unção, a parábola e um adágio sapiencial refletido nos vv. 43 e 47b) mas que a estrutura e o formato do diálogo são do próprio Lucas (esp. vv. 39 e 48-50). J. Fitzmeyer (*The Gospel According to Luke, I-IX* [O Evangelho Segundo Lucas, I-IX], p. 684) considera que a história afirmativa (vv. 36-40, 44-47a-b) e a parábola (vv. 41-43) foram mescladas antes de Lucas, que o v. 47c ("mas aquele a quem...") se trata de uma adição editorial, e que os vv. 48-50 sejam de Lucas. I. Howard Marshall (*The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* {O Evangelho de Lucas: Comentário ao Texto Grego} [NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978}, pp. 306-7) considera que somente os vv. 46 e 50 possam ser secundários. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 213) remove todos os elementos relacionados a uma unção (vv. 37c, 38c, 46 e 48-50) e as três ocorrências do nome "Simão." Nolland (Luke 1-9.20, pp. 351-52) admite que as tentativas de se identificar acréscimos posteriores não logram êxito, mas sugere que os vv. 48-49 se tratem de uma expansão feita por Lucas. Não vejo base para a sugestão de Bovon (*Luke 1* [Lucas 1], p. 292) de que a parábola tenha sido criada a partir das parábolas do Credor Incompassivo e do Mordomo Infiel.

111. A expressão "a tua fé te salvou" registrada em Marcos 5.34; Lucas 8.48, também aparece em Lucas na conclusão de relatos de milagres em 17.19 e 18.42.

112. John J. Kilgallen, "A Proposal for Interpreting Luke 7.36-50" [Uma Proposta de Interpretação de Lucas 7.36-50], *Bib* 12 (1991): 305-30, e também em outra ("Forgiveness of Sins" [O Perdão dos Pecados], 108-9) ele defende que a fé da mulher já era vislumbrada desde o início da história.



113. A cura do paralítico (Mt 9.1-8; Mc 2.1-12; Lc 5.17-26) acaba unindo a fé e o perdão. Mateus 9-22; Marcos 5.34; Lucas 8.48; Marcos 10.52; Lucas 18.42; Lucas 8.12,50; 17.19 fazem a ligação entre fé e salvação.

114. Bendemann *CLiebe und Sündenvergebung*," 161) vide w. 36-50 como um pequeno resumo e interpretação das narrativas correlatas que iniciaram em 5.1-11.

115. Nolland Luke 1-9:20, p. 353. K. Bailey (*Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], pp. 1-2) sugere um quiasmo, com a parábola ao centro: introdução (vv. 36-37a), o derramamento do amor da mulher (vv. 37b-38), um diálogo (v. 39), a parábola (w, 40-42), um diálogo (v. 43), a retrospectiva do derramamento do amor da mulher (vv. 44-47), e a conclusão (w. 48-50). A tentativa de Brodie ("*Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37*" [Lucas 7.36-50 como uma internalização de 2º Reis 4.1-37]) de fazer uma ponte com 2º Reis 4 não tem muito fundamento.

116. C. Spicq (*Ágape in the New Testament* [O Amor Ágape no Novo Testamento], 1:96) considera Simão como uma personagem mais curiosa do que amigável, bem como que o tempo imperfeito *erota* ("convidou") demonstra que o fariseu havia insistido para que Jesus fizesse uma refeição com ele. K. Bailey (*Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 11) deduz, a partir do solilóquio no v. 39, que o objetivo real ao convidar Jesus era testar a sua alegação de ser um profeta. F. Bovon (*Luke 1* [Lucas 1], pp. 296-97) enxerga no fariseu uma rixa oculta com Jesus, ou uma dúvida acerca da sua grandeza. Todas estas tentativas se mostram incorretas.

117. O fato do "fariseu" não ser compreendido como "um opositor de Deus;" vide Joel B. Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), pp. 307-8.

118. Bailey (*Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], pp. 5, 8) descreve as ações do fariseu como um insulto equivalente a uma declaração de guerra. Por outro lado, a acusação de L. Schottroff de que esta passagem apresenta um antijudaísmo incipiente é injusta. A sua capacidade de imaginar que os fariseus da época de Jesus se reconheceriam na figura de Simão, não surge a partir da sua objetividade. Vide sua obra *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* [Libertação aos Oprimidos: Perspectivas Feministas do Novo Testamento], (tradução de Annemarie S. Kidder; Louisville: Westminster/John Knox, 1993), pp. 141-42.

119. Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Uma Perspectiva Aramaica aos Evangelhos e a Atos], (3ª edição; Oxford: Clarendon, 1967), pp. 181-82; Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], pp. 12-13.

120. Schottroff (*Let the Oppressed Go Free* [Libertação aos Oprimidos], p. 154) considera que as suas lágrimas não são lágrimas de arrependimento ou gratidão, mas uma expressão da sua aflição diante de Deus e daquelas pessoas. Spicq (*Ágape in the New Testament* [O Amor Ágape no Novo Testamento], 1:98, nº 6) considera que as lágrimas sejam de arrependimento e de vergonha e Drexler ("*Die grosse Sünderin Lukas 7:36-50*," 164) que as lágrimas são por arrependimento e desespero.



121. Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 126.

122. Cf. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* {Conflito, Santidade e Política nos Ensinos de Jesus}, pp. 134-36.

123. Evelyn R. Thibeaux, *Known to Be a Sinner The Narrative Rhetoric of Luke 7:36-50* {'Reconhecidamente Pecadora': A Retórica Narrativa de Lucas 7.36-50} BTB 23 (1993): 151-60.

124. Cf. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung*, p. 94; contra Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke I-IX* {O Evangelho Segundo Lucas I-IX}, p. 690.

125. John Sider {*Interpreting the Parables* [Interpretação das Parábolas], p. 67) comenta, com propriedade, que as explicações de correspondência única simplesmente não logram êxito em fazer justiça ao texto.

126. Também Thibeaux, *"Known to be a Sinner"* {Reconhecidamente Pecadora}, 155.

127. *llQMelch; 4Q235*; e vide, entre tantos, James Sanders, *"From Isaiah 61 to Luke 4"* [De Isaías 61 a Lucas 4], in *Christianity, Judaism, and Other Cults* [Cristianismo, Judaísmo e Outros Cultos], (editado por Jacob Neusner; Leiden: Brill, 1975), 1:75-106.

128. Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel* {Jesus e a Nova Era: Um Comentário ao Evangelho de Lucas}, (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 171; Sharon H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* [Jesus, a Libertação e o Jubileu Bíblico], (Philadelphia: Fortress, 1985), p. 71; Sanders, *"Sins, Debts, and Jubilee Release"* [Pecados, Dívidas e Libertação do Jubileu], 86-91.

129. Vide pseudo-Aeschines, *Epístolas 12.14* e Fílon, *Spec. Leg. 2.39*. Flávio Joséfo, *Ant. 6.144* também utiliza a palavra para se referir ao perdão dos pecados.

130. Bendemann, *"Liebe und Sündenvergebung"*, 174-75; Blomberg, *Interpreting the Parables*, p. 184; Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung*, pp. 94, 97. Jülicher {*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:298) admitiu que a mulher é a pessoa que recebeu o maior perdão e que a parábola ensina que o maior amor brotará daquele que recebe o maior perdão, porém buscou evitar a identificação de Deus com o credor. Se admitirmos que a parábola trata da mulher e do perdão recebido por ela, como se poderia evitar a ligação entre o credor e Deus e da pessoa que teria "amado menos" com Simão? Kilgallen (*"A Proposal for Interpreting Luke 7.36-50"* [Uma Proposta para a Interpretação de Lucas 7.36-50], 309-10) argumentou contra a identificação do menor devedor com Simão por não haver qualquer indicação de que Simão tenha recebido qualquer tipo de perdão, mas, posteriormente, (*"Forgiveness of Sins"* [O Perdão dos Pecados], 111-12) defendeu que é difícil acreditar que Simão não aplicaria o princípio da parábola a si mesmo e que Simão é a figura que recebe o menor perdão, se é que recebe algum perdão.



131. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 127. Vide também H. G. Wood, "*The Use of ἄγarráco in Luke vii.42, 47*" {O Uso de ἄγarráco em Lucas vii, 42, 47}, ExpTim 66 (1954-55): 319-20.

132. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke I-IX* [O Evangelho Segundo Lucas I-IX], p. 690.

133- Para este significado de *boti* vide Maximilian Zerwick, *Biblical Greek* [O Grego Bíblico], (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1963), §§422, 427; Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* [Percepções Gramaticais Dentro do Novo Testamento] (Edimburgo: T. & T. Clark, 1965), pp. 37-40, que entende *hoti* no sentido de prova como um aspecto do estilo de Lucas. Vide também Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], pp. 313-14; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke I-IX* [O Evangelho Segundo Lucas I-IX], pp. 686-87, 692 para uma análise.

134. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:297. Bailey (*Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 17) defende que Jesus, na verdade, não perdoa os pecados dela no ato; mas anuncia um perdão que já havia ocorrido e é erroneamente citado pelos visitantes hostis no versículo seguinte. Esta posição é excessivamente defensiva contra a idéia da salvação pelas obras.

135. Bovon, *Luke 1* [Lucas 1], p. 297.

136. Verifique Nolland, *Luke 1-9.20* [Lucas 1-9.20], pp. 354, 358, que faz uma ligação entre a respota dela com o perdão experimentado com a pregação de João Batista.

137. A afirmação de Schottroff (*Let the Oppressed Go Free* [Libertação aos Oprimidos], pp. 145, 151, 153, 155) de que Jesus não tinha expectativa de que as prostitutas largassem a prostituição como consequência do perdão de Deus é um erro crasso.

138. John A. Mackay, *God's Order: The Ephesian Letter and This Present Time* [O Mandamento de Deus: A Carta aos Efésios e os Tempos de Hoje], (Nova York: Macmillan, 1953), p. 177.

139. A arrogância também leva à insensibilidade e a uma atitude defensiva.

140. Verifique Blomberg, *Contagious Holiness* [Santidade Contagiosa], esp. Pp. 136-37, 164-80.

## Notas ao capítulo "Parábolas Centradas no Tema da Perda"

1. Algumas pessoas sugerem que o termo *parabolen* (singular) deva ser traduzido como "um discurso parabólico." Vide a breve análise de Joseph A. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas X-XXIV], (AB28B; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), p. 1076. Kenneth Bailey (*Jacob and the Prodigal: A Study of the Parable of the Prodigal Son in the Light of the Saga of Jacob* {Jacó e o Pródigo: Um Estudo da Parábola do Filho Pródigo à Luz da Saga de Jacó} {Downers Grove, 111.: InterVarsity, 2003}, p. 60) considera que o singular significa que todas as três parábolas



funcionam como uma unidade, assim como Jacobus Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé], BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001], p. 416). Lucas 5.36 também faz uso do singular mas apresenta duas parábolas, e Marcos 12.1 utiliza o plural, mas mostra somente uma parábola.

2. Hans Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* [4ª edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], p. 170) considera que Lucas já recebeu as duas primeiras juntas e acrescentou a terceira. Bailey (*Jacob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}, p. 60) considera que todas três foram, originalmente, contadas juntas. Fitzmeyer (*The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas X-XXIV], p. 1073) está certo de que as duas primeiras não foram contadas na mesma ocasião e não foram encontradas juntas na tradição de Lucas. John Nolland (Luke 9:21-18:34) {WBC 35B; Dallas: Word, 1993], p. 769) considera provável que as três parábolas estivessem ligadas na tradição que antecedeu Lucas. Existe uma variedade de teorias ligeiramente diferentes entre si.

H. B. Kossen (*"Quelques Remarques sur l'Ordre des Paraboles dans Luc XV et sur la Structure de Matthieu XVIII 8-14"* NovT [1956]; 75-80) defende que a estrutura do capítulo é oriunda dos escribas cristãos que fizeram a ligação de textos específicos do Antigo Testamento com testemunhos acerca de Jesus e fizeram anotações nas margens, tal qual faziam os rabinos. Ele considera que Jeremias 31.10-20 explica a ordem do cap. 15, sendo que a Ovelha Perdida equivale a 31.10-14, a Dracma Perdida a 31.15-17, e o Filho Pródigo a 31.18-20. O seu argumento não é muito convincente porque outros textos, provavelmente, serviriam de base para a parábola da Ovelha Perdida e Jr 31.15-17 nem de longe pode servir de equivalente à Dracma Perdida.

3. Vide Ernst Wendland, *"Finding Some Lost Aspects of Meaning in Christ's Parable of the Lost — and Found (Luke 15)"* [A Busca de Certos Aspectos Perdidos do Significado das Parábolas Tematizadas em 'Achados e perdidos' Proferidas por Jesus em Lucas 15] / TI 17 (1996): 19-65; H. D. A. Major, T. W. Manson e C. J. Wright, *The Mission and Message of Jesus* [A Missão e a Mensagem de Jesus] (Nova York: Dutton, 1938), p. 574; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas X-XXIV], pp. 1071-72.

4. Para conhecer parábolas rabínicas triplas, vide *Pesiqta de Rab Kahana* 2.7; 6.3; 11.7; 12.11; 14.5. Para ter acesso a um exemplo de uma "creia" grega vide *The Chreia and Ancient Rhetoric; Classroom Exercises* {A "Creia" e a Retórica da Antiguidade: Exercícios de Sala de Aula}, (traduzido e editado por Ronald F. Hock e Edward N. O'Neil; Atlanta: Society of Biblical Literature {Sociedade de Literatura Bíblica}, 2002), pp. 178-81. Cf. Herman Hen-



drickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, (San Francisco: Harper & Row, 1986), p. 141.

5. Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, p. 140.

6. Observe Mt 9-9-13; Mc 2.13-17; Lc 5.27-32; Mt 11.19; Lc 7.34; Mt 21.31-32; Lc 7.29; 15.1-2; 18.9-14; 19.1-10.

7. Apesar de não considerar que a parábola dos Trabalhadores da Vinha seja dirigida aos fariseus; ela, no entanto, confronta a murmuração que ocorria entre os discípulos.

8. Greg W. Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* [O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Propósito do seu Evangelho}, (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), p. 118.

9. Nos vv. 6 e 9 lemos "convoca as(os) amigas(os) e vizinhas(os), dizendo" (*synkalei tous philous kai tous geitonas legon* e *synkalei tas philas kai geitonas legousa*, somente com as mudanças apropriadas de gênero, especialmente para indicar que o homem chamou os seus colegas homens e a mulher as suas colegas mulheres) e "Alegrai-vos comigo, porque já achei" (*syncharete moi hoti heuron*) e nos w. 7 e 10 "Digo-vos... assim haverá alegria... por um pecador que se arrepende" (*lego hymin... houtos chara... epi heni hamartolo metanoounti*, com ligeiras mudanças na ordem da frase).

10. "Tãe *Gospel of Jesus*" [O Evangelho de Jesus} in *The Written Gospel* [O Evangelho Escrito}, (editado por Markus Bockmuehl e Donald A Hagner; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 31-44.

11. Francis H. Agnew ("*The Parables of Divine Compassion*" [As Parábolas da Compaixão Divina}, *The Bible Today* [A Bíblia Hoje} 27 [1989}\* 35-40.) considera que tanto a parábola da Ovelha Perdida, quanto a da Dracma Perdida sejam similitudes paradoxais. Quem também classifica a Ovelha Perdida como uma similitude é Madeleine Boucher (*The Mysterious Parable: A Literary Study* [A Parábola Misteriosa: Um Estudo Literário} {CBQMS 6; Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of América, 1977}, p. 3) e Jan Lambrecht (*Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Jesus* [Direto do Tesouro: As Parábolas no Evangelho de Jesus} {Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999}, p. 201) considera que o relato de Mateus seja uma similitude, ao passo que o de Lucas seria uma pequena parábola narrativa.

12. Isto ocorrem em função da dependência da parábola de Jesus ou do uso do material tradicional, como sugere Klaus Berger (*Materialen zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse*, NovT 15 [1973}: 1-37).

13- Cf. Gen. Rab. 86.4, uma história de um vaqueiro que conduzia um rebanho de doze vacas carregadas com vinho. Quando uma delas se desgarrou e entrou numa área pertencente a um gentio, ele abandonou as outras onze e foi à busca daquela vaca com medo de que o vinho se tornasse impuro.



14. Uma exceção é William Petersen, o qual defende que o Evangelho de Tomé é o mais antigo e, em vez de ser gnóstico, na sua opinião, ele reflete a tradição judaica na qual Deus ama Israel mais do que a qualquer outra nação. Vide sua obra "*The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics*" [A Parábola da Ovelha Perdida no Evangelho de Tomé e nos Sinóticos], NovT 23 (1981): 128-47. O seu argumento não obteve muito apoio, em parte porque ele praticamente não se enquadra com o que se conhece do *Evangelho de Tomé* e os seus objetivos. Em outra parte do *Evangelho de Tomé*, os judeus não são reputados com muito respeito; vide os adágios 43, 52 e 53. Vide a crítica de Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 426), que, a exemplo de Petersen, não pensa que o *Evangelho de Tomé* seja gnóstico.

15. W. G. Thompson (*Matthew's Advice to a Divided Community* [O Alerta de Mateus e uma Igreja Dividida] {AnBid 44; Roma: Bíblica Institute Press, 1970}, pp. 168-69, n° 59) considera que o Evangelho de Tomé dependa de Lucas. Liebenburg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 430) considera que isto seja uma reação contra o entendimento dos Sinóticos. Vide também Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta dos Ensinos de Jesus], (Londres: SCM, 1967), pp. 98-99; W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus], (3 vols.: ICC, Edimburgo: T & T. Clark, 1988-97), 2.776.

16. Os gnósticos utilizam esta parábola com freqüência, como fica evidente no *Evangelho da Verdade* 31-32 e Ireneu, *Haer.* 1.8.4; 1.16.1; 1.23.2; 2.24.6. Para conhecer o que entendimento que se fazia desta parábola nos primeiros séculos da Igreja, vide Robert C. Gregg, "*Early Christian Variations on the Parable of the Lost Sheep*" [Variantes Cristãs Primitivas da Parábola da Ovelha Perdida], Duke Divinity School Review 41 (1976): 85-104.

17. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:768; John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Mateus: Comentário ao Texto Grego], (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 740.

18. Vide *Bailey, Jacob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}, p. 65.

19. Vide também Lucas 12.51; 13.2, 4; 22.24.

20. Por exemplo, *Gen. Rab.* 20.8; 70.13; *b. 'Erubin* 52a; *b. 'Arakin* 25b. David Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus 1: Das Wesen der Gleichnisse* [Bern: Peter Lang, 1981], p. 55) argumenta que a pergunta de Mateus é original.

21. Verifique "Quem há entre vós...?" (*tis em hymin*) em Isaías 42.23; 50.10; Ag 2,3. O uso de *tis* e *anthropos* na formulação de uma pergunta é freqüente, por exemplo, SI 24.10; 33.12,

22. Verifique a pergunta e a lógica similares em *m. Quiddu sin* 4.14.

23. Vide Mt 9.9-13; Mc 2.15-17; Lc 5.27-32; Mt 11.16-19; Lc 7-31-34.



24. Dentre uma série de textos que falam das "pecadores" vide Sir 13.17 ("O que o lobo tem em comum com o cordeiro? O pecador e o justo terão o mesmo em comum/"). Dentre os textos rabínicos vide *m. Demai* 2.3: "Aquele que se compromete a ser um Associado não pode vender a um *Am-baaretz* [literalmente: as pessoas da terra," isto é, os cidadãos comuns} [gêneros alimentícios que estejam} secos ou molhados, nem comprar dele [gêneros alimentícios que estejam} molhados; bem como não pode ser hóspede de um *Am-haaretz*, tampouco recebê-lo como hóspede trajado com as suas próprias roupas"; *m. Hagigah* 2.7: "Para os fariseus, as roupas de um *Am-haaretz* são como a triste imundícia da Midrash"; *b. Pesaghim* 49b: depois de uma lista de esposas desejadas, transmite o alerta "... mas ele não se casará com a filha de um '*am ha-arez*, porque eles são detestáveis e suas esposas são pragas daninhas, e das suas filhas se ouve dizer: 'Maldito todo aquele que se deita com qualquer tipo destas bestas.'... 'Um '*am ha-arez*, é permitido apunhalá-lo [até mesmo} no Dia da Expição que cair em um sábado... Não devemos ficar na companhia de um '*am ha-arez* no caminho'... 'É permitido partir um '*am-ha-arez* da mama forma que se parte um peixe!'... 'Aquele que casar a sua filha comiam '*am-ha-arez* age como se a estivesse amarrado e atirado diante de um leão: assim como o leão estraçalha [a sua presa} e a devora sem nenhum tipo de vergonha, assim também um '*am ha-arez* fere e coabita sem nenhum tipo de vergonha.'... 'Todo aquele que estuda a Torá na frente de um '*am ha-arez* age como se estivesse coabitando com a sua noiva na sua presença.'... Seis coisas foram ditas acerca de um '*am ha-arez*: Nós não testemunhamos ao seu favor; não aceitamos o testemunho deles; não confiamos um segredo a eles; não lhes indicamos como guardiães de órfãos; não lhes indicamos para serem administradores de fundos de caridade; e não devemos andar na sua companhia no caminho." Sem dúvida, havia atitudes diferentes.

25. Obviamente, as refeições representam importantes marcos de limites em todas as culturas.

26. Por exemplo, vide IQSa 2.2-21 que lista as pessoas presentes e as excluídas do banquete messiânico. Vide Jerome Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meais and Table-Fellowship," in *The Sociela World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (editado por Jerome H. Neyrey; Peabody, Mass.: Hendricksson, 1991), pp. 361-87. Vide também o debate acerca da *haburah* ("comunhão") farisaica, que, normalmente, concentrava-se nas refeições, em *m. Demai* 2.2-3 ou a parábola em *Lam. Rab.* 4.3-4. Vide também o excuro "Ein altjüdisches Gastmahl," *Str-B* 4:611-39; Philip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 71-109.

27. Vide também *m. Qiddusin* 4.14: "Um homem não deve ensinar o seu filho a ser condutor de mula ou de camelo, ou a ser um barbeiro ou marinheiro, nem um pastor ou responsável por uma loja, pois estas tarefas



são para ladrões;" cf. *b. Qiddusin* 82a; *b. Sanhedrin* 25b: "Ensinou um Tanna: Elas, posteriormente, acrescentaram à lista {das pessoas impedidas de exercerem o papel de testemunha ou juiz} os que pastoreiam animais, os que recolhem os impostos e os publicanos"; 26a é uma evidência da baixa reputação dos pastores, praticamente fazendo uso deste termo num sentido pejorativo e 57a declara: "Um pastor [judeu} e um de Cute que cuidam de animais de pequeno porte [ovelhas, cabras, etc.] não precisam ser resgatados [de um buraco}, nem podem ser {ali} lançados!"; *b. Baba Quamma* 94b: "Vide e ouvi: 'É difícil que os pastores, os cobradores de impostos e os fazendeiros que arrendam terras se arrependam, mesmo assim deverão fazer restituição {dos artigos em questão} a todos aqueles que souberem {terem roubado}/'"

28. Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* {O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas} (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 147; *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* {Encontrando os Perdidos: Chaves Culturais para Lucas 15} (St. Louis: Concordia, 1992), pp. 64-65.

29. Acerca desta nota e da seguinte, confira a fonte primária anteriormente citada (pp. 96-98) e SI 28.9; 80.1; Jr 31.10; Ez 34.15,31; Mc 7.14.

30. Vários líderes são descritos como pastores: Davi (2 Sm 5.2; 7.7; 1 Cr 11.2; 17.6; SI 78.71,72; cf. 11Q5), Ciro (Is 44.28), Jeremias (Jr 17.16), Zacarias (Zc 11.4,7,9), líderes não especificados (Ez 34.1-22; Mq 5.4; Zc 11.3,5), líderes falhos (Jr 23.2; Zc 11.16,17; 13.7), bons líderes (Jr 23.4); um pastor davídico (Ez 34.23; 37.24; e vide 4Q504, 4.4-8: "Pois Tu amaste Israel mais do que a qualquer outro povo. E Tu escolheste a tribo de Judá e firmaste o teu concerto com Davi de tal forma que ele seria como um pastor, um príncipe sobre o teu povo, e se assentaria diante de Ti no trono de Israel para todo o sempre"). A aplicação específica da imagem do pastor ao Messias é evidente em Mt 2.6 (de Mq 5.2); 4º Esdras 2.34; Pss. Sol. 17.40 (referindo-se ao Senhor Messias que "pastorearia de forma fiel e justa o rebanho do Senhor, e não permitiria que nenhuma das suas ovelhas tropeçasse no seu pasto"). O uso metafórico de "ovelhas" e "pastor" como uma referência aos líderes e as pessoas comuns é comum tanto na cultura semitas, quanto na greco-romana. Para maiores informações a este respeito, consulte *The Parables of Jesus: A Commentary* {Comentário às Parábolas de Jesus}, (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 52.

31. Nm 27.17; 1 Rs 22.17; 2 Cr 18.16; Ez 34.5,8; Zc 10.2; 13.7; Mt 9.36; 26.31; Mc 6.34; 14.27; Judite 11.19.

32. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, (2ª edição, traduzida por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1972), p. 134.

33. Para detalhes, vide Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* {O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1077.



34. Vide George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* [O Judaísmo nos Primeiros Séculos da Era Cristã: A Idade do Tannaim], (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950), 1:507-34 (p. 520: "O arrependimento é a única, mas inexorável, condição para o perdão de Deus e para a restauração do seu favor; o perdão e o favor divino jamais são recusados mediante o arrependimento genuíno").

35. Vários eruditos notam este aspecto não realista, por exemplo, Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* {A Linguagem do Reino e Jesus}, p. 417. Tanto Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* [2 vols.; Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888-89], 2.324), quanto W. O. E. Oesterley (*The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica] {Nova York: Macmillan, 1936}, p. 182) comentam a respeito da propensão "oriental" para as demonstrações públicas.

36. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987), pp. 128-30.

37. Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta dos Ensinos de Jesus], (Londres: SCM, 1967), p. 101; John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* [Nas Parábolas: O Desafio do Jesus Histórico], (Nova York: Harper & Row, 1973), pp. 38-39, 74.

38. O "Seminário de Jesus" fez uma votação e decidiu utilizar a cor rosa (que significa "Jesus provavelmente disse algo parecido com isto") para as passagens de Mt 18.12-13 e Lc 15.4-6, a cor preta ("Jesus não disse isto") para Mt 18.14 e Lc 15.7, e cinza ("estas idéias são próximas às de Jesus") para o Evangelho de Tomé 107. Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição em Letras Vermelhas], (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988), p. 38.

39- Vide Eta Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (traduzido por John Sturdy; Londres: SPCK, 1966) pp. 65-69; Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* [O Conselho de Mateus a uma Igreja Dividida], pp. 164-73; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], pp. 1073-75. Os adeptos desta visão, no geral, são seguidores de Rudolf Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* [História da Tradução Sinótica] {tradução de John Marsh; Nova York: Harper & Row, 1963}, p. 171). Dentre os que consideram que Lucas apresenta o relato mais antigo estão K. Bailey (Poet and Peasant, pp. 151-53), J. Duncan M. Derrett *CFresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin* [Uma Nova Perspectiva Sobre as Parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida], NTS 26 [1979]: 36-60, sendo que os dois consideram que Lucas é mais judaico, e W. Tooley *CThe Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus* ["As Figuras do Pastor e da Ovelha no Ensino de Jesus], NovT. 7 [1964-65]: 15-25). I. Howard Marshall (*Commentary on Luke* [Comentário de Lucas] {NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978} pp.



600-601) considera mais provável que Lucas tenha preservado o final original da parábola e que Mateus a tenha abreviado, porém não existe base para se considerar que um formato tenha predominância sobre o outro.

40. Além disso, vide também, por exemplo, Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 39-52; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 38-40; Jacques Dupont, "*Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*" in *Jesus aux Origines de la Christologie* (BE TL 40; Leuven: Leuven University Press, 1975), pp. 331-50; e Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta do Ensino de Jesus], p. 99-

41. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 44 e 47) reconstitui tanto uma versão "Q", quanto a versão original de Jesus. Dentre vários outros autores, vide Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 173; David Catchpole, "*Eine Schaf eine Drachme um ein Israelit: Die Botschaft Jesu in Q*," in *Die Freude an Gott. Unsere Kraft* (editado por Johannes J. Degenhardt; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991), pp. 89-101, Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTAbh 24; Münster: Aschendorf, 1991), p. 142. Na reconstituição de Heininger a parábola da Ovelha Perdida é mais curta que a da Dracma Perdida.

42. Dentre vários autores, vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 49; Marshall, *Commentary on Luke* [Comentário a Lucas], p. 600.

43. Dupont, "*Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*" p. 332.

44. Muitos pressupõem que Mateus 18.14 é um acréscimo (por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:776). Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:331) considerou que ela poderia ser um *logion* autêntico colocado neste lugar. Paul Fiebig considerava que o v. 14 se encaixava bem e era original da parábola (*Die Gleichnisreden Jesus in Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1912], p. 195).

45. U. Luz, *Matthew* [Mateus] 8-20 (tradução de James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), p. 443.

46. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 423) defende, de maneira semelhante, que Mateus 18.14 faz um acréscimo à parábola neste contexto. Algumas pessoas encontram uma tensão entre a aparente passividade da ovelha/dracma e o arrependimento mais ativo do pecador, contudo alguns sugerem que esta é a tensão compreensível entre a soberania divina e a resposta humana. Vide as análises de Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 46) e Craig Blomberg (*Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], {Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1990}, p. 181) que minimizam a tensão. Estaria a parábola mesmo concentrada nestas questões?

47. Verifique as parábolas do Joio e do Trigo (Mt 13.24-30, 36-43), dos Lavradores Maus (Mt 21.33-46; Mc 12.1-12; Lc 20.9-19), especialmente of



formatos de Mateus e Lucas, o Juiz Iníquo (Lucas 18.1-8), dependendo da maneira com que encararmos o final, o que também vale para outras parábolas, e *Pesiqta de Rab Kahana* 17.2.

48. Observe o comentário de E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* {Jesus e o Judaísmo} {Philadelphia: Fortress, 1985}, p. 179): "Não é meu desejo alegorizar as parábolas, mas é difícil não ver a Dracma Perdida e a Ovelha Perdida como imagens correspondentes aos publicanos e pecadores... o contexto de Lucas em 15.1ss... é, obviamente, a sua própria contribuição, como também são os resumos de encerramento das duas primeiras parábolas... Mas Lucas parece estar no caminho certo. Jesus estava preocupado com os 'perdidos.'" Vide também Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 201; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino}, (Londres: Nisbet, 1935), p. 120.

49. Nolland (*The Gospel of Matthew* [O Evangelho de Mateus], p. 742) argumenta que uma voz passiva firme ("ser perdido") deveria ser aplicada a *planethe*, mesmo estando ciente de que a voz passiva desta palavra normalmente significa meramente "perder-se."

50. David Buttrick, *Speaking Parables; A Homiletic Guide* [Parábolas Comunicativas: Um Guia Homilético], (Louisville: Westminster John Knox, 2000), p. 219.

51. Agnew, "*The Parables of Divine Compassion*" [As Parábolas da Compaixão Divina], 37-38.

52. Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus], (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 415-17; Charles W. Hedrick, *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics* [Várias Coisas Contidas nas Parábolas: Jesus e os seus Críticos Modernos], (Louisville: Westminster John Knox, 2004), pp. 14 e 29.

53- Hedrick, *Many Things in Parables* [Várias Coisas Contidas nas Parábolas], p. 50. Daniel Patte (*The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith* [O Evangelho Segundo Mateus: Comentário Estrutural à Fé de Mateus], {Philadelphia: Fortress, 1987}, p. 251) considera o abandono das noventa e nove ovelhas como uma imagem da autonegação!

54. Vide dentre tantos, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 133-34 (o qual, a exemplo de muitos, menciona o pastor de cabras que descobriu os rolos de Qumran, ao deixar o seu rebanho com dois companheiros ao sair para procurar uma única cabra que havia se desgarrado); Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 72-73 (que sugere que um rebanho de cem ovelhas teria, pelo menos, dois pastores); E. F. F. Bishop, "*Did a Shepherd Leave Sheep upon the Mountains or in the Desert?*" [O Pastor Deixou as Ovelhas nos Montes ou no Deserto?], ATR 45 (1963): 93-94.



55. Vide Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [Redescobrendo os Ensinos de Jesus], p. 99; Nolland, *Luke 9.21-18.34* [Lucas 9.21-18.34], p. 772. Luise Schottroff (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {tradução de Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006}, p. 152) considera que o pastor levou a ovelha para dentro de casa.

56. A pergunta de Lucas tem expectativa de uma resposta negativa. Nenhum pastor permitiria que uma ovelha perdida permanecesse extraviada. Em Mateus 18.12, uma forma de "ou" é utilizada, a qual, em perguntas, gera a expectativa de uma resposta afirmativa. Obviamente, um pastor deixaria as noventa e nove ovelhas para procurar a única que se extraviou.

57. Em Lucas 15,31 o pai diz ao filho mais velho: "Filho, tu sempre estás comigo, e todas as minhas coisas são tuas."

58. Vide especialmente Jr 23.1-6; Zc 11.3-17.

59. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 53) é um dos vários autores que não tem dúvida acerca da influência de Ezequiel 34 sobre a estruturação da parábola. Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 2:769) acredita que a parábola foi associada a Ezequiel 34 no curso da sua transmissão, o que é difícil de se confirmar. Os pontos de contato verbais explícitos com o texto de Ezequiel 34 da LXX, com exceção do v. 16, não são claros.

60. "Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded" [O Salmo 23 e Lucas 15: Uma Visão Ampliada], IBS 12 (1990): 54-71, no qual são encontrados oito paralelos entre o Salmo 23 e Lucas 15; *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 11, 67-92, 194-212, no qual Bailey descobre treze paralelos entre os dois capítulos. Vide também *Jacob and the Prodigal*, p. 85.

61. *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 75, 91-92; *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], p. 154.

62. *Jacob and the Prodigal* (Jacó e o Pródigo), pp. 121-218; ' *Jacob and the Prodigal: A New Identity Story* \* (Jacó e o Pródigo: Uma Nova História de Identidade], *Theological Review* [Revista Teológica], 18 (1997): 54-72.

63. Rute 4.15; 1 Rs 17.22; Jó 33-30; SI 19.7 [8]; 116.7; Lm 1.11,16.

64. John Albert Bengel, *Gnomon of the New Testament* [Gnômon do Novo Testamento], (3 vols.; tradução de Andrew R. Fausset; Edimburgo: T & T Clark, 1873), 2:137. Ele sugeriu que as três parábolas de Lucas 15 se referiam ao pecador estúpido, ao pecador que, no geral, é ignorante a respeito de si mesmo e, ao pecador voluntário e consciente (2:136).

65. Contra Bailey, que não hesita em afirmar que Jesus é o bom pastor e a boa mulher. Vide *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 93-108, especialmente a p. 106; e *Jacob and the Prodigal* [Jacó e o Pródigo], pp. 86-94, especialmente a p. 92. Carol Schersten LaHurd ("*Rediscovering the Lost Women in Luke 15*" [O Redescobrimento das Mulheres Perdidas em Lucas 15], BTB 24 [1994]: 66-76) aponta para as limitações que proíbem este tipo de identificação fácil.



66. Contra Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 38-39; Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [Redescobrimento do Ensino de Jesus], pp. 100-101. Igualmente infundada é a sugestão de Derrett ("*Presh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin*" [Nova Perspectiva Sobre as Parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida], 43-46) de que tanto o pastor, quanto a mulher nestas duas parábolas são uma forma de reencenar a Páscoa.

67. Forbes (*The God of Old* [O Deus da Antigüidade], pp. 121-22) observa corretamente que Deus é a figura final a ser representada e que é através de Jesus que Ele age. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 419) defende, por outro lado, que o pastor é Jesus.

68. Jr 23.4-5; Ez 34.23-24; 37.24; Mq 5.2-4; vide também Pss. Sol. 17.40; 4Q504 iv, 4-8; 4º Esdras 2.34.

69. Dentre vários, vide Dupont, "*Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*" pp. 346-48; Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 161; Nolland, *Luke 9:21-18.34* [Lucas 9-21-18.34], pp. 771, 773; e Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 174-75.

70. Observe os outros usos da imagem dos pastores no ensino de Jesus: Mt 26.31; Mc 14.27; Mt 15.24; Jo 10.1-8.

71. *Once More Astonished* [Uma Vez Mais Aturdido], (New York: Crossroad, 1981), p. 45.

72. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando o Perdido], pp. 68-70\ *Jacob and the Prodigal* (Jacó e o Pródigo), pp. 66-67, 79-82. Bailey está correto ao apontar que o arrependimento de Jesus é "não-sionizado" e "não-nacionalizado." Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 251, cf. 175) também descreve — e por maneiras semelhantes — o arrependimento como a disposição de ser encontrado; Linne-mann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 72) assume a mesma posição e se mostra ansioso para que o arrependimento não seja visto como um ato humano.

73. Há cinco ocorrências do verbo "arrepender-se" (*metanoien*) em Mateus, duas em Marcos, nove em Lucas, nenhuma em João e cinco em Atos. Mateus também apresenta três ocorrências do verbo correlato *metamelesthai*.

74. Vide especialmente Mt 4.17; Mc 1.15; Mt 11.20,21; Lc 10.13; Mt 12.41; Lc 11.32.

75. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando o Perdido], pp. 88-91; Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antigüidade], p. 120; e Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 60, respectivamente,

76. Assim como Abraão, Isaque, Jacó e Jeremias. Vide *Pr. Man* 8; *T. Ab.* 10.13 (mas vide 9-3); 2º *Baruque* 9.1.

77. Vide Jean Cantinat, "*Les Parables de la Misericorde*" TD 4 (1956): 120-23, nesta obra à p. 121; Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 182-83, o qual afirma que a palavra "justos" não se refere às pessoas sem pecados, mas àqueles que depositam a sua esperança em Deus e que Jesus teria em mente um grupo mais amplo de judeus do que aqueles que ele chama de hipócritas em outros momentos.



78. Vide Marshall, *Commentary on Luke* [Comentário de Lucas], p. 602; BDAG, p. 433-

79. Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 160. Schottroff (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 152, 154) justificadamente afirma acontece mais por razões retóricas do que por razões teológicas.

80. Jesus utiliza "Digo-te/Digo-vos" (no singular ou no plural) para introduzir um adágio solene ou importante em cinquenta e nove ocasiões em Mateus, dezenove em Marcos e quarenta e sete em Lucas. Em Mateus, trinta e uma destas introduções são precedidas por "amém," (ou, "em verdade"), em Marcos treze, e em Lucas somente seis. O "amém" serve para enfatizar a validade de uma afirmação e é uma marca da autoridade com a qual Jesus ensinava. Ninguém mais coloca o "amém" antes das suas afirmações seja no Ju daísmo, seja no Cristianismo. A única exceção é Ap 7.12, que utiliza "amém" tanto no início, quanto no fim de uma afirmação.

81. Vide Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* [O Conselho de Mateus a Uma Igreja Dividida], pp. 154-55.

82. Isto é reconhecido por quase todos, por exemplo, Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 418-19. D. Catchpole ("*Eine Schaf eine Drachme und ein Israelit*", pp. 97, 99) procura ampliar a parábola de forma que ela sirva de apêlo a todo o Israel.

83. Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 122.

84. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], (2 vols.; 2ª edição; Londres: Macmillan, 1927), 2:520.

85. Verifique o resumo paulino do Evangelho como sendo Deus por nós e as suas declarações de que Deus demonstrou o seu amor por nós enquanto ainda éramos pecadores (Rm 8.31-38; 5.6-8).

86. Pontos levantados por Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 144-45.

87. Se o tempo da alegria antecipado pelo futuro "haverá" (15.7, *estai*) é ou não é uma referência ao juízo final, é motivo de controvérsia. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 135-36) e Fitzmeyer (*The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], p. 1077) consideram que o juízo final está sendo considerado, ao passo que Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 60), Forbes (*The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 117) e Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:322) não limitam a referência ao juízo final. Forbes e Jülicher encaram o tempo futuro do verbo como um indicativo de uma conseqüência lógica, e não de uma referência ao juízo final. Na minha opinião, a ênfase recai sobre o presente.

88. O Conde Nicholas von Zinzendorf escreveu: "A essência do Critianismo não consiste em sermos piedosos, mas em sermos alegres," conforme citação feita por Karl A. Olsson, *By One Spirit* [Por Um Espírito], (Chicago: Covenant, 1962), p. 17.



89. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos}, 2:522, mas depois de afirmar que esta é uma das parábolas mais simples, mais fantásticas e mais impressionantes, ele não fala mais nada a seu respeito!

90. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 65) classifica a Dracma Perdida como uma parábola porque ela fala da especificidade das ações de uma mulher específica, o que não é verdade. Esta é uma atitude que qualquer mulher que tivesse dez mulheres faria, e não um relato acerca daquilo que uma mulher específica faria.

91. Duas moedas diferentes.

92. Bailey apresenta 27 exemplos, alguns questionáveis. Vide *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 97-99. Vide também *Jacob and the Prodigal* (Jacó e o Pródigo), pp. 88-91.

93. Contra Susan Marie Praeder, *The Word in Womerís World: Four Parables* [A Palavra no Mundo Feminino: Quatro Parábolas], (Wilmington: Michael Glazier, 1988), p. 44; Susan Durber, "The Female Reader of the Parables of the Lost" [A Leitora Feminina das Parábolas dos Perdidos," JSNT 45 (1992): 59-78.

94. Como argumenta Joel Green; vide sua obra *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 576, na esteira de Jeremias, *The Parables of Jesus*, p. 134.

95. O artigo *tas* rege tanto *philas*, quanto *geitonas* (que funciona tanto como masculino, quanto como feminino), portanto este último se refere a vizinhas do sexo feminino, neste caso.

96. Cf. Praeder, *The Word in Women V Worlds* [A Palavra no Mundo Feminino], p. 46.

97. O "Seminário de Jesus" imprimiu os w. 8-9 em rosa e o v. 10 em preto; vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição em Letras Vermelhas], p. 36.

98. Nolland (*Luke 9:21-18:34* [Lucas 9:21-18:34], p. 775) considera que alguma forma do v. 10 é necessária.

99. Contra Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:320.

100. Gn 24.22; Êx 39-2; Tobias 5.14; 2º Macabeus 4.19; 10.20; 12.43; 3º Macabeus 3.28. Vide a análise que Praeder faz da dracma (*The Word in Womerís Worlds* [A Palavra no Mundo Feminino], pp. 37-39).

101. Segundo Marshall (*Commentary on Luke* [Comentário de Lucas], p. 603) por volta do ano 300 a.C. uma dracma equivalia ao valor de uma ovelha, mas por volta do século I, ela já estaria consideravelmente desvalorizada.

102. Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 154.

103. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, pp. 316-17) afirma que ela não era pobre, mas pertencia à classe média.

104. Vide Praeder, *The Word in Womerís Worlds* [A Palavra no Mundo Feminino], p. 41. Vide também Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East* [Construções Judaicas no Oriente Romano], (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2004), pp. 76-81.



105. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 134) e Bailey (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], p. 157) popularizaram esta hipótese, mas Bailey, aparentemente, mudou de ideia (vide *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], p. 102).

106. Ao qual Scott indica (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 311).

107. Vide Praeder, *The Word in Women's Worlds* [A Palavra no Mundo Feminino], p. 39; e Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 66.

108. Vide Agostinho, *Exposition of the Psalms 121-150* [Exposição dos Salmos 121-150], III/20 da obra *The Works of Saint Augustine; A Translation for the 21<sup>st</sup> Century* [As Obras de Santo Agostinho: Uma Tradução Para o Século XXI], (tradução e notas de Maria Boulding; editado por Boniface Ramsey; Hyde Park, N.Y: New City, 2004); Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 234\*35.

109. Barbara E. Reid. "Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows; Three Lukan Parables" [Mais do que Atividades Triviais e Viúvas Exaustas], Int 56 (2002): 284-94. Ela aponta para Provérbios 1.20-23; 8.1-5 e 9.1-11, textos que descrevem a sabedoria à procura dos simples e convidando-lhes para um banquete. Não vejo relação entre estes textos e Lucas 15.

110. Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 73-74; Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 145 (os quais sugerem que ela poderia apontar para as experiências de Jesus). Cf. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta dos Ensinos de Jesus], pp. 101-2.

111. Contra Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], p. 103, e outros. LaHurd ("*Rediscovering the Lost Women in Luke 15*" [O Redescobrimento das Mulheres Perdidas em Lucas 15]) examinou a atitude das mulheres árabes contemporâneas diante das parábolas de Lucas 15. Dentre outras coisas ela descobriu (pp. 66-67) que estas mulheres não se concentravam na mulher da parábola. Alfred Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Luke* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Lucas] {4<sup>a</sup> edição; ICC; Edimburgo: T & T. Clark, 1901}, p. 370) considerava que a mulher, quando muito, poderia representar a igreja e não a sabedoria divina.

112. Por exemplo, Lucas 7.36-50; 8.1-3; 10.38-42.

113. Catchpole, "*Ezne Schaf eine Drachme und ein Israelit*," pp. 91-92.

114. Durber, "*The Female Reader of the Parables of the Lost*" [A Leitoras Femininas das Parábolas dos Perdidos], 59-78; Mary Ann Beavis, "*Joy in Heaven, Sorrow on Earth: Luke 15.10*" {Júbilo no Céu, Pesar na Terra: Lucas 15.20} in *The Lost Coin: Parables of Women* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres], *Work and Wisdom* [Obra e Sabedoria], (editado por Mary Ann Beavis; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), pp. 39-45. Beavis considera que 15.10 é uma ofensa às vítimas de abuso e sugere um novo final para a história: "Portanto,



digo-vos, os anjos de Deus [sic] se alegram mais com a justiça feita a uma pessoa inocente do que com o arrependimento dos pecadores que abusaram desta pessoa!"

115. O texto não trata explicitamente do abuso entre cônjuges, mas será que tema do perdão dos pecadores deveria ser visto como uma ofensa as mulheres por sugerir que até mesmo os abusadores podem ser perdoados? (Vide nota anterior.) Não deveríamos tratar tanto da justiça, quanto do perdão, apesar disto não se tratar de uma tarefa simples?

116. Contra Bailey, *Finding the Lost* {Encontrando os Perdidos}, p. 106.

117. Contra Robert Menzies, "*The Lost Coin*" [A Dracma Perdida], Exp-Tim 64(1953): 274-76.

118. Contra Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 312-13, 326, 362.

119. A palavra grega traduzida pela expressão "com diligência," *epimelos*, aparece somente aqui no Novo Testamento e raramente na LXX. Ela é utilizada especialmente em contextos onde as ordens de um rei devem ser "cuidadosamente cumpridas." Flávio Josefo (Ant. 12.318) utiliza esta palavra para se referir ao cuidado que Judas Macabeu teve ao santificar o Templo.

120. Cf. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* {O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1080,

121. Vide também Praeder, *The Word in Womerís Worlds* {A Palavra no Mundo Feminino}, p. 48.

122. Assim como reconhecem Forbes (*The God of Old* {O Deus da Antiguidade}, pp, 122, 124) e Weder (*Die Gleichnisse Jesu ais Metaphern*, p. 251),

123. A sugestão de Plummer (*The Gospel According to Luke* [O Evangelho Segundo Lucas], p. 371) de que "na presença dos anjos" significa "no julgamento dos anjos" desconsidera o circunlóquio utilizado para se referir à alegria de Deus.

124. Apesar de Weder (*Die Gleichnisse Jesu ais Metaphern*, p. 251) e Bailey (*Finding the Lost* {Encontrando os Perdidos}, p. 106).

125. Para saber mais sobre a influência desta parábola sobre as artes, a literatura e o cinema, vide Mikeal C. Parsons, "*The Prodigal Vs Élder Brother; The History and Ethics of Reading Luke 15:25-32*" {O Irmão mais Velho do Pródigo: A História e a Ética da Leitura de Lucas 15.25-32}, PRSt 23 (1996): 147-74; Manfred e Leland Ryken, "*Prodigal Son*" {O Filho Pródigo}, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* {Dicionário da Tradição Bíblica na Literatura Inglesa}, (editado por David Lyle Jeffrey; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 640-44; Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], pp. 1083-84. A obra de Henri J. M. Nouwen intitulada *The Return of the Prodigal Son* {O Retorno do Filho Pródigo}, (New York: Doubleday, 1992) é uma meditação sobre o quadro do Retorno do Pródigo de Rembrandt. A meditação é interessante e útil, mas, em certos momentos, ela se torna incompreensível na forma como encara a Psicologia e a Teologia.



126. Kenneth E. Bailey (*Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos] , p. 193, item 2) sugere que a omissão resulta da identificação que Marcião fez do pai com o Deus do Antigo Testamento (já que o pródigo começa na casa e retorna à mesma casa).

127. O título da tradução inglesa do livro de Helmut Thielicke sobre as parábolas (*The Waiting Father* [O Pai que Aguarda] {tradução de John W. Deberstein; Nova York: Harper Sc Row, 1959}) e o sugerido por Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 128), respectivamente.

128. Brad Young, *Jesus the Jewish Theologian* {Jesus, o Teólogo Judeu}, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1995), p. 143. O título "A Parábola dos Dois Filhos" é tão antigo quanto Ireneu (Haer. 4.36.7). Verifique a sugestão de P. R. Jones "a parábola do Pai Compassivo e do Irmão Irado" (*Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], p. 215).

129. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu*, pp, 57 e 71) classifica esta parábola como "*ein Exemplum*," mas, apesar do arrependimento do pródigo ser instrutivo, nenhum dos dois filhos pode ser tomado como exemplo a ser seguido.

130. O "Seminário de Jesus" imprimiu esta parábola em rosa, sendo que a grande maioria dos votantes escolheu ou a cor vermelha, ou a rosa. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus; Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição em Letras Vermelhas], pp. 26 e 40. Dentre os que acreditam que esta parábola seja uma criação de Lucas estão Luise Schottroff, "*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*" *ZTK* 68 (1971): 27-52; John Drury, *The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], (New York: Crossroad, 1985), pp. 141-47; Heikki Räisänen, "*The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother, Lk 15,11-32*" [O Pródigo Gentio e o Seu Irmão Judeu-cristão], in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos] 1992: Festschrift Frans Neirynck (editado por F. Van Sebroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden; Leuven: University Press, 1992), 2:1617-36; Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma] (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: JSOT Press, 1989), 2: 609-18. Os seus motivos para dúvida incluem a percepção do estilo típico de Lucas e o temor de que a parábola se encaixe muito facilmente à Soteriologia de Lucas. Como já vimos, os fatores estilísticos não são necessariamente indicadores de origem, mas normalmente indicam somente a influência e a modelação que o evangelista deu ao relato, que são fatores esperados em trabalhos literários. A preocupação de que a parábola reflète demasiadamente a Soteriologia do próprio Lucas pressupõe que Lucas não tenha sido influenciado pela tradição de Jesus e que seria possível descobrirmos as partes do texto onde esta influência não ocorreu. Ambas as coisas são muito improváveis.

131. Entretanto, na minha opinião a parábola do Trabalhadores da Vinha não representa um equivalente real.



132. Joachim Jeremias, "*Tradition und Redaktion in Lukas 15*," ZNW 62 (1971): 172-89; Ingo Boer, "*Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas*," NTS 20 (1974): 453-62; Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 150.

133- Para saber mais sobre o apedrejamento dos filhos rebeldes, vide também Flávio Josefo Ant. 4.264; *Against Apion* [Contra Apião] 2.206 (o qual acrescenta que Lei coloca a honra aos pais somente abaixo da honra a Deus); *m. Sanhedrin* 7.4; 8.4.

134. F, H. Colson, o tradutor da edição Loeb, afirma que as palavras proferidas por Fílon aqui se aproximam mais do espírito do Filho Pródigo do que qualquer outra coisa que já tenha sido encontrada na Filosofia antiga (vol. 9, p-542). Verifique *Every Good Man Is Free* [Todo Homem é Livre] 57.

135.0 editor considera que esta diretriz é provavelmente fictícia, criada para estabelecer a situação a ser debatida.

136. Também em *Inst.* 7.6.5; Sêneca, o Velho, *Controversiae* 1.7.

137. Vide também *In Timarchum* 75, 94-106, 153-54.

138. N° 846 de *Aegyptische Urkunden aus dm Koeniglichen Museen zu Berlin* (III) O texto e a tradução também estão disponíveis na obra *Light from the Ancient East* [Luz do Oriente Antigo] de Adolph Deissmann (tradução de Lionel R. M. Strachan; Grand Rapids: Baker, reimpressão da edição feita pela Harper & Row), pp. 187-88.

139. Vide George Milligan, *Selections from the Greek Papyri* [Seleções dos Papiros Gregos], (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), pp. 71-72.

140. *Exod. Rab.* 46.4 fala do filho de um médico renomado que chamava um curandeiro de pai até ficar seriamente doente e chamar o nome do seu pai de verdade. Segundo o texto, o pai veio até ele sem demora, mas disse: "Só agora que estás em apuros é que me chamas, meu filho?" *Lm Rab.* 32.2 descreve um rei que teria ficado irado com o seu filho e decretado a proibição da sua entrada no palácio. Mas, depois, o rei colocou aquele palácio abaixo e ergueu outro para que o filho pudesse entrar. Isto é visto como uma analogia das ações de Deus.

141. Duas variantes textuais merecem ser citadas. No v. 16 "encher a sua barriga a partir de" (*gemisai tem koilian autou apo*) é uma variante preferida por alguns comentaristas (por exemplo, David A. Holgate, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son: A Greco-Roman Perspective on Luke 15:11-32* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo: Uma Perspectiva Greco-romana de Lucas 15.11-32] (JSNTSup 187; ShefiSeld: Sheffield Academic, 1999), pp. 41-43; Nolland, *Luke 9:21-1834* [Lucas 9-21-18.34], p, 780) como tendo maior probabilidade de ser a original do que a variante mais refinada "estar satisfeito a partir de" (*chortasthemi ek*)<sup>7</sup> porém esta última apresenta uma base textual muito mais consistente. No. v. 21, alguns manuscritos incluem "faz de mim uma das tuas mãos contratadas" assim como ocorre no v. 19. A maior parte dos comentaristas (por exemplo, Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], pp. 1089-90) aceitam o texto mais curto em função deste apresentar mais apoio textual, bem como a versão maior é vista como uma assimilação do



v. 19. Holgate (*Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo], pp. 43-44) defende a versão mais longa, porém os seus posicionamentos textuais e críticos parecem ser motivados pelo que lhe parece mais útil ao seu argumento maior.

142. W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), pp. 73-84. C. Blomberg as chama de "Parábolas de Três Pontos" (*Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 171-251).

143. Michael R. Austin (*"The Hypocritical Son"* [O Filho Hipócrita], *EvQ* 57 [1985]:307-15 e J. F. Kilgallen (*"Luke 15 and 16: A Connection"* [Conexão Entre Lucas 15 e 16] *Bib* 78 [1997], 369-76) defende que a parábola do Pródigo deveria ser lida em conjunto com as parábolas do capítulo 16 e não em associação com as duas parábolas que a antecedem no capítulo 15, uma conclusão desnecessária.

144. A sugestão de Bailey (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 159-60 e 191), entretanto, de uma estrutura quiástica dupla para as passagens citadas em 15.11-24 e 15.24[sic]-32 é forçada e arbitrária:

|   |                                           |                                                 |                                                                  |                                                                              |                                                          |
|---|-------------------------------------------|-------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 1 | Um filho se perde — "Dá-me a minha parte" |                                                 |                                                                  |                                                                              |                                                          |
|   | 2                                         | Os bens são esbanjados em uma vida extravagante |                                                                  |                                                                              |                                                          |
|   |                                           | 3                                               | Tudo acaba perdido                                               |                                                                              |                                                          |
|   |                                           |                                                 | 4.                                                               | O maior dos pecados (alimentar os porcos dos gen-tios)                       |                                                          |
|   |                                           |                                                 |                                                                  | 5                                                                            | A rejeição total — ninguém lhe deu nada                  |
|   |                                           |                                                 |                                                                  | 6                                                                            | A mudança de atitude — Ele cai em si                     |
|   |                                           |                                                 |                                                                  | 6'                                                                           | O arrependimento inicial — Faz de mim teu servo          |
|   |                                           |                                                 |                                                                  | y                                                                            | A aceitação total — o pai corre em sua direção e o beija |
|   |                                           |                                                 | 4'                                                               | O arrependimento definitivo — Não sou mais digno de ser chamado de teu filho |                                                          |
|   |                                           | 3"                                              | Tudo lhe é devolvido — a sua condição de filho lhe é res-taurada |                                                                              |                                                          |
|   | 2'                                        | Os bens são usados em uma celebração jubilosa   |                                                                  |                                                                              |                                                          |
| V | Um filho é reencontrado                   |                                                 |                                                                  |                                                                              |                                                          |

|   |         |                                      |                                 |                                                  |
|---|---------|--------------------------------------|---------------------------------|--------------------------------------------------|
| 1 | Ele vem |                                      |                                 |                                                  |
|   | 2       | O seu irmão — seguro, uma celebração |                                 |                                                  |
|   |         | 3                                    | Um pai vem para a reconciliação |                                                  |
|   |         |                                      | 4.                              | Primeira Reclamação — a forma como tu me trataas |



|   |    |    |                                                 |
|---|----|----|-------------------------------------------------|
|   |    | 4' | Segunda Reclamação — a forma como tu lhe tratas |
|   |    | 3" | Um pai tenta a reconciliação                    |
|   | 2' |    | Teu irmão — seguro, uma celebração              |
| r |    |    | {Não Mencionado}                                |

Algumas ações são omitidas no esquema de Bailey (como, por exemplo, a recusa do filho mais velho em entrar). No primeiro quiasmo nenhuma das separações do arrependimento que ocorrem em dois estágios em 6, 6' e 4' é garantida. Além disso, no segundo quiasmo não existe justificativa para se dividir a reclamação do filho mais velho em duas partes.

Mary Ann Tolbert (*Perspectives on the Parables* {Perspectivas nas Parábolas}, Philadelphia: Fortress, 1979, p. 98) sugere a existência de um discurso narrado alternado e um discurso direto nas duas metades da parábola.

| Discurso Narrado                              | Discurso Direto                                                |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| Introdução (v. 11)                            | O pedido (v. 12)                                               |
| A viagem de partida (w. 12b-16)               | A decisão de retornar (w. 17-19)                               |
| A recepção do pai (v. 20)                     | A confissão e a resposta do pai (vv. 21-24a)                   |
| O retorno do filho mais velho (v. 24b{?}-26)  | A explicação do servo (v. 27)                                  |
| A recepção do pai ao filho mais velho (v, 28) | A acusação do filho mais velho e a resposta do pai (w. 29-32). |

Entretanto, é arbitrário, colocar as declarações do filho mais moço e do pai, ou as do filho mais velho e do pai como parte do mesmo discurso (w. 21-24a, 29-32).

145. O "Grupo de Entrevenes" (*Signs and Parables: Semiotics and Gospel Texts* {Sinais e Parábolas: Semiótica e os Textos do Evangelho} {tradução de Gary Phillips; Pittsburgh: Pickwick, 1978}, pp. 141-42) sugere que os w. 11-16 apresentam a degradação, os w. 17-24, a reintegração, e os w. 25-32, o debate resultante. Joost Smit Sibinga ("*Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk 15,11-32* ." in *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature* {Tradição e Reinterpretação na Literatura Judaica e na Literatura Cristã Primitiva} {editado por J. W. Van Henten, et al., Leiden: Brill, 1986}, p. 113} é semelhante, porém coloca o v. 24c junto com os w. 25-32. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 73) afirma que os w. 11-19 apresentam a partida, os w. 20-24 o retorno e a acolhida, e os w. 25-32 o filho mais velho. Geraint Vaughn Jones (*The Art and Truth ofthe Parables* [A Arte e a



Verdade das Parábolas], {Londres: SPCK, 1964}, pp. 121-22) se concentra em três estágios de ação nos w. 11-20a, 20b-27 e 28-32.

146. Vide Holgate, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo], p. 46, que também divide a última seção em duas partes (w. 25a-28b e 28c-32d).

147. Vide Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* {O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1084.

148. Bailey (*Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], p. 152) considera que os servos seguiram o pai, pois isto é necessário na sua reconstrução, para que haja testemunhas à acolhida que o pai dá ao filho.

149. Vide Holgate, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo], p. 144, o qual apresenta uma variedade de textos antigos que expressam a visão largamente aceita de que todos os filhos pródigos eram sexualmente imorais.

150. *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 305. Nesta parábola se trata de uma perda da ênfase na misericórdia e no amor de Deus.

151. "*The Central Section of St. Luke's Gospel*" [A Seção Central do Evangelho de Lucas] in *Studies in the Gospels* [Estudos nos Evangelhos], (editado por D. E. Nineham; Oxford: Blackwell, 1955), pp. 37-53, especialmente ap. 43.

152. Vide *llQtemple* 64.2-6. Para saber mais sobre as atitudes para com os pais vide o *Ahiqar* (aramaico) 6.6; 9-49.

153. Além dos textos acima, observe a obra *Works and Days* [Obras e Dias] de Hesíodo, 376-78: devemos ter um filho único para alimentar a casa do seu pai, mas se tivermos outro, morreremos com idade avançada!

154. Observe em Gn 37.29—42.38 que Rúben, o filho mais velho, assume o papel de líder.

155. Luciano, *Abdicatus* 21. Além das fontes primárias acima mencionadas, vide Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 4.1.4, que diz que a prodigalidade é algo extremamente baixo por ser uma combinação de vícios. Vide também Esopo, *Bdbrio* 131, uma parábola sobre um pródigo que sofre a desgraça e a morte, e Horácio, *Satirae* 1.2.1-24 que fala sobre Tigélio, um glutão que temia ser chamado de pródigo.

156. Joachim Jeremias lista dez desastres que assolaram Jerusalém entre o ano 169 a.C. e o ano 70 d.C. Oito dos quais eram privação alimentar ou desastres com a colheita em função da escassez de água ou de tempestades (*Jerusalem in the Time of Jesus* {Jerusalém na Época de Jesus}, {Philadelphia: Fortress, 1969}, pp. 140-44).

157. Vide Lv 11.7-8; Dt 14.8; Is 65.4; 66.17. *Iº Macabeus* 1.47 relata que Antíoco Epifânio ordenou que porcos fossem sacrificados como parte da humilhação imposta a Israel. *2º Macabeus* 6.18 e 7.1 descrevem que nos momentos de tortura os judeus preferiram morrer a consumir a carne de porcos. O mais



notável dentre os escritores greco-romanos é Dio Crisóstomo, *Oratio* 30.33, que compara os pródigo (*asotous*) aos porcos em um chiqueiro.

158. Cf. Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* [Introdução às Parábolas de Jesus], (Philadelphia: Westminster, 1981), p. 120.

159. Irene Jacob e Walter Jacob, "Flora," ABD 2:809; *Flora and Fauna of the Bible* [Flora e Fauna na Bíblia], (2ª edição; Londres: United Bible Societies [União das Sociedades Bíblicas], 1980), pp. 103-4. Bailey (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 172-73) defende, em vez disso, que a referência feita é a alfarrobas bravas que são procuradas pelos porcos e que são amargas e sem muita substância. Os textos que se referem às alfarrobas como forragem sugerem que a identificação corriqueira está correta. Vide *m. Ma'aserot* 3.4; *b. Sabbat* 155a. As alfarrobas são conhecidas há muito tempo como alimento dos pobres em um texto acádio; vide Pritchard, *ANET*, p. 603. Às vezes, as vagens da alfarroba são chamadas de "pão de São João" por se supor que João Batista deve tê-las consumido.

160. Vide *Sir* 19-30: "O traje, a risada mais sincera de uma pessoa e a forma como ela caminha nos mostram quem ela é"; Aristóteles, *Ética a Nicômano* 4.3-34: "Outros aspectos geralmente atribuídos ao homem de grande alma são o andar lento, uma voz profunda, e uma expressividade proposital."

161. Observe *b. Shabbat* 152a\ "Agora, ele [o saduceu] viu que ehe [R. Joshua] não estava de calçados [ao que] ele comentou: 'Aquele que monta um cavalo é rei, o que monta um jumento é um homem livre, e aquele que usa calçado é um ser humano; mas quem não tem nenhuma destas coisas, está em pior situação do que aquele que está morto e enterrado.'" A importância dos calçados fica evidente em *b. Shabbat* 129a; *b. Pesahim* 112a e 113b. Os judeus de luto eram proibidos de usar calçados (*b. Pesahim* 4a e *b. Mo'ed Qatan*).

162. Vide *b. Qiddushin* 22b e *b. Baba Batra* 33b.

163. Bailey estima que o bezerro cevado alimentaria 100 pessoas, mas, posteriormente, sugere que ele poderia alimentar 200 (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], p. 187; *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 120, 155). Estas duas estimativas parecem altas e pressupõem que o bezerro todo tenha sido consumido de forma imediata. Em 1 Sm 28.24-25 um bezerro cevado é morto por Saul e por dois de seus servos (cf. 28.8).

164. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 81.

165. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 236-45; Yves Tissot, "Patristic Allegories of the Lukan Parable of the Two Sons (Luke 15.11-32)" [Alegorias Patrísticas das Parábolas dos Dois Filhos de Lucas {Lucas 15.11-32}] in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios na Leitura (Gênesis 22 e Lucas 15)], (editado por François Bovon e Grégoire Rouiller: traduzido por Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 362-409; Parsons, "The Prodigal's Elder Brother" [O Irmão Mais Velho do Pródigo], 150-54.



166. G. Jones, *The Art and Truth of the Parables* {A Arte e a Verdade das Parábolas}, pp. 167-205.

167. James Breech, *The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man* [O Silêncio de Jesus: A Voz Autêntica do Homem Histórico], (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 184-212. Breech segue adiante no seu argumento de que o pai havia esquecido o filho mais velho. Ele teme que o amor e o perdão do pai seja direcionado, primariamente, ao favorecimento do filho parasita e decadente. Ele termina por ver no pai uma figura um tanto patética. Se Breech estivesse correto, este grande feito de Lucas teria sido uma obra-prima de criatividade! Richard Q. Ford (*The Parables of Jesus: Recovering the Art of Listening* [As Parábolas de Jesus: Recuperando a Arte de Ouvir], {Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 90-114) é, praticamente, um discípulo solitário de Breech, mesmo assim, ele se concentra mais no pródigo e encara o pai de forma ainda mais negativa, como uma pessoa que impede o desenvolvimento do filho!

168. *Perspectives on the Parables* [Perspectivas Sobre as Parábolas], pp. 101-14, Confirma também as tentativas de leituras psicológicas de Dan O. Via, Jr. "*The Prodigal Son: A Jungian Reading*" [O Filho Pródigo: Uma Leitura Jungiana], Semeia 9: *Polyvalent Narration: Practice Case Study on the Parable of the Prodigal Son* [Narração Polivalente: Estudo de Caso Prático Sobre a Parábola do Filho Pródigo] (1977): 21-43; e Louis Beirnaert, "*The Parable of the Prodigal Son, Luke 15:11-32, Read by an Analyst*" [A Parábola do Filho Pródigo, Lucas 15.11-32 Numa Leitura Feita por um Especialista], in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios de Leitura] (editado por François Bovon e Grégoire Rouiller; traduzido por Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 197-210.

169. Richard L. Rohrbaugh, "*A Dysfunctional Family and Its Neighbors (Luke 15.11b-32)*" [Uma Família Disfuncional e os seus Vizinhos [Lucas 15.11b-32], in *Jesus and his Parables* [Jesus e as suas Parábolas], (editado por V. George Shillington; Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 141-64.

170. Wolfgang Pöhlmann, "*Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15:12f) und die erzählte Welt der Parabel*" ZNW 70 (1979): 194-213; *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau* (WUNT 68; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993). Herman Hendrickx ("*A Man Had Two Sons: Lk 15.11-32 in Light of the Ancient Mediterranean Values of Farming and Household*" [O Homem Que Tinha Dois Filhos: Lucas 15.11-32 à Luz de Antigos Valores Agrícolas e Familiares do Mediterrâneo] *East Asian Pastoral Institute* [Instituto Pastoral da Ásia Oriental] 31 [1994]: 46-66) apresenta a posição de Pöhlmann na língua inglesa.

171. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Questions of God* [Origens Cristãs e as Questões Divinas], (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 125-31, 242, 254-55.



172. Vide, por exemplo, Lambrecht, *Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido], pp. 24-56; Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], pp. 577-86; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Lucas], pp. 70-91.

173. Jack T. Sanders, "Tradition and Redaction in Luke XVII 11-32" [Tradição e Redação em Lucas 15.11-32], NTS 15 (1969): 433-38; Petr Pokorný, "Lukas 15,11-32 und die lukanische Soteriologie" in *Christus Bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling zum 65. Geburtstag* (editado por Karl Kertelge, et al.; Leipzig: St. Benno, 1989), pp. 179-92; Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 147-56. Heininger é um dos poucos que apresenta uma reconstrução e sugere que a parábola, originalmente, incluía somente os vv. 11-17, 20, 22, 23 e 24C. Entretanto, fica claro que a teoria crítica de Heininger é teologicamente motivada pelo seu medo de que o arrependimento seja visto como a condição para se receber o perdão (p. 165). A confissão que o príncipe faz de ser "indigno" de ser chamado de filho é parte integrante da história, e não há base para que ela seja omitida, verifique Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 252), que afirma que apesar de Lucas ter editado a parábola, nenhum dos seus aspectos poderia ter sido excluído sem que a parábola fosse destruída.

174. Jeremias, "Tradition und Redaktion in Lukas 15" John J. O'Rourke, "Some Notes on Luke XVII-32" (Algumas Notas Sobre Lucas 15.11-32], NTS 18(1972): 431-33.

175. Especialmente se eles aceitarem as análises estruturais de Tolbert ou de Bailey.

176. Por exemplo, Goulder, *Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma], 2: 609-14.

177. Mateus utiliza *tekna* em 21.28, já Lucas utiliza *huios* em 15.11.

178. Basta-nos considerar Caim e Abel, Isaque e Ismael e Jacó e Esaú. Um texto acádio, "The Babylonian Theodicy" [A Teodicéia Babilônica], contrasta dois filhos, o mais velho em situação de privação e o mais moço vivendo de forma regalada (Pritchard, *ANET*, p. 603). Para obter acesso a outros escritos judaicos que mencionam histórias de dois filhos, algumas começando explicitamente com a expressão "Um homem tinha dois filhos," vide Fílon, *Prov.* 2.2-6; *QG* 4.198; *Sifré Deut.* 48; *Gen. Rab.* 30.10; *Lev. Rab.* 37.2; *Num. Rab.* 17.3; *Lam. Rab.* prólogo 2; *EccL Rab.* 3.15; *Midr. Pss.* 9.1; *Pesiqta de Rab Kahana* 15.4. Dentre os escritos greco-romanos vide Terence, *The Brothers* (Os Irmãos]; Séneca, o Velho, *Controversiae* 2.4; Teles, *Autark* 95-96; Hesíodo, *Works and Days* [Obras e Dias], 27-41; Horácio, *Satirae* 2,3.168-86. É marcante observarmos a quantidade de textos no mundo antigo, especialmente a obra *Controversiae* de Séneca, tratam dos temas desta parábola: um pai e um filho príncipe, um pai e dois filhos contrastados e questões de herança e deserção.

179. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 224.



180. Kenneth E. Bailey, *"Jacob and the Prodigal Son: A New Identity Story: A Comparison Between the Parable of the Prodigal Son and Gen. 27-35"* (Jacó e o Filho Pródigo: Uma Nova História de Identidade: Comparação Entre a Parábola do Filho Pródigo e Gênesis 27-35) *Theological Review* [Revista Teológica] 18 (1997): 54-72; *Jacob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}; Nolland, *Luke 9:21-18:34*, p. 784.

181. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 159; Drury, *The Parables in the Gospels* [As Parábolas dos Evangelhos], p. 144. Vide também Roger David Aus, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Berlim: Institut Kirche und Judentum, 1988), pp. 126-73, o qual enfatiza as tradições judaicas acerca de José.

182. Colin Brown, *"The Parable of the Rebellious Son(s)"* [A Parábola dos Filhos Rebeldes], *SJT* 51 (1998): 391-405; Craig A. Evans, *"Luke 16:1-18 and the Deuteronomy Hypothesis"* [Lucas 16.1-18 e a Hipótese de Deuteronomio] in *Luke and Scripture* [Lucas e as Escrituras] (editado por Craig A. Evans e James Sanders; Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1993), pp. 121-39. J. Duncan M. Derrett (*"The Parable of the Prodigal Son"* [A Parábola do Filho Pródigo], in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], {Londres: Darton, Longman e Todd, 1976}, pp. 100-125.

183. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 194-212: *"Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded"* [Salmo 23 e Lucas 15: Uma Visão Expandida], *IBS* 12 (1990): 54-71; Wendland, *"Finding Some Lost Aspects of Meaning in Christs Parable of the Lost — and Found (Luke 15)"* [Descobrendo Alguns Aspectos Perdidos do Significado da Parábola do Achado e Perdido Proferida por Cristo {Lucas 15}], 19-65.

184. Otto Betz, *"Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu," Tbei* 15 (1984): 253-69.

185. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 127; Kossen, *"Quelques Remarques sur l'Ordre des Paraboles dans Luc XV et sur la Structure de Matthieu XVIII 8-14>"* 75-80.

186. Otfried Hofius, *"Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn," NTS* 24 (1977): 240-48.

187. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 11, 194-212.

188. *"Jacob and the Prodigal Son"* {Jacó e o Filho Pródigo}.

189. *Jacob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}.

190. Aus, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn*, pp. 172-73. Anteriormente, Aus argumentou que Jesus utilizava tradições que também eram aplicadas ao Rabino Eliézer. Vide Aus, *"Luke 15:11-32 and R. Eliezer Ben Hyrcanus's Rise to Fame* [Lucas 15.11-32 e a ascensão à fama de R. Eliézer Ben Hyrcanu], *JBL* 104 (1985): 443-69.

191. Karl Heinrich Rengstorff, *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15,11-32* (AFLNW 137: Köln: Westdeutscher,



1967). Vide a crítica de Christoph Dempke, "*Rengstorf Karl Heinrich. Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15,11 -32*", TLZ 94(1969): 762-63.

192. Holgate, *Prodigality, liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* {Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo}, especialmente as pp. 132-251.

193- *Der verlorene Sohn und das Haus*, especialmente as pp. 183-89- Pöhlmann somente pode sustentar a sua abordagem sob o pressuposto de que a situação original da parábola foi perdida e que o reino de Deus é a sua chave hermenêutica (pp. 158-59)\*

194. John Nolland minimiza a ênfase no dinheiro e nos bens nesta parábola. Vide a sua obra "*The Role of Money and Possessions in the Parable of the Prodigal Son (Luke 15:11 -32): A Test Case*" {O Papel do Dinheiro e dos Bens na Parábola do Filho Pródigo {Lucas 15.11-32}: Um Caso-teste" in *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation* [A Leitura de Lucas: Interpretação, Reflexão e Formação], (editado por Craig G. Bartholomew, Joel B. Green, and Anthony Thiselton; *Scripture and Hermeneutics Series 6* {Escritura e Hermenêutica, Série 6}; Grand Rapids: Zondervan, 2005), pp. 178-209.

195. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* {O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1086.

196. Vide especialmente *llQmelch* e *4Q52L*

197. John R. Donahue, *The Gospel in Parable* {O Evangelho na Parábola}, (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 153; Nolland, *Luke 9:21-18:34* {Lucas 9.21-18.34}, p. 782; Linnemann, *Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 73-74.

198. Vide Diógenes Laertius, *Lives* {Vidas} 9-35-36, que fala de Demócrito, um terceiro filho, que dividiu os bens da família (*ousia*, como um Lucas 15.12), o que é entendido como se ele tivesse escolhido a menor porção em dinheiro para que pudesse financiar as suas viagens. Abraão divide os seus bens durante a sua vida, mas isto ocorre, claramente, perto do fim da sua vida (Gn 25.5-6) e Tobias recebe a metade das posses do seu sogro enquanto este ainda vivia (Tobias 8.21).

199. Observe, especialmente, T. Iss. 6.1-4; *Apocalipse de Sedraque* 6.4; Aeschines, *In Timarchum* 30-47. O esbanjamento da herança com uma vida na luxúria teria aumentado a sua vergonha, como Pv 28.7 e uma série de outros textos demonstram.

200. Sir. 3:12; T. Iss. 3.1-8; Quintiliano, *Declamatio* 5; Plutarco, *On Brotherly Love* {Do Amor Fraternal}, 479F-480a.

201. Bailey, *Finding the Lost* {Encontrando os Perdidos}, pp. 109-13; *Poet and Peasant* {Poeta e Camponês}, pp. 161-62.

202. Holgate, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* {Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo}, p. 208.

203- Hendrickx, "*A Man Had Two Sons*" {O Homem Que Tinha Dois Filhos} 61.



204. François Bovon, "*The Parable of the Prodigal Son (Luke 15.11-32): First Reading*" [A Parábola do Filho Pródigo {Lucas 15.11-32}: Primeira Leitura] in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* {Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios de Leitura {Gênesis 22 e Lucas 15}}, (editado por François Bovon e Grégoire Rouiller; traduzido por Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 43-73, vide p. 53; Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], p. 154.

205. Wilfrid Harrington, "*The Prodigal Son*" {O Filho Pródigo}, *Forrow* 25 (1974): 432-37, vide p. 432; Linnemann, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 77.

206. Derrett, "*The Parable of the Prodigal Son*" {A Parábola do Filho Pródigo}, p. 111; Forbes, *The God of Old* {O Deus da Antiguidade}, p. 137; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 77.

207. Também *m. Baba Batra* 8.4-5.

208. Apesar de um bom número de estudiosos considerarem que ele recebeu e vendeu parte da propriedade da família, uma noção acertadamente rejeitada por Derrett, "*The Parable of the Prodigal Son*" [A Parábola do Filho Pródigo] p. 107; e Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* {As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica}, p. 184.

209- Derrett, "*The Parable of the Prodigal Son*" {A Parábola do Filho Pródigo}, p. 107.

210. David Daube, "*Inheritance in Two Lukan Pericopes*" [A Herança em Duas Passagens de Lucas], *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 12 (1955): 326-34, vide 329-33; Derrett, "*The Parable of the Prodigal Son*" {A Parábola do Filho Pródigo}, p. 108.

211. Cf. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 73.

212. *b. Yebamot* 40a para saber mais sobre o primogênito de um casamento dentro do levirato.

213. Schottroff (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 141, 143) considera que o pai promete ao filho mais moço uma porção na herança.

214. Especialmente no caso de Plutarco, *On Brotherly Love* [Do Amor Fraternal] 482E-483A. Vide Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], p. 122.

215. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 121-22; *^cob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}, pp. 102, 153, 171-72. Bailey segue a linha de Rengstorff ao considerar que a *getsatsah* está sendo considerada. Para saber mais sobre esta cerimônia, vide *Ruth Rab.* 7.11 sobre 4:7; *y. Ketubot* 2.10; *y. Qiddushin* 1.5.

216. Cf. LaHurd, "*Rediscovering the Lost Women in Luke 15 f*" [A Redescoberta das Mulheres Perdidas em Lucas 15] 66-76. As mulheres árabes com quem LaHurd analisou a parábola nem chegaram a sugerir a ideia do pai que protegia o filho pródigo. Como já vimos, contudo, a atitude dos árabes contemporâneos não refletem a atitude dos judeus do século I.



217. "*A Dysfunctional Family and Its Neighbors (Luke 15.110-32)*" [Uma Família Disfuncional e os Seus Vizinhos {Lucas 15.11b-32}] Contra isto, vide Ronald E Hock, "*Romancing the Parables of Jesus*" [Romanceando as Parábolas de Jesus], PRSt 29 (2002): 11-37, que encontra a linguagem e as suposições da parábola refletidas nos romances gregos.

218. Observe *T, Iss.* 6.1-4; Fílon, Pv 2.2-6; *Mekilta Bexhallah* 4.35-41; *Deut. Rab.* 2.24.

219. *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 126-31, 179. Bailey adota o exemplo de Wright na sua obra "*Jacob and the Prodigal Son*" {Jacó e o Filho Pródigo}, mas se mostra mais acentuado em *Jacob and the Prodigal* {Jacó e o Pródigo}, Para uma análise da abordagem de Wright vide a minha obra "*Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God*" [Leitura e Análise das Parábolas na obra "Jesus e a Vitória de Deus"] in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Restauração de Israel: Uma Análise Crítica da Obra "Jesus e a Vitória de Deus" de N, T. Wright}, (editado por Carey Newman; Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1999, pp. 61-76).

220. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), pp. 9,15,17,662.

221. Forbes (*The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 111) afirma, com propriedade, que é difícil pensar um cenário mais apropriado do que o apresentado por Lucas. Wright (*Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), p. 129) aceita que o contexto de Lucas está correto, apesar de interpretar a parábola como um reflexo do exílio e de retorno de Israel. Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 69) e E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* {Jesus e o Judaísmo} {Philadelphia: Fortress, 1985}, p. 179 considera os w. 1-2 são resultado de estilo de redação, mas que Lucas acertou ao descrever a situação histórica correta.

222. Embora Nolland (*Luke 9:21-18:34* {Lucas 9.21-18.34}, p. 780) argumente que as três parábolas teriam sido mescladas antes de chegarem até Lucas.

223. Vide Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], p. 74; Pöhlmann, *Der verlorene Sohn und das Haus*, p. 158. Derrett ("*The Parable of the Prodigal Son*" [A Parábola do Filho Pródigo], pp. 102, 122) rejeita a ideia de que a parábola tenha qualquer relação com pecadores, porém continua vendo os fariseus representados no irmão mais velho. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:361, 363) rejeita a ideia de que a parábola tenha sido ocasionada pelas circunstâncias dos w. 1-2, contudo considera que ela ensine que Deus não permite que os justos reclamem quando Ele recebe de volta os pecadores.

224. Verifique a história do jovem rico que também alegou ter guardado a lei e não foi explicitamente desafiado.

225. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], esp. pp. 105, 123-25; Parsons, "*The Prodigal's Elder Brother*" [O Filho mais Velho do Pródigo], 171-72.



226. As parábolas do juízo de Mateus são mais óbvias (as Dez Virgens, as Ovelhas e os Bodes, etc.) assim como muitas parábolas de Lucas (por exemplo, a de Lázaro no Banquete e a do Homem Rico). Dentre os adágios não parabólicos que indicam esta divisão temos Mt 7.13,14,21-23; 8.11,12; Lucas 13.23-30,

227. Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 142. Haveria uma progressão nas três parábolas do capítulo 15? A primeira fala daqueles que não precisam de arrependimento, a segundo não menciona o arrependimento e a terceira implica a necessidade de arrependimento.

228. Cf. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 82.

229. Cf. Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 145; Austin, *"The Hypocritical Son"* [O Filho Hipócrita], 308.

230. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:352, 361. Vide também a sua interpretação das Bodas em Lucas. Stein (*An Introduction to the Parables of Jesus* [Introdução às Parábolas de Jesus], pp. 117-18) encontra várias correspondências entre imagem e realidade no Pródigo, porém nega que isto faça com que a história seja uma alegoria. Se levarmos a sério o seu exemplo, o que, então, seria uma alegoria? D. Via (*The Parables* [As Parábolas] {Philadelphia: Fortress, 1967} p. 164 admite as correspondências, mas nega que a história seja alegórica em função das conexões serem internas e centrípedas, e não externas,

231. Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 144-49.

232. Por exemplo, Harrington, *"The Prodigal Son"* [O Filho Pródigo], 434-35; Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* [Introdução às Parábolas de Jesus], pp. 117-18 (os dois, a exemplo de Jülicher, continuam a negar que a história seja uma alegoria); vide também Eckhart Rau, *'Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11-32 und Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus'* ZNW 89 (1998): 5-29; Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], p. 780.

233. Vários significados tem sido atribuídos especialmente às vestes e ao anel, sendo que o mais notável, para ambos, é o Espírito Santo.

234. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos], pp. 148-49; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 260-61.

235. Karl Barth, *Church Dogmatics* [Dogmática Eclesiástica], (traduzido por G. W. Bromiley; Edimburgo: T. & T. Clark, 1958) 4/2:21-25; Carl L. Taylor, *"Jesus, The Prodigal Son"* (Jesus, O Filho Pródigo), *Covenant Quarterly* [Publicação Quadrimestral da Aliança], 57 (February, 1999): 36-48.

236. Durber, *"The Female Reader of the Parables of the Lost"* [A Leitora Feminina das Parábolas dos Perdidos] 70. Ela argumenta que as mulheres, de forma alguma, podem ler estes textos. Ainda mais marcante é a distorção que Mary Ann Beavis faz desta parábola, *"'Making Up Stories': A Feminist Reading of the Parable of the Prodigal Son (Lk. 15.11b-32)"* [A 'Criação das Histórias': Uma Leitura Feminista da Parábola do Filho Pródigo (Lucas 15.11b-32)] in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria], (editado por Mary Ann Beavis; Sheffield:



Sheffield Academic Press, 2002), pp. 98-122. Ela reconstrói a parábola como se ela tivesse sido contada a partir de uma família disfuncional (a exemplo de Rohrbaugh), na qual ambos os filhos teriam sido sexualmente molestados pelo pai, que seria o motivo da partida do pródigo. Ela reconhece que a sua interpretação não recupera o significado que Jesus teria dado à história.

237. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola}, pp. 115, 117. Alicia Batten ("*Dishonor; Gender; and the Parable of the Prodigal Son*" {A Desonra, o Gênero e a Parábola do Filho Pródigo}, TJT 13 [1997]: 187-200), encontra uma preocupação "feminina" na ênfase que a parábola coloca na reconciliação com a família.

238. Observe LaHurd ("*Rediscovering the Lost Women in Luke 15*" [A Redescoberta das Mulheres Perdidas em Lucas 15} 68), o qual informa que as mulheres árabes por ela entrevistadas não se impressionaram com a falta de menção da mãe e que elas consideraram, naturalmente, a presença da mulher na história.

239. The Entrevenes Group, *Signs and Parables* [Sinais e Parábolas}, pp. 153-54.

240. Ambos são temas defendidos por Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola}, pp. 115, 117. Ele considera que o pai é um fracasso como pai, mas um sucesso como mãe. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos}, p. 203, também considera que o beijo é um sinal mais característico de uma mãe.

241. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos}, p. 150\ *Jacob and the Prodigal* [Jacó e o Pródigo}, pp. 117, 175; Robert G. Crawford, "*A Parable of the Atonement*" [Uma Parábola da Expição}, *EvQ* 50 (1978): 2-7; Robert Farrar Capon, *The Parables of Grace* [As Parábolas da Graça}, (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 141.

242. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:364-65.

243. Vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:234.

244. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, p. 132; Lambrecht, *Once More Astonished* [Uma Vez Mais Aturdidos}, pp. 47-48; Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade}, p. 148, entre outros trabalhos.

245. Breech, *The Silence of Jesus* [O Silêncio de Jesus}, pp. 195-96; vide Rohrbaugh, "*A Dysfunctional Family and Its Neighbors (Luke 15:1 lb-32)*" [Uma Família Disfuncional e os Seus Vizinhos}"/ p. 143; e os comentários ácidos de Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide* [Parábolas Comunicativas: Um Guia Homilético}, p. 284.

246. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos}, p. 133. Entretanto, o v. 19, seguramente, denota remorso. A confissão de Faraó ("Pequei contra o SENHOR, vosso Deus, e contra vós") é a mesma apresentada por Lucas 15.21 na sua concepção, embora não seja expressa exatamente nas mesmas palavras ("Pai, pequei contra o céu e perante ti").



247. Vide, dentre outros, 2 Sm 12.13; 24.10, 17; SI 41,4; 51.4; Mq 7.9. Vide também Mt 27.4.

248. *Finding the Lost* {Encontrando os Perdidos}, pp. 85, 130. Na opinião dele, o plano do pródigo era de trabalhar devolver a quantia para o seu pai. Vide também *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês}, pp. 173-80. O desejo de Bailey é evitar a identificação do arrependimento como uma obra executada pelos seres humanos fica implícita em vários dos seus debates, mas é explicitada em "Psalm 23 and Luke 15," 60. Ele defende {"*Jacob and the Prodigal Son*" {Jacó e o Filho Pródigo} p. 67) que o filho continua perdido na periferia do vilarejo até que o pai sai ao seu encontro.

249. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 130, na esteira de Str.-B. 2:215, 1:261; Brad Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: Tradição Judaica e a Interpretação Cristã], (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), p. 146; vide a crítica feita por Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 173-75.

250. Vide BDAG, p. 395; e as análises de Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], pp. 581-82; e Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 76. "Caindo em si " é o sentido de T. Jos. 3.9; 3 Bar. 17.3; Diodorus Siculus 13.95.2; Epíteto, *Discursos* 3.1-15 (cf. 3-23.16). Esta mesma expressão ocorre como uma variante em "D" em Lucas 18.4 com referência ao juiz iníquo que não se arrependeu. Cf. Atos 12.11 "tornando a si" (*en heauto genomenos*), que não tem qualquer relação com o arrependimento, e "recobrando os sentidos" (*par' auto genomenos*) em Plutarco, *Mor.* 563B-E.

251. Vide Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], p. 1088; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 76; Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 581. Holgate {*Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo], p. 201) iria mais longe ao argumentar, a partir das passagens de Epíteto, que a expressão significa "um verdadeiro entendimento da nossa situação moral."

252. Vide, por exemplo, Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 136; Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], pp. 581-82,

253. Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* [Exclusão e Abraço: Uma Exploração Teológica da Identidade, da Diversidade e da Reconciliação], (Nashville: Abingdon Press, 1996), pp. 159-60; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 86.

254. As Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], pp. 136-37, 147.

255. Vide a preocupação expressada por Hultgren {*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 86-87).

256. Vide Ráisänen, "*The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother, Lk 15,11-32*" [O Gentio Pródigo e o seu Irmão Judeu-cristão], pp. 1624-27, mesmo admitindo que a identificação não funciona muito bem. Vide também



Pokorny, "*Lukas 15, 11-32 und die lukanische Soteriologie*" p. 189\* F. C. Baur considerava que o filho mais moço e o mais velho representavam a igreja cristã gentílica e a igreja cristã judaica. Vide Christophe Senft, "*Ferdinand Christian Baur, Methodological Approach and Interpretation of Luke 15.11-32*" [Ferdinand Christian Baur: Abordagem Metodológica e Interpretação de Lucas 15.11-32}, in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios de Leitura (Gênesis 22 e Lucas 15), (editado por François Bovon e Grégoire Rouiller, traduzido por Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 77-96.

257, As pessoas que assumem esta posição normalmente negam que a parábola seja originária de Jesus.

258. Bailey, *Finding the Lost* [Encontrando os Perdidos}, p. 181; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, 184.

259- François Bovon, "*The Parable of the Prodigal Son: Second Reading*" [A Parábola do Filho Pródigo: Uma Segunda Leitura} in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* [Exegese: Problemas de Metodologia e Exercícios de Leitura (Gênesis 22 e Lucas 15) editado por François Bovon e Grégoire Rouiller, traduzido por Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 441-66; Lambrecht, *Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido}, p. 52; Pokorny, "*Lukas 15, 11-32 und die lukanische Soteriologie*," p. 191; Ráxsänen, "*The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother; Lk 15.11-32*" [O Gentio Pródigo e o Seu Irmão Judeu-cristão} pp. 1626-27. Holgate (*Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the Prodigal Son* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo}, pp. 235, 247-51) considera que Lucas está tratando da relutância em repartir os bens.

260. Cada um dos três tem os seus defensores: por exemplo, no caso do pai, a posição predominante, Donahue (*The Gospel in Parable* [O Evangelho na Parábola}, p. 157); Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1085; no caso do príncipe, Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas}, p. 578; no caso do irmão mais velho ser, no mínimo, o clímax; vide Lambrecht, *Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido}, p. 32.

261. A compaixão é o tema dominante no ministério de Jesus. Observe Mt 9.36; 14.14; Mc 6.34; Mt 15.32; Mc 8.2; Mt 18.27; 20.34; Mc 1.41; 9.22; Lc 7.13; 10.33; 15.20.

262. Verifique, dentre outros, G. Jones, *The Art and Truth of the Parables* [A Arte e a Verdade das Parábolas}, p. 169; e Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 165. Ficamos espantados que Buttrick (*Speaking Parables* [Parábolas Comunicativas}, pp. 289-93) considera necessário minar a interpretação tradicional (em função dela ser demasiadamente familiar) e reconhecer que o Deus misericordioso refletido na parábola é um Deus nu e digno de riso.



263. Hultgren (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 79) erroneamente considera que o filho mais moço, na verdade, teria suplantado o mais velho.

264. A tentativa de Räsänen (*"The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother; Lk 15,11-32"* {O Gentio Pródigo e o Seu Irmão Judeu-cristão} p. 1622) de encarar o uso que o filho mais velho faz de *douleuein* ("servir," "servir como escravo") como um termo de serviço respeitoso não se enquadra ao contexto da reclamação. Para saber mais sobre a possibilidade de ambos os filhos serem servos, vide, dentre outros, Donahue, *The Gospel in Parable* {O Evangelho na Parábola}, p. 157; Green, *The Gospel of Luke* {O Evangelho de Lucas}, p. 579.

265. Cf. Bovon, *"The Parable of the Prodigal Son (Luke 15.11-32): First Reading* {A Parábola do Filho Pródigo (Lucas 15.11-32): Primeira Leitura" p. 61.

266. Alguns se preocupam que os w. 24 e 32 sejam interpretações teológicas apresentadas por Lucas, pois as palavras "estava morto e tornou a viver" e "estava perdido e foi achado" não se encaixariam à parábola. Vide, especialmente, Georg Braumann, *"Tot — lebendig, verloren — gefunden (Lk 15,24 e 32),"* in *Wort in der Zeit. Festschrift für K. H. Rengstorf* (editado por W. Haubeck e M. Bachmann; Leiden: Brill, 1980), 156-64; Räsänen, *"The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother, Lk 15,11-32"* {O Gentio Pródigo e o seu Irmão Judeu-cristão}, p. 1618; Bovon, *"The Parable of the Prodigal Son (Luke 15.11-32)"* [A Parábola do Filho Pródigo (Lucas 15.11-32)] p. 162. Bovon, contudo, considera que estas palavras sejam o epítome da mensagem, e Rohrbaugh afirma que elas resumem, de forma bela, a parábola. Ronald F. Hock demonstra, a partir de romances gregos, que a linguagem dos w. 22-24 é convencional e previsível. Vide *"Romancing the Parables of Jesus"* {Romanceando as Parábolas de Jesus}, 11-37. A linguagem da morte e ressurreição é metafórica. O pródigo poderia ter sido considerado morto por não fazer mais parte da família, ou pelo temor de que estivesse mesmo morrido em função do afastamento da família ou, ainda, por ser considerado "moralmente" morto. Vide Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* {O Evangelho Segundo Lucas 10-24}, p. 1090; Forbes, *The God of Old* {O Deus da Antiguidade}, p. 140. Fílon, *Flight* {Fuga} 55,58 utiliza as palavras "morte" e "vida" de maneira metafórica para se referir à vida pervertida e à vida virtuosa. *Gen. Rab.* 71.6 (sobre 30.1) descreve R. Samuel como tendo afirmado que "Quatro eram considerados mortos: o leproso, o cego, aquele que não tinha filhos e aquele que empobrecia." Nolland (Luke 9:21-18:34, p. 786) afirma, com propriedade, que não existe razões adequadas para se considerar os w. 24 e 32 como acréscimos.

267. Vide Lambrecht, *Once More Astonished* {Mais Uma Vez Aturdido}, p. 50; Sibinga, *"Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk. 15,11 -32,"* 110-11; Broer, *"Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas,"* 462; e Rau, *"Jesu Auseinandersetzung mit Phariseern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern,"* especialmente p. 10.



268. Linnemann, *Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 80.

269. Como conclui uma série de estudiosos. Vide, por exemplo, Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 165; Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 84-85; Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 131; Nolland, *Luke 9:21-18:34* {Lucas 9.21-18.34}, p. 791. Crossan (*In Parables* {Nas Parábolas}, p. 74) é um dos poucos que questionam, afirmando que se trata de uma confusão entre causa e efeito. Ele considera que esta parábola (bem como muitas outras) trata da inversão da condição humana, argumento este difícil de ser sustentado.

270. J. Green, *The Gospel of Luke* {O Evangelho de Lucas}, p. 586.

271. Hendrickx, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 166; P. Jones, *Studying the Parables of Jesus* {Estudo das Parábolas de Jesus}, p. 230; Lambrecht, *Once More Astonished* {Mais Uma Vez Aturdido}, p. 48.

272. Cf. Henry David Thoreau: "Só depois de estarmos perdidos, começamos a compreender a nós mesmos."

273. *The Waiting Father* {O Pai Que Espera}, p. 40.

274. Volf, *Exclusion and Embrace* {Exclusão e Abraço}.

275. Vide Christopher A. Hall, "*Rejecting the Prodigal*" {A Rejeição ao Pródigo} *Christianity Today* {Cristianismo Contemporâneo}, (26 de outubro de 1998): 73-76, sem citação, mas a passagem em questão tem sua origem em Tertuliano, *On Modesty* {Sobre o Recato} 9 (ANF, 4:82-83).

### Notas à "Parábola do Semeador e o Objetivo das Parábolas"

1. Antes do capítulo 13, Mateus apresenta somente a parábola dos Dois Fundamentos (7.24-27) e adágios parabólicos como, por exemplo, os que falam da "trave no olho" (7.3-5), do "caminho estreito," das "árvores reconhecidas pelo fruto que produzem" (7.13-20), da "noiva," do "remendo novo em pano velho," dos "odres" (9.15-17), e os adágios acerca de um "reino dividido" e da invasão da casa "do valente." Mateus não utiliza a palavra *parabole* antes do v. 13-3. Marcos e Lucas apresentam adágios parabólicos paralelos aos de Mateus, mas Marcos utiliza a palavra *parabole* em 3.23 para se referir a adágios que tratam do reino dividido e da casa do valente. Antes do capítulo 8, Lucas utiliza a palavra *parabole* em 4.23 para se referir a um provérbio, em 5.36 para se referir ao remendo novo em um pano velho, e em 6.39 para se referir ao cego que guia outro. Lucas também apresenta a parábola dos Dois Fundamentos em 6.47-49-

2. Além da Parábola do Semeador, Mateus inclui as parábolas do Grão de Mostarda, do Fermento, do Joio e do Trigo (e as respectivas interpretações), a do Tesouro Escondido, a da Pérola, a da Rede, e, caso também seja considerada uma parábola, a do Pai de Família que retira do seu tesouro coisas novas e coisas velhas.



3. Apesar de, às vezes, as razões apresentadas para se aceitar a autenticidade serem questionáveis. H.-J. Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* [NTAbh, 13; Münster: Aschendorff, 1978], p. 197) defende que o tom escatológico da parábola somente se encaixa com Jesus, admitindo-se que a ênfase da parábola seja escatológica. J. Marcus (*Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* [Marcos 1-8: Uma Nova Tradução com Introdução e Comentário}, [AB 27; Nova York: Doubleday, 2000}, pp. 293-94) considera que o tema agrícola e a obscuridade da parábola indicam a sua autenticidade, que ela seja intencionalmente obscura, e que Marcos deseja mesmo que os seus leitores fiquem tão confusos quanto os discípulos, o que é difícil de se imaginar. O "Seminário de Jesus" imprimiu a parábola em rosa, mas deu mais crédito à versão encurtada do *Evangelho de Tomé*. Para saber mais sobre a autenticidade desta parábola, vide Philip Barton Payne, "*The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation*" [A Autenticidade da Parábola do Semeador e Sua Interpretação} in *Studies of History and Tradition in the Four Gospels* [Estudos da História e da Tradição nos Quatro Evangelhos}, vol. 1 de *Gospel Perspectives* [Perspectivas do Evangelho}, (editado por R. T. France e David Wenham; Sheffield: JSOT Press, 1980), pp. 163-207. C. Carlston (*The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição}, {Philadelphia: Fortress, 1975}, pp. 146-48) é um dos poucos a levantar dúvidas acerca da autenticidade desta parábola, em parte por afirmar que existe pouca evidência de que Jesus estava preocupado com o coração dos seus ouvintes!

4. Por exemplo, Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [As Parábolas de Jesus: Um Comentário}, (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 190, 193.

5. Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica], (traduzido por John Marsh, Nova York: Harper & Row, 1963), pp. 199-200; Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [As Parábolas de Jesus: Introdução e Exposição], (traduzido por John Sturdy; Londres: SPCK, 1966), p. 117.

6. Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], (SBLDS 90; Atlanta: Scholars, 1986), pp. 41, 43.

7. John Nolland, *Luke 1-9:20* [Lucas 1-9.20], (WBC35A; Dallas: Word, 1989), pp. 372-73; Petra von Gemünden, *Wegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seine Umwelt* (NTOA 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 209-

8. Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa}, (Washington, D.C.: The Catholic Biblical Association of America [Associação Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1977), p. 45; Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], (Richmond: John Knox, 1969), p. 33.

9. Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary* [Comentário a Mateus 8-20} (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), p. 242; C. F. D. Moule, "*Mark 4:1-20 Yet Once More*" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais] in *Ne-*



*otestamentica et Semítica: Studies in Honor of Matthew Black* {Neotestamentica et Semítica: Estudos em Honra de Matthew Black] (editado por E. E. Ellis e Max Wilcox; Edimburgo: T. & T. Clark, 1969), pp. 95-113; David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichnisserzähler Jesus 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Berna: Peter Lang, 1981), p. 122.

10. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus] (2ª, Edição; traduzido por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 77-79.

11. Também Hermas, Sim. 9.20.1-2 parece ser dependente de Mt 13.22.

12. Luz, *Matthew 8-20* {Mateus 8-20], p. 237. David Wenham defende a existência de um texto anterior a Marcos ao qual todos os evangelistas teriam tido acesso; vide sua obra "*The Interpretation of the Parable of the Sower*" {A Interpretação da Parábola do Semeador], NTS 20 (1974): 299-319, especialmente a p. 305.

13. Nolland, *Luke 1-9:20* {Lucas 1-9.20], pp. 377, 382.

14. Alguns fazem a improvável sugestão de que isto se trata de uma inserção posterior no Evangelho de Mateus em função do uso do texto da LXX; por exemplo Krister Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* {A Escola de Mateus e o Seu Uso do Antigo Testamento], (2ª. edição; Lund Gleerup, 1968), pp. 131-32. As citações teriam sido facilmente incorporadas à LXX pela tradição.

15. Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's Gospel in Literary-Historical Perspective* {Semeando o Evangelho: O Evangelho de Marcos Em Uma Perspectiva Histórico-literária], (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 121-22. Marcus (*The Mystery of the Kingdom* {O Mistério do Reino], p. 230) defende que o capítulo 14 seja a meditação mais fundamentada de Marcos sobre o tema da Palavra de Deus. Boucher (*The Mysterious Parable* {A Parábola Misteriosa], p. 43) afirma, essencialmente, o mesmo.

16. Tolbert (*Sowing the Gospel* {Semeando o Evangelho], pp. 123-24), dentre outros, defende esta ideia no caso de Marcos, mas ela também é verdadeira para Mateus e Lucas. John Drury é, provavelmente, exagerado nos detalhes ao defender que cada ocorrência na parábola do Semeador de Marcos apresenta um equivalente exato na narrativa (*The Parables in the Gospels* {As Parábolas nos Evangelhos] {Nova York: Crossroad, 1985}, pp. 51-52).

17. Em 2 Reis 19.29,30 encontramos tanto usos literais, quanto figurativos no espaço de dois versículos: "Este ano se comerá o que nascer por si mesmo..., e... no terceiro ano, semeai, e segai.., e comei os seus frutos... porque o que escapou da casa de Judá... tornará a lançar raízes para baixo e dará fruto para cima." Isaías 27.6 e Amós 9.13-15 apresenta a ânsia pela colheita escatológica. Vide também SI 1.3; 80.8-19; Is 40.24; Jr 4.3; 17.8; Os 10.12-13 e muitos outros. No Novo Testamento, dentre muitos usos desta figura, verifique Mt 3.8-10; Lc 3.8-10; Mt 7.16-20; Lc 6.43-45; Mt 12.33-35; Jo 4.36; 12.24; 15.1-17; Rm 1.13; 6.22,23; 7.4,5; 11.17-24; Gl 5.22; 6.8; Ef 5.9; Cl 1.6,10; Hb 6.7,8. Vide também 4Q213, fragmento 5



1.8-9; *Sir* 1.20; 37.17-18; >£. 1.16; 7.34-37; *Pss. Sol.* 14.3-4, *T. Levi* 13.6; 4º *Esdras* 8.6; 2º *Bar* 70.2; Fílon, D#. 111 e *Leg.* 3.248-53; Hipócrates, *Lex* 3; *Antífona*, fragmento 60; Platão, *Fedro* 276E-77A; Plutarco, *Pythiae Oraculis* 394E; Sêneca, *Epistulae* 38.2; Quintiliano, /mt. 5.11.24; Hermas, *Sim.* 9-1.6; 9,20.1; 9.21.1-3.

18. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 150; Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, p. 218; e muitos outros consideram que a referência feita é a um colheita escatológica. Ferdinand Hahn considera esta figura inimaginável; vide a sua obra "*Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung (Mk iv.3-8, 14-20)*," in *Text and Interpretation* [Texto e Interpretação] (editado por Ernest Best e R. Wilson; Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 133-42.

19. Por exemplo, K. D. White, "*The Parable of the Sower*" [A Parábola do Semeador] *JTS* 15 (1964): 300-307, nesta obra às pp. 301-2; R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Marcos: Um Comentário ao Texto Grego], (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 192.

20. Por exemplo, Gemünden (*Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, p. 218), apesar de se admitir que a referência poderia ser a sementes no sentido individual.

21. Ou até doze por um, caso a cevada fosse cultivada. Cf. *Sir.* 7:3. Vide Douglas Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day* {Jesus e as Questões Econômicas do Seu Tempo}, (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1986) pp. 63-64; Robert K. McIver, "*One Hundred-Fold Yield — Miraculous or Mundane? Matthew 13.8, 23; Mark 4.8, 20; Luke 8.8*" [Uma Produtividade de Cem para Um — Miraculosa ou Mundana? Mateus 13.8, 23; Mateus 13.8,23; Marcos 4.8, 20; Lucas 8.8], *NTS* 40 (1994): 606-8.

22. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 150, nº 84) acompanha G. Dalman na conclusão de que uma produtividade de 7,5 para um é um valor mediano. Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 117) também acompanha Dalman ao argumentar que cada espiga produziria trinta e cinco sementes, em média, e, ocasionalmente, até mesmo cem unidades. Vide a obra *Arbeit und Sitte in Palästina* de Dalman (Hildesheim: Georg Olms, 1964), 3:153-65. O próprio Dalman (p. 163) interpreta o valor de cem para um de Gn 26.12 como resultado de uma bênção divina, o maior valor concebível. Além disso, com relação aos números da parábola, ele defende que Jesus fica com o que é concebível, ao contrário do que Jeremias nos sugere. *B. Baba Mesî'a* 105b indica que 7,5 para um seria a produtividade mínima com a qual um lavrador deveria se satisfazer (e, portanto, não serviria de evidência para a posição de Jeremias). Os textos a seguir evidenciam números que estão em harmonia com a parábola: *Sib. Or.* 3:264 ("Somente nestes casos o solo fértil gera frutos na razão de cem para um, e assim são produzidas as quantidades desejadas por Deus"); Heródoto, *Hist.* 1.193 (na Babilônia o milho produziria de 200 até 300 por um, o que



não é aceito por pessoas que não visitaram aquela região); Plínio, o Velho, *Hist. Nat.* 18.21.94-95 (que cita exemplos de grande fertilidade ao nível de 150 para um e, posteriormente, fala de 400 brotos que surgiram de uma única semente, o que é considerado por ele quase inacreditável); além disso 18.40.141 e 18.40.162 (cem para um); Varro, *Rerum Rusticarum* 1.44.2 (que fala de cem para um, mas com reservas); e Teofrasto, *Enquiry into Plants* [Investigação Sobre as Plantas] 8.7.4 ("E, se o solo for mal cultivado, ele produzirá na base de cinquenta para um, mas se for bem cultivado, produzirá na base de cem para um"); Strabo, *Geogr.* 15.3-11 (cem para um ou mesmo duzentos para um); bem como 16.1.14 (trezentos para um, segundo um relato). McIver ("*One Hundred-Fold Yield — Miraculous or Mundane?*" [Produtividade de Cem Para Um — Miraculosa ou Mundana?} 606-8) defende que estes números são exagerados mas não chega a ser convincente, especialmente em função de Gn 26.12 e *Sib. Or.* 3.264, Vide a análise de Payne, "*The Authenticity of the Parable of the Sower and its Interpretation*" [A Autenticidade da Parábola do Semeador e Sua Interpretação], pp. 181-86.

23- 1º *Enoque* 10.18-19: "E naqueles dias... uma medida produzirá mil"; 2º *Bar* 29-5: Dez mil para um; *b. Ketubot* 111b-112a: 50.000 *kor* de um *se'â*<sub>y</sub> que é de 1,5 milhão para um (esta passagem apresenta vários outros números exagerados); vide também Ireneu *Haer.* 5.33.3. Cf. Amos 9-13.

24. Como a interpretação canônica já explicou a parábola em certos detalhes que não teriam esclarecido que o semeador seria Jesus, a Igreja Primitiva concentrava as suas tendências alegorizantes principalmente em atribuir idéias teológicas ou feitos éticos aos vários níveis da produtividade. Por exemplo, os níveis de trinta, sessenta e cem para um eram compreendidos como referências aos casados, aos enviuvados e castos, bem como às virgens, sendo que alguns consideravam o nível mais alto como uma referência ao martírio. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], (Berkeley, Calif.: University of Califórnia Press, 1987), pp. 97-103-

25. Uma das leituras mais esdrúxulas e distorcidas é a feita por William R. Herzog (*Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation* [Jesus, Justiça e o Reino de Deus: Um Ministério de Libertação] {Louisville: Westminster John Knox, 2000}, pp. 193-95) que lê a parábola do Semeador como sendo um sistema de símbolos codificados. Ele considera que os "predadores" da parábola (as aves, o sol e os espinhos) sejam uma referência aos aristocratas herodianos que exploravam o povo. Para ele, o problema não estava na terra, pois esta produzia abundantemente mesmo sem o dízimo dos camponeses ao Templo. A partir disso ele desvenda a implicação de que o Templo pode não ser a chave que abre as janelas da abundância para a produtividade da terra.

26. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 13-18, 77-79. John Dominic Crossan (*In Parables* [Nas Parábolas] {Nova York: Harper and Row, 1973}, pp. 50-51) conclui que o reino é tanto uma surpresa,



quanto um presente, mas a sua explicação é surpreendentemente truncada e minimilista.

27. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 71-78; James R. Edwards, *The Gospel According to Mark* [O Evangelho Segundo Marcos], (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 138.

28. David E. Garland, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel* [A Leitura de Mateus: Comentário Literário-teológico ao Primeiro Evangelho] (Nova York: Crossroad, 1993), p- 144.

29. John R. Donahue, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* [O Evangelho na Parábola: Metáfora, Narrativa e Teologia dos Evangelhos Sinóticos], (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 38-39; Christian Dietzfelbinger, "Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen" in *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (editado por E. Lohse; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), pp. 80-93, especialmente pp. 85, 91-93; cf. Jacobus Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé] (BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001), pp. 390-91.

30. Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4a. Edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 109-11, que também enfatiza a responsabilidade de se prestar atenção e considera que a parábola é uma reflexão da experiência de Jesus. A ênfase é colocada na semente.

31 • N. T. Wüght, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [Origens Cristã e a Questão Divina] (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 230-39; Paul Garnet, "The Parable of the Sower: How the Multitudes Understood It" [A Parábola do Semeador: Como as Multidões a Compreendiam] in *Spirit Within Structure* [O Espírito Dentro da Estrutura] (editado por Edward J. Furcha; Allison Park, Pa.: Pickwick, 1983), pp. 39-54; Gerhard Lohfink, "Die Metaphorik des Aussaat im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9)", in *A Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes* (Lectio Divina 123; Paris: Cerf, 1985), pp. 211-28.

32. John W. Bowker, "Mystery and Parable: Mark 4:1-20" [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20], JTS 25 (1974): 300-317; vide também Craig Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10* [Ver e Não Perceber: Isaías 6.9-10] in *Early Jewish and Christian Interpretation* [Interpretação Judaica e Cristã Primitivas], (JSOTSup 64; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), pp. 99-106; "A Note on the Function of VI, 9-10 in Mark IV" [Uma Nota Sobre a Função de VI, 9-10 em Marcos IV], RB 88 (1981): 234-35; "On the Isaianic Background of the Sower Parable" [A Parábola do Semeador e a Sua Origem em Isaías], CBQ 47 (1985): 464-68; Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), pp. 236-38.



33. John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* [O Evangelho de Marcos: Mundos em Conflito], (New Testament Readings [Leituras Sobre o Novo Testamento]; Londres: Routledge, 1997), pp. 78-81; Flusser, *Die rabbinische Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 63; cf. Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 385.

34. Por exemplo, Jan Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* [Mais Uma Vez Aturdido: As Parábolas de Jesus], (Nova York: Crossroad, 1981), pp. 86-87; Joanna Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2:1-3:6* [Debate Público Sobre o Evangelho de Marcos: Técnica Literária, Estrutura Concêntrica e Teologia em Marcos 2.1-3.6], (SBLDS 48; Chico, Calif.: Scholars, 1980), p. 150, que divide o texto em (A) = vv. 1-2a, (B) = vv. 2b-20, (C) = w. 21-25, (BO = w. 26-32, (AO = w. 33-34.

35. Vide Greg Fay, "Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1-34" [Introdução à Incompreensão: A Estrutura Literária de Marcos 4.1-34], CBQ 51 (1989): 65-81, especialmente a p. 69; Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho na Parábola], p. 31 (o qual percebe que a parábola no quiasmo apresenta, praticamente, o mesmo número de linhas); Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 221 (acompanhando J. Dupont). Boucher (*The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 42) chega muito perto desta configuração, embora ela não veja a passagem como um quiasmo.

36. Contra Bernard Brandon Scott (*Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, Então, a Parábola: Um Comentário às Parábolas de Jesus] {Minneapolis: Fortress, 1989}, p. 346). Não acredito que a descrição de Jesus no barco faça qualquer tipo de alusão ao Salmo 29-10.

37. Não existem indicativos de tempo, localização ou público-alvo nas parábolas da Semente e do Grão de Mostarda.

38. Para conhecer exemplos óbvios, observe como 8.14-21 (o fato dos discípulos olharem e não verem) e 27-33 (a confissão mal feita de Pedro) são iluminados por 8.22-26 (o cego que tem a visão parcialmente restaurada e consegue ver as pessoas como árvores caminhando e, posteriormente, consegue ver com clareza). A fé dos discípulos e a confissão de Pedro são os equivalentes a este tipo de visão distorcida. De maneira semelhante, 11.12-14 e 11.20-25 (a maldição da figueira e o seu definhamento) envolvem a passagem de 11.15-19 (a "purificação" do Templo) a fim de retratar o templo como sendo uma figueira estéril.

39- Esta visão simplista das parábolas tem sua origem em na obra *Die Gleichnisreden Jesu* de A. Jülicher (Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, vol. 1, 1888; vol. 2, 1889), 1:135-48. Para Jülicher, somos obrigados a decidir entre duas opções: entre os evangelistas ou Jesus (p. 148).

40. *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* [As Parábolas: Sua Dimensão Literária e Existencial], (Philadelphia: Fortress, 1967), p. 8.



Ele afirma o mesmo acerca de Mateus ("*Mathew on the Understandability of the Parables*" [Mateus e a Compreensibilidade das Parábolas], JBL 84 [1965]: 430-32).

41. Considerando *en parabolais* como "em enigmas", em harmonia com a amplitude do termo hebraico *mashal*.

42. Marcos e o Targum se unem na divergência contra o texto hebraico e o da LXX ao utilizar os particípios e os verbos na terceira pessoa em vez dos imperativos e dos verbos na segunda pessoa de Isaías 6.9 e no uso de "perdoar" em vez de "curar" no v. 10.

43. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 13-18. Tanto a palavra grega *mepote* e a palavra aramaica *dilma*\* podem significar "a fim de que não" ou com menos frequência "talvez." Em Mt 25.9; Lc 3.15; J° 7.26 e 2 Tm 2.25 *mepote* significa "talvez." Observe, entretanto, que a tradução de J. F. Stenning do Targum de Isaías (*The Targum of Isaiiah* [O Targum de Isaías], Oxford: Clarendon, 1949) utiliza "lest" (ou seja, "a fim de que não" na língua inglesa) na tradução de Isaías 6.10. Para conhecer outros que, a exemplo de Jeremias, transformam a afirmação em uma expressão de esperança, vide Peter Lampe, "*Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sämann, Markus 4:10-12*," ZNW 65 (1974): 140-50; W. Manson, "*The Purpose of the Parables: A Re-Examination of St. Mark in iv. 10-12*" [O Propósito das Parábolas: Uma Nova Análise do Evangelho de Marcos no Capítulo 6.10-12], *ExpTim* 68 (1956-57): 132-35, especialmente a p. 134, onde Manson traduz as palavras em questão como "para que eles possam, verdadeiramente, ver, mesmo não percebendo... *caso* se convertam e seja perdoados" (itálicos do autor).

Jeremias {*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], item 11) considera que as distinções entre Jesus, a tradição e Marcos alcançam o seu nível máximo de distinção em Marcos 4.

Outros procuram reconstruir a parábola original — quase sempre de forma truncada — e explicar o crescimento da tradição. Vide Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 39-44; ou Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 99-117. Apesar do material ter sido, obviamente, modelado no curso da transmissão, não deposito confiança neste tipo de iniciativa, em função do seu caráter subjetivo e simplista, e além disso, considero que estas coisas não representem algum tipo de auxílio real para a compreensão da parábola. Vide os comentários de U. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 243.

44. *The Teaching of Jesus* [O Ensino de Jesus], (Oxford: Clarendon, 1939), pp. 75-80.

45. Bastiaan Van Elderen, "*The Purpose of the Parables According to Matthew 13\*10-17*" [O Propósito das Parábolas Segundo Mateus 13.10-17], in *New Dimensions in New Testament Study* [Novas Dimensões no Estudo do Novo Testamento], (editado por Richard N. Longnecker e Merrill C. Tenney; Grand Rapids: Zondervan, 1974), pp. 180-90, vide 188.



46. Carl Heinz Peisker, "*Konsekutives 'ivot in Markus 4:12'*", *ZNW* 59 (1968): 126-27. Vide a perspectiva geral de opções apresentada por Evans em *To See and Not Perceive* [Ver e Não Perceber], pp. 91-99.

47. *Mark — Traditions in Conflict* [Marcos — Tradições em Conflito], (Philadelphia: Fortress, 1971), pp. 139-49, especialmente a p. 147. Weeden atribuiu as passagens de 4.3-9, 11-12, 14-20 e 26-34 aos opositores de Marcos.

48. Ao qual C. F. D. Moule ("*Mark 4.1-20 Yet Once More*" {Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais}, 99) chama de "literalismo lamentável."

49. *Homilies on Matthew* {Homilias sobre Mateus}, 45.

50. Vide Claus Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento], (traduzido e editado por Friedemann W. Golka e Alastair H. B. Logan; Minneapolis: Fortress, 1990), pp. 2, 20-30, 150-60; e a minha obra "*Parables and the Hebrew Scriptures*" [As Parábolas e as Escrituras Hebraicas] in *To Hear and Obey: Essays on Honor of Frederick Carlson Holmgren* [Ouvir e Obedecer: Ensaios em Honra de Frederick Carlson Homgren], (editado por Bradley J. Bergfalk e Paul E. Koptak; Chicago: Covenant Publications, 1997 [Covenant Quarterly 55/2-3]), pp. 164-77.

51. *Jesus and the Victory of God*, pp. 147-97, especialmente as pp. 164-65. Vide também Scot McKnight, "Jesus and Prophetic Actions," *BBR* 10 (2000): 197-232.

52. Observe a conexão desta citação com a parábola do Tesouro Escondido no campo em Mateus 13.44.

53. Cf, por exemplo, E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* {Jesus e o Judaísmo}, (Philadelphia: Fortress, 1985), pp. 319-26.

54. Conforme sugestão de Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* [O Evangelho Segundo Marcos], (BNTC; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), p. 127; vide também Frank E. Eakin, Jr. "*Spiritual Obduracy and Parable Purpose*" [A Obstinação Espiritual e o Propósito das Parábolas] in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays* [O Uso do Antigo Testamento No Novo Testamento e Outros Ensaios], (editado por James M. Efird; Durham, N. C.: Duke University Press, 1972), p. 90.

55. "*Mark 4:1-20 Yet Once More'*" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], p. 100.

56. Observe Is 1.2-31; 2.6-4.1; 5.1-30. Rikki Watts (*Isaiah's New Exodus and Mark* [O Novo Êxodo de Isaías e Marcos], Tübingen: Mohr Siebeck, 1997], pp. 183-210) defende que as figuras da cegueira e da surdez refletem uma reclamação contra a idolatria, pela qual as pessoas se tornam cegas, surdas e sem entendimento, exatamente como os ídolos.

57. Por exemplo, dentre muitos textos vide Jr 1.10-19; 5.21 (que utiliza palavras diretamente de Is 6.9); 7.16 (onde Jeremias é informado para não orar mais pelas pessoas, pois Deus não ouviria a sua oração); Ezequiel 2.2-7 (onde Ezequiel é enviado a uma nação de rebeldes que se opõem a ele); 3.7-11 (onde



Ezequiel é informado de que a casa de Israel não lhe daria ouvidos por serem "de rosto obstinado e duros de coração"); 12.2 (novamente, extraído diretamente de Isaías 6.9); e Zc 7.11,12 (que descreve o povo se recusando a ouvir, girando os seus ombros teimosos, cerrando os ouvidos e endurecendo o coração a fim de não ouvir as palavras enviadas pelo Espírito de Deus por intermédio dos antigos profetas).

58. Isaías 1.16-20, 27; 7.13; 8.9-22; 12.1-6; 26.20-27.5; 28.14-29; 30.9-30; 31.6; 32.1-20; 33.13-24.

59- Bruce Hollenbach, *"Lest They Should Turn and Be Forgiven: Irony"* [Para Que Não se Convertam e Sejam Perdoados], Bible Translator 34 (1983): 312-21. Jerry Camery-Hoggatt argumenta que Marcos 4.10,11 não se trata de ironia; vide sua obra *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* [A Ironia no Evangelho de Marcos: Texto e Subtexto], (SNTSMS 72; Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 126-30.

60. Ao qual Volker A. Lehnert chama de *paradoxe Mtervention*. Vide sua obra *Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von j.es 6,9-10 bei Markus und Lukas* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 25; Neukirchen, 1999), pp. 152-63. Cf. Eakin, *"Spiritual Obduracy and Parable Purpose"* [A Obstinação Espiritual e o Propósito das Parábolas], pp. 89-99, que descreve a comissão de Isaías como um "um estudo de mestre sobre contradição" (p. 89).

61. Isaías 10.20-23; 28.5,6; 37.31,32.

62. Jeremias 5.21; Ezequiel 12.2; João 9-39; 12.39,40; Atos 28.26,27.

63. O nosso problema é que lemos passagens, e não documentos e, neste processo, não nos damos conta dos jogos de relações que os vários autores entrecem entre si.

64. Vide Evans, *To See and Not Perceive* [Ver e Não Perceber], pp. 101-6; e Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* [O Novo Êxodo de Isaías e Marcos], pp. 184-210. Isto fica claro em Marcos 7.6,7 e especialmente nos textos que se valem de Isaías 61 tal como Lc 4.18,19; Mt 11.5-10; Lc 7.22-27; e as Beatitudes; além de Mt 21.33; Mc 12.1; Mt 24.29; Mc 13.24,25; Lc 21.25; e, pelo menos num certo nível, o uso de idéias do servo sofredor.

65. Sobre a correspondência na História como um mecanismo de interpretação, confira a minha obra *"The Use of the Old Testament in the New Testament"* [O Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento] in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues* [A Interpretação do Novo Testamento: Ensaio Sobre Métodos e Questões], (editado por David Alan Black e David S. Dockery; Nashville: Broadman e Holman, 2001), pp. 215, 224.

66. Boucher (*The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 45) rejeita a ideia de que 4.10-12 contradiga outras partes deste capítulo o que pede uma leitura correta e afirma: "Seria mais correto afirmarmos que o capítulo todo é corretamente compreendido somente quando a afirmação sobre o propósito das parábolas é tomada em conjunto com estas outras peças."



67. Vide também Isaías 1.9; 10.20-22; 11.11,16; 37.31,32; Jeremias 23.3; 31.7; Ezequiel 11.13; Miquéias 5.7,8, etc. A LXX não inclui em Is 6.13 as palavras acerca da sagrada semente, mas elas estão presentes em *1 QIsa<sup>a</sup>*.

68. A tradução que Stenning faz do Targum em Isaías 6.13b é "...assim como um terebinto e o carvalho, que parecem estar ressecados quando perdem as folhas, mas continuam retendo a umidade para preservar a sua semente, também os exilados de Israel serão reunidos e retornarão à sua terra; pois uma semente sagrada é a sua planta." A interpretação é representativa, independentemente da data do Targum.

69. *"Mystery and Parable: Mark iv.1-20"* [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20], 300-317; vide especialmente a p. 311. Vide também Evans, *To See and Not Perceive* [Ver e Não Perceber], p. 100; P. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 73.

70. *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 230-39. Cf. Mt 15.13. Vide também Gerhard Lohfink, *"Die Metaphorik der Aussat im Gleichnis vom Sämann"* pp. 211-28.

71. Verifique a minha obra *"Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God"* [Leitura e Análise das Parábolas na obra "Jesus e a Vitória de Deus"] in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Restauração de Israel: Uma Análise Crítica da Obra "Jesus e a Vitória de Deus" de N. T. Wright] (editado por Carey Newman; Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1999), pp. 61-76.

72. Contra W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus], (3 vols.; Edimburgo: T&T Clark, 1991), 2:377. Vide Moule *"Mark 4:1-20 Yet Once More"* [Marcos 4.1-20 Mais Uma Vez] p. 113), que considera os vv. 1-20 como um todo inteligível, "composto pelo evangelista mas com uso historicamente sensível de material genuinamente tradicional."

73. Eugene Lemcio, *"External Evidence for the Structure and Function of Mark 4:1-20, 6:14-23 e 8:14-21"* [Evidências Externas da Estrutura e Função de Marcos 4.1-20, 6.14-23 e 8.14-21], JTS 29 (1978): 324-38; Davies e Allison, *Matthew*, 2:387. f. Priscilla Patten, *"The Form and Function of Parables in Select Apocalyptic Literature and Their Significance for Parables in the Gospel of Mark"* [O Formato e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada e o Seu Significado Para as Parábolas do Evangelho de Marcos], NTS 29 (1983): 246-58. Vide, por exemplo, Ezequiel 12.2-7, 8-9, 10-16; 17.2-10, 11-12a, 12b-24; Zc 4.1-3, 4-5, 6-14; *1 En* 24.1-6 (visão), 25.1-2 (surpresa e pedido), 3-6 (explicação); *4º Esdras* 9.38-10.26, 10.27-37 (material intermediário), 10.38-54 (explicação); 11.1-12.3a (visão), 12.3b-9 (pedido de interpretação), 12.10-39 (interpretação); 13.1-13 (visão), 13.14-20 (pedido de interpretação), 13.21-56 (interpretação), 2 Bar. 13.1-12 (visão); 14.1-19 (per-



gunta e interpretação errônea); 15.1-8 (interpretação correta); 36.1-37.1 (visão); 38.1-4 (pedido de explicação); 39.1-40.4 (interpretação); 53.1-12 (visão); 54.1-22 (pedido de explicação); 55.1-74.4 (interpretação). De acordo com *Sim*. 5.4.3 somente as pessoas que buscam o entendimento recebem a explicação; os fracos e os negligentes na oração hesitam em pedir auxílio para compreender, o que é semelhante ao que Marcos 4.10 retrata.

74. Vide também 54.4-16 e *1 En* 48.7; 82.2-3; 104.12. Em *4º Esdras* 14.26, 45-48 Esdras é informado para falar certas coisas em público e outras em segredo aos sábios.

75. Vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 247.

76. Vide Lehnert, *Die Provokation Israels*, pp. 152-63; e Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* [Deixemos o Leitor Compreender: A Crítica Reativa do Leitor e o Evangelho de Marcos], (Minneapolis: Fortress, 1991), pp. 168-70.

77. Se *hoipar' autou* em 3.21 for compreendido em termos dos familiares de Jesus. Acerca da multidão, vide 1.5, 22, 28, 32-33, 37, 45; 2.2, 12-15; 3.7-8, 20; 5.21, etc. Para saber mais sobre a liderança religiosa e a família de Jesus vide também 2.6-8, 24; 3.2, 6; 6.1-6, etc.

78. R. P. Meye {*"Mark 4,10: 'Those about Him with the Twelve'* [Marcos 4.10: "Os que estavam junto dele com os doze"] in *Studia Evangelica II* [ed. F. L. Cross, Berlin: Akademie-Verlag, 1964], pp. 211-18) considera que a expressão de Marcos se refere a um grupo menor dentro dos Doze, mas isto é improvável. A descrição que Moule faz deste grupo (*"Mark 4:1-20 Yet Once More"* [Marcos 4.1-10 Uma Vez Mais], p. 98) como uma reunião ao acaso é imprópria. Vide Bowker, *"Mystery and Parable: Mark iv.1-20"* [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20], 309.

79. L. Schottroff considera "os de fora" como um conceito escatológico e como uma referência àqueles que se recusam a ouvir, a quem Deus haverá de julgar e concluir, portanto, que nenhum ser humano pode classificar outro como um "de fora." Vide a sua obra *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (tradução de Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006), p. 70.

80. Vide Marcus, *Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 306. R. Watts aponta, de forma correta, que existem cinco grupos descritos em 3-20-4.33, não só de pessoas "de dentro", mas também "de fora," e que a purificação de Israel continua em andamento (*Isaia's New Exodus and Mark* [O Novo Êxodo de Isaías e Marcos], pp. 201-7).

81. Cf. Paul Ricoeur, que analisa a obediência pré-ética e a importância do "ouvir com atenção." Vide *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* [O Conflito Entre Interpretações: Ensaios em Hermenêutica], (editado por Don Ihde; Evanston: Northwestern University Press, 1974), pp. 449-55.

82. Bowker, *"Mystery and Parable: Mark iv.1-20"* [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20], 313 (itálicos do autor) e 315.

83- A expressão ocorre em 3-23; 4.2, 11; 12.1.



84. Como indica Boucher (*The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 56), Marcos não inventou o caráter misterioso das parábolas. Vide também Moule, "*Mark 4:1-20 Yet Once Morè*" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], p. 106.

85. É lícito afirmarmos que existe uma relação ambígua entre a obra de Deus e a resposta das pessoas, pois o Espírito é aquele que torna possível o ouvir. Cf. Dt 29.4 (3); SI 143.8, Is 50.4-5; vide também Dt 30.12-20; e *1QH* 1.21: "Não tampaste os meus ouvidos para os maravilhosos mistérios." Tanto a intervenção divina, quanto a responsabilidade humana são mantidas em tensão, e, como indica M. Boucher (*The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], pp. 60-63), Deus assiste as pessoas nas escolhas que elas fazem. Cf, Rm 1.24-28. Entretanto, este não o tema em questão em Marcos 4.10-12.

86. Além da obra *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* [A Origem Semita do Termo "Mistério" no Novo Testamento], (Philadelphia: Fortress, 1968) de Raymond Brown, vide também Bowker, "*Mystery and Parable*" [Mistério e Parábola], 305-9, que considera "mistério" como uma referência a "algo que pode ser bem conhecido, mas somente àqueles a quem Deus decidir abrir este conhecimento" (p. 305), e lista referências na literatura rabínica ao que constitui ou identifica Israel na sua relação especial com Deus (p. 307).

87. Várias passagens nos Rolos do mar Morto falam que Deus revela os seus mistérios aos seus servos ou do fato dele promover a abertura dos seus ouvidos. Vide *1QpHab* 7.4-5, 8 (a interpretação de Hc 2.2 diz respeito ao Mestre da Justiça, a quem Deus revelou todos os maravilhosos mistérios das palavras dos seus servos, os profetas); *1QM* 10.10-11 (Israel é uma nação dos ouvintes da voz gloriosa, de pessoas que abriram os seus ouvidos para coisas profundas); *1QH* 5.3-6 (os simples haverão de compreender os mistérios); 6,17 (graças à abundância da bondade de Deus, reconhece o salmista); 9.21 (o sabe disso porque Deus abriu os seus ouvidos para os maravilhosos mistérios); 12.26c-27 (por intermédio do Salmista Deus iluminou a face de muitos, pois Deus lhe revelou mistérios maravilhosos). Cf. *Sabedoria* 2.22 (os ímpios perseguem os justos porque não conhecem os propósitos secretos de Deus) e *1QS* 3.21-24 (por causa do Anjo das Trevas, até os filhos da justiça se desviam, e as suas obras de rebeldia estão sob o seu domínio, segundo os mistérios de Deus).

88. Embora Lucas apresente um contexto diferente para este adágio, a exemplo de Mateus, ele o encaixou em um contexto que trata da revelação,

89. *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 83. Ela acrescenta (p. 84), "...aqueles que não compreendem são aqueles que não permitirão que a sua lição influencie a sua própria existência." Liebenburg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 377) observa que obter a revelação do mistério não é o mesmo que compreendê-lo,

90. Vide Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:389; Aloysius M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the*



*Kingdom of God in Mark's Gospel* [O Reino Oculto: Um Estudo Crítico-redacional das Referências ao Reino de Deus no Evangelho de Marcos], (CBQMS 2; Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of América [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1972), pp. 91-92; e Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp. 230-39, para citar apenas alguns.

91. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:396-99 (com uma dose redobrada de precaução); Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 238-44; Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], (WBC 33a; Dallas: Word, 1993), p. 377; Craig Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 381-85. Acerca dos outros evangelhos, vide Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* [Marcos: Comentário à Sua Apologia da Cruz], (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 209-11; France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], pp. 202-3; e Nolland, *Luke 1-9:20* [Lucas 1-9.20], p. 383 (cautelosamente). Dentre outros que aceitam esta interpretação, vide Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], pp. 49-50 (que afirma que ela se adequa perfeitamente à parábola); C. E. B. Cranfield, "St. Mark 4.1-34" [Marcos 4.1-34], SJT 4 (1951): 398-414 e 5 (1952): 49-66; R. Brown, "Parable and Allegory Reconsidered" [A Parábola e a Alegoria Revistas] in *New Testament Essays* [Ensaio Sobre o Novo Testamento], (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1968), pp. 321-33; Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 63 (o qual afirma que os equivalentes rabínicos mostram, de forma inequívoca, que a interpretação sempre pertenceu a esta parábola); Birger Gerhardsson, "The Parable of the Sower and Its Interpretation" [A Parábola do Semeador e Sua Interpretação], NTS 14 (1968): 165-93, especialmente a p. 187 ("... a parábola e a interpretação se encaixam uma na outra como uma luva") e as pp. 191-92; Moule, "Mark 4.1-20 Yet Once More" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], pp. 109-13; Payne, "The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation" [A Autenticidade da Parábola do Semeador e Sua Interpretação], pp. 163-207; Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 71. Liebenburg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 350-51) argumenta que a metáfora básica se resume a "pregar é semear," que seria prontamente pelos próprios ouvintes, e que as interpretações dos evangelistas pressupõem e utilizam as interpretações dos ouvintes para obter uma maior tonalidade na história.

Dentre os muitos que rejeitam esta interpretação temos Charles C. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição], p. 148; Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 41-42; Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 117-19; Hahn, "Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung (Mk iv.3-8), 14-20" pp. 133-42 (admitindo, porém, que a interpretação está mais próxima da parábola do que muitos aceitam); Barry W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*



{A Tradição Oral e os Evangelhos: O Problema de Marcos 4], (JSNTSup 82; Sheffield: Sheffield Academic, 1993), p. 195; Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus], pp. 189-90 (entretanto, a sua própria interpretação está bem próxima da interpretação dos Evangelhos); Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, pp. 200-206; Peter Lampe, "Die markinische Deutung des Gleichnisses vom Sâmann, Markus 4:10-12," ZNW 65 (1974): 140-50, especialmente as pp. 148-50; Marcus, *The Mystery of the Kingdom* {O Mistério do Reino], pp. 31, 69; Wèder, *Die Gleichnisse Jesu ais Metaphern*, pp. 103-13; Ulrich Meli, *Die Zeit der Gottesherrschaft. Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4:1-9* (Stuttgart: Kohlhammer, 1998), pp. 41, 55-65. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:531-38) foi surpreendentemente cauteloso nos seus comentários acerca da interpretação.

92. *Matthew 8-20* {Mateus 8-20], p. 244 (itálicos do autor); cf. 251: "Nenhuma das tentativas... de interpretação do nosso texto em termos de graça, de forma alguma, chega tão perto dela quanto o faz a sua interpretação parenética clássica." Luz também afirma (p. 244) que mesmo que se pressupusermos que a interpretação tenha sido formulada pela Igreja, ela, ainda assim, poderá ser exata, e admite que a parábola e a interpretação poder ter, ambas, origem na própria Igreja.

93. As tentativas de se diferenciar a parábola da alegoria são, invariavelmente, malfadadas. Para ter acesso a uma análise das alegorias. J. D. Crossan passou por uma mudança, de forma que na sua obra recente ele chega a aceitar as alegorias. Vide suas obras *Cliffs of Fali* {Os Penhascos da Queda] (Nova York: Seabury, 1980), especialmente as pp 96-97; e "Parable, Allegory, and Paradox," {Parábola, Alegoria e Paradoxo] in *Semiology and the Parables* {A Semiólogia e as Parábolas], (editado por Daniel Patte; Pittsburgh: Pickwkk, 1976), pp. 247-81, especialmente as pp. 271-78.

94. A omissão da interpretação se encaixa com o propósito do *Evangelho de Tomé* de apresentar as palavras *secretas* de Jesus, de forma que as pessoas que encontram a explicação não provarão da morte (vide *Evangelho de Tomé*, Introdução e cap. 1). Nenhum auxílio interpretativo será dado aos não-iluminados. Qualquer idéia de que este documento possua uma versão anterior é viciada pela adição do verme, pela idéia da semente que crescerá até o céu e da produção sendo colocad em níveis de 1 para 60 e 1 para 120. Vide Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, pp. 209 e 199-200, que rejeita a idéia de que o *Evangelho de Tomé* faça qualquer tipo de reivindicação de originalidade; e Marcus, *The Mystery of the Kingdom* {O Mistério do Reino], pp. 33-34, que sugere que o *Evangelho de Tomé* pode ter sido uma reelaboração do evangelho de Marcos. Vide também Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4* {A Tradição Oral e os Evangelhos: O Problema de Marcos 4], pp. 222-32, que chega à conclusão de que nem *Iº Clemente*, nem o *Evangelho de Tomé* representa uma versão independente e que este último apresenta uma certa forma de relação textual com a tradição de Marcos.



95. Se a parábola tratar mesmo da semente da palavra nas pessoas, a fluidez será inerente à lógica da metáfora — estaremos falando tanto da semente, quanto do solo sendo semeado. Em Cl 1.6, 10 tanto o evangelho, quanto as pessoas são descritas como "gerando frutos" e crescendo. Cf. 4<sup>o</sup> Esdras 8.41; 931. Gundry comenta (*Marcos*, p. 207), "É difícil imaginar como a parábola, da forma como ele é explicada, faria sentido se a semente não representasse tanto a palavra, quanto os seus ouvintes. Vide também Nolland, *Luke 1-9:20* {Lucas 1-9-20}, p. 383. Luz, *Matthew 8-20* {Mateus 8-20}, p. 248, acompanha Jtilicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:533, ao considerar que a referência dupla é devida à negligência do povo. Joel Marcus ("*Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower*" {"Vazios e Lacunas na Parábola do Semeador Segundo Marcos] *Biblnt* 5 {1997}: 247-62) sugere que a referência dupla pode ocorrer em função da complexidade das ideias. P. Payne pode estar correto ao propor que Marcos provavelmente quis se referir a *speiromenoi* com o sentido de *terra* sendo semeada *com semente* ("*The Seeming Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower*" {A Aparente Inconsistência da Interpretação da Parábola do Semeador], *NTS* 26 {1979-80]: 564-68).

96. Por exemplo, Joseph A. Fitzmeyer, *The Gospel According to Luke 1-IX* {O Evangelho Segundo Lucas 1-9], (AB 28; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981), p. 711; mas veja também Nolland, *Luke 1-9:20* {Lucas 1-9.20], p. 383.

97. *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:534-38.

98. Marcus, *The Mystery of the Kingdom* {O Mistério do Reino], pp. 70-71; W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* {As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], (Londres: SPCK, 1936), p. 41.

99. Por exemplo, Hahn, "*Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung (Mk 13-8, 14-20)*" p. 138.

100. Flusser é particularmente enfático ao argumentar que as interpretações normalmente acompanham as parábolas, que as interpretações dos evangelistas normalmente são corretas e, especificamente, que a interpretação da parábola do Semeador é autêntica (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, especialmente as pp. 63, 119, 122, 133, 137). A. Ambrozic, que está primariamente preocupado com o entendimento que Marcos tem, aponta (em *The Hidden Kingdom* {O Reino Oculto], p. 82) que em I<sup>o</sup> Enoque a *mashal* é utilizada para se referir às duas visões do fim e às suas respectivas interpretações, concluindo que "A Interpretação, portanto, compartilha da natureza da *mashal*" (cf. I<sup>o</sup> Enoque 38.1; 43-4). Ele considera que a interpretação e a parábola chegaram a Marcos como uma unidade. M. D. Goulder, *Midrash and Lction in Matthew* {"Midrash" e Passagens Eclesiásticas em Mateus], (Londres: SPCK, 1974), pp. 56-60, especialmente a p. 60: "Era... normal que as parábolas fossem interpretadas. Todas as cinco parábolas do Antigo Testamento recebem interpretações imediatas, e 97 das nossas com parábolas rabínicas se



desenvolvem rumo à conclusão com um comentário do tipo "da mesma forma Aquele que é Santo../" Entretanto, não fica claro se ele considera que a interpretação do Semeador seja mesmo de Marcos, Vide também Yves Tissot, "*Patristic Allegories of the Lukan Parable of the Two Sons (Luke 15.11-32)*" {Alegorias Patrísticas da Parábola dos Dois Filhos em Lucas] in François Bovon e Grégoire Rouiller, *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* {Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios de Leitura [Gênesis 22 e Lucas 15]}, (tradução de Donald G. Miller; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 362-409.

101. Por exemplo, vide as identificações detalhadas, especialmente de *Sipre Deut.* 312; *Midr. Tanhuma Beshallah* 4.7; *Exod. Rab.* 30.17.

102. "... o Líbano é Conselho da Comunidade e os animais representam o povo simples de Judá,, a cidade é Jerusalém... A violência (feita a) o país representa o saque das propriedades sofrido pelos pobres das cidades de Judá."

103- L. A. B. 37.1-5 interpreta as árvores na parábola de Jotão (*Jz* 9-8-20) nas seguintes palavras: "... a macieira representa os castigadores e a figueira as pessoas, a videira significa aqueles que vieram antes de nós. Já o espinheiro será... semelhante a Abimeleque..." Cf. *Midr. Tanhuma Wayyera* 4.29, que também interpreta a parábola de Jotão em detalhes. As árvores são Israel, a oliveira é Othniel ben Kenaz, a figueira é Débora, etc. Vide também L. A. B. 47.1-9; 4º *Esdras* 4.13-21, 47-51; 9.38-10.59; 12.10-35; 2º *Bar.* 39-40; 56.1-16; *m.'Abot* 3.18; 5.15. *Exod. Rab.* 15.19; 20.1, registra uma parábola acerca de um criador de porcos que não quis devolver uma ovelha para o seu legítimo proprietário, um rei e, na interpretação, encontramos: "Este rei... é Deus — o Rei dos reis; a ovelha é Israel; o criador de porcos é Faraó." Este tipo de identificação é frequentemente encontrada. Dentre outros textos com este tipo de identificação explícita, encontramos *Mekilta Beshallah*, 4.35-41; *Mekilta Bahodesh* 9.2-41 (que interpreta Gn 15.17 item a item); *Midr Tanhuma Shemot* 1.10; *Midr. Tanhuma Ki Tissa* 9.15; *Midr. Tanhuma Emor* 8.30; *Lev. Rab.* 1.14-15; 4.5; 13.5; *Num. Rab.* 16.3; *Deut. Rab.* 2.24; *Eccl. Rab.* 5.11-13; *Pesiqta Rabbati* 10.4. *Mekilta Beshallah* 2,104-18 e *b. 'Abodah Xarah* 54b como exemplos de parábolas alegóricas com correspondências óbvias que não são explicitamente interpretadas. Existe um grande número deste tipo de exemplo. Hermas, *Sim.* 5.5.1-3 nos dá uma explicação detalhada de cada elemento da parábola da videira (5.2.1-11), o que também ocorre com outras parábolas expandidas naquela obra. Vide também Inácio, *Efésios* 9.1.

104. Semelhante a *m/Abot* 5.15. Schottroff (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 72) enfatiza que somente dois tipos de "atenção" são retratadas, e não quatro.

105. O que, por si só, é razão suficiente para se rejeitar a sugestão de Edward (*The Gospel According to Mark* {O Evangelho Segundo Marcos}, p. 136) de que a parábola explique a Cristologia e a interpretação explique



o discipulado. A parábola obviamente apresenta implicações em ambos os temas, mas nenhum deles se consitui na ênfase maior nem da parábola, nem da interpretação.

106. O excesso pode ocorrer nas duas direções: seja na rejeição de qualquer tipo de identificação ou aspecto, seja buscando-se referências que não existem. Não vejo base para a sugestão de Ulrich Meli (*Die Zeit der Gottesherrschaft*, pp. 56-63) de que o agricultor seja a Igreja Primitiva que semeou a palavra, as aves sejam uma ameaça de extinção aos cristãos desobedientes, os espinhos sejam as pessoas que não conseguem controlar os seus desejos e o solo pedregoso seja uma referência a Pedro. Isto é alegorização.

107. Observe que nos textos a seguir *ho logos* não se refere ao evangelho: Mt 15.12; 19.11 (um adágio de Jesus, mas que possui variantes); 19.22 (com variantes); Mc 10.22; Mc 1.45 (o homem estava propagando a notícia acerca do milagre de Jesus, e não pregando o evangelho); 5.36; 8.32 (o ensino acerca da rejeição, da morte e da ressurreição de Jesus); 9.10; Lc 1.29; 5.15; 16.2 (um adágio de Jesus); e Jo 4.37 (um adágio de Jesus).

108. Cf., por exemplo, Mt 7.24-26; 15-6; 24.35. Lucas utiliza a expressão "a palavra de Deus" em 5.1 para se referir ao ensino de Jesus; quando identifica a semente como a palavra de Deus em 8.11, ele, seguramente, está se referindo ao ensino de Jesus e não ao evangelho da Igreja, que é chamado "palavra de Deus" em Atos 4.31.

109- Dentre vários textos, vide Jz 3-19-20; 2 Sm 23.2; 24.11; 2 Rs 9.5; Is 2.1; 31.2; 55.11; Jr 11.1; 15.16; 18.18; Ez 12.23; Os 1.1; Jn 1.1; 3.1; Lc 4.32; 10.39; Jo 4.41; At 15.32; cf. *BDAG*, p. 599, que apresenta como primeira definição de *logos* "uma comunicação pela qual a mente encontra expressão."

Jeremias também reconhece uma indicação de uma possível origem na Igreja em função da palavra causar perseguição, crescer ou produzir fruto. Entretanto, este tipo de idéia é comum tanto no Antigo Testamento, quanto em outras formas de literatura. Os profetas, especialmente Jeremias, foram perseguidos por causa da palavra (por exemplo, em Jr 20.8), e a redação dos textos que Jeremias considera paralelos (1Ts 1.6; 2 Tm 1.8; 2.9; 1 Pe 2.8) é bem diferente da que encontramos na parábola. Dt 8.3 se refere à palavra do Senhor como alimento, e Jeremias comeu as palavras de Deus e nelas encontrou alegria (Jr 15.16). Dt 29.18 se refere às pessoas virando as costas para Deus como sendo raízes que produzem um veneno amargo. Pv 12.12 afirma que a raiz dos justos produzirá fruto. Oséias exorta as pessoas a semearem a justiça, a cegarem o fruto do amor inexaurível e sulcarem o seu terreno não arado, mas lamenta por elas haverem plantado a impiedade, cegado o mal e terem comido o fruto do engano (cf. Jr 4.3). 4º Esdras 9.30-31 fala que a Lei havia sido semeada e gerado frutos e que as pessoas estavam perecendo por não guardar o que havia sido semeado. *X Levi* 13.6 exorta as pessoas a semearem coisas boas nas suas almas para que possam apresentar estas coisas boas nas suas vidas (cf. 4Q213). Nas *Odes de Salomão* 17.14 o pregador afirma: "E semeei os meus frutos



nos corações e os transformei por mim mesmo." Quintiliano fala que a mente precisa ser cultivada; quando negligenciada ela produz espinhos, mas quando cultivada ela gera fruto (*Inst.* 5.11.24). Séneca fala que as palavras são espalhadas como sementes, e se elas caem sobre um terreno fértil elas se multiplicam em vigor e aumentam (*Epistulae Morales*, 38.2).

110. Vide *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 77-78.

111. A ideia de se receber a palavra (ou uma instrução, ou correção, etc.) é uma expressão perfeitamente natural. O "receber da palavra" aparece também em 1Ts 2.13; At 11.1; 17.11; 2 Co 11.4; e Tg 1.21, entretanto expressões semelhantes ocorrem em João 12.48 (Jesus se refere às pessoas que não receberam as suas palavras \rematd\)\ Atos 7.38 (acerca de Moisés recebendo os oráculos vivos), 53 (acerca do recebimento da Lei); 17,15 (um mandamento); Cl 4,10 (um mandamento); Hb 10.26 (o conhecimento da verdade); 11.13 (as promessas, mas com uma variante). Observe na LXX Dt 33.3; Jó 4,12, Pv 1.3; 2.1; 4.10; 9.9; 10.8; 16.7; 30.1; Jr 2.30; 5.3; 7.27; 9.19; 17.23; Sf 3.2, 7; Zc 1.6; Judite 11.5; Siraque 51.6.

112. Jó 15.29; Pv 12.3; cf. Is 40.24. *Siraque* 23.25 afirma, no que diz respeito a uma mulher promíscua: "Os seus filhos não firmarão raiz e os seus ramos não darão fruto"; 40.15 é semelhante: "Os filhos dos ímpios terão poucos ramos; ele são como raízes doentias sobre rochas íngremes." *Sabedoria* 4.3-4 afirma que a raiz dos ímpios não atinge profundidade, *m/abot* 3.18 compara as pessoas que têm mais sabedoria do que obras a árvores que, embora frondosas, não tem raiz firme. *Pss. Sol.* 14:3-4 se refere aos piedosos como árvores da vida que estão firmemente enraizadas para todo o sempre.

113. Vide as críticas feitas a Jeremias por Moule ("*Mark 4:1-20 Yet Once More*" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], pp. 111-12) e Bowker ("*Mystery and Parable*" [Mistério e Parábola], 316). Bowker argumenta que grande parte desta linguagem será um resultado quase que inevitável se a passagem for relacionada a Isaías 6. Vide também Cranfield, "*St, Mark 4.1 -34, Part I*" [Marcos 4.1-34, Parte I] 408-11; Payne, "*The Authentiaty ofthe Parable ofthe Soiver and Its Interpretaiion*" [A Autenticidade da Parábola do Semeador e Sua Interpretação], pp. 177-80,

114. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 11-12,

115. "*The Parable ofthe Sower*" [A Parábola do Semeador], JTS 15 (1964): 300-307. Vide Isaías 28.24; Os 10.11; Jr 4.3. J. Fitzmeyer (*The Gospel According to Luke I-IX* [O Evangelho Segundo Lucas 1-10], p. 703) considerou inconclusivas as evidências de White, especialmente no que diz respeito à Palestina. Outros textos não mencionados por White, mas que também pressupõem que a aradura antece primeiro incluem Jó 4.8; *Evangelho de Tomé* 20; Sir 6.19; 20.28 (aparentemente); 38.26.

116. J. Jeremias, "*Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sãmänn (Mark IV.3-8 par)*", NTS 13 (1966-67): 48-53.

117. Algumas imagens do mundo antigo mostram que o arado precedia o semeador e outras mostram que ele vinha logo após o semeador. Vide von Ge-



münden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, pp. 212-14; b. *Shabbat* 73b confirma ambas as práticas, mas indica que na Palestina a sementeira ocorria antes da aradura.

118. P. B. Payne, "The Order of Sowing and Ploughing in the Parable of the Sower" [A Sequência da Sementeira e da Aradura na Parábola do Semeador], NTS 25 (1979): 123-29; von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, p. 213.

119- Contra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, p. 217; Nolland, *Luke 1-9:20* [Lucas 1-9.20], p. 372, Se a ideia fosse de que o semeador semeasse com um desprendimento jubiloso, ou estivesse enfrentando riscos, ela teria sido explicitada de forma mais clara.

120. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 241; Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 356. Também não existe base alguma para J. Marcus apontar uma disparidade entre um método realístico de sementeira na parábola e um método irrealístico na sua interpretação, no qual a semente é intencionalmente semeada em local onde ela não germinará. (Vide sua obra "Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower" [Vazios e Lacunas na Parábola do Semeador Segundo Marcos], 258.)

121. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 241.

122. *Jub.* 11.11-24 fala das aves como agentes do "Príncipe Matstema" (uma designação de Satanás) que devoram as sementes que são semeadas a fim de roubar da humanidade o fruto do seu trabalho. Abraão nasceu e espantou todos os corvos. Depois, ele ensinou às pessoas que confeccionavam implementos como plantar de forma que as sementes caíssem na ponta do arado e ficassem dentro da terra, para que as pessoas não tivessem mais preocupações com os corvos.

123. ^Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], p. 325; vide também Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], 353.

124. Entretanto, os singulares deveriam ser entendidos como substantivos coletivos ("algumas sementes") e não como uma única semente em cada um dos casos.

125. Charles W. Hedrick (*Parables as Poetic Pictions: The Creative Voice of Jesus* [As Parábolas Como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus], [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994] pp. 164-86) defende que a parábola se refere à agricultura. A partir do fato de não haver uma boa produtividade independentemente dos esforços agricultor (sem nem mesmo haver a necessidade de aradura) ou da intervenção divina, ele conclui que a história subverte uma visão religiosa dos processos naturais, uma visão que sacramentaliza o cosmos. Novamente, demonstra-se o princípio de que qualquer interpretação baseada em informações externas está, quase que certamente, fadada ao fracasso. Se a mensagem fosse de que agricultor não tivesse feito nada, a parábola, certamente, teria explicitado esta informação de forma clara.



126. Por exemplo, Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 50. Cf. Liebenburg, o qual considera que o público ouvinte teria entendido que a interpretação é construída a partir daquilo que este público já havia concluído, mas não esclarece a forma porque ele vê a interpretação como uma progressão a partir daquilo que o público já havia concluído.

127. Por exemplo, Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], pp. 47-48.

128. Pv 11.18, Os 10.12; Zc 8.12; Hipócrates 3; Quintiliano, Inst, 5.11.24; 4º Esdras 9-31-37; cf. Is 55.10-11. Burton L. Mack aponta para estes e outros textos e argumenta, tendo por base os ouvintes helênicos, que o cultivo é a analogia básica da cultura em geral. Vide sua obra "*Teaching in Parables: Elaboration in Mark 4:1-34*" [Ensinando Por Intermédio de Parábolas: Ensaio Sobre Marcos 4.1-34] in *Patterns of Persuasion in the Gospels* [Modelos de Persuasão nos Evangelhos], (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1989), pp. 143-60. Vide também a análise e os textos listados por G. Lohfink, "*Die Metaphorik der Aussaat im Gleichnis vom Sâmann*," pp. 211-28, os quais sugerem que a metáfora da "semente" como representação da palavra parece ser de origem grega (p. 223).

129- Jó 4.8; 4; 4º Esdras 4.28-32. Cf. Os 8.7: "semear o vento" como uma metáfora para o viver frívolo. Vide Inácio, *Efésios 9.1* para obter mais referências acerca de cristãos que cerram os ouvidos para não receber falsos ensinamentos que estavam sendo semeados entre eles.

130. Esta é uma consequência natural quando nos referimos aos filhos como sementes (por exemplo, a semente de Abraão). Outros textos utilizam a metáfora de Deus *que promove a dispersão* do seu povo como forma de castigo.

131. Um tema levantado por Garnet Ç *The Parable of the Sower: How the Multitudes Understood It*, [A Parábola do Semeador: Como as Multidões a Compreendiam], pp. 39-54, especialmente o v. 41) e Michael P. Knowles, que sugere que Jub. 11.10-24 proporciona um contexto para a parábola do Semeador ("*Abram and the Birds in Jubilees 11: A Subtext for the Parable of the Sower*" [Abrão e as Aves em Jubileus 11: Um Subtexto da Parábola do Semeador], NTS 41 [1995]: 145-51). Vários textos descrevem Israel e, especialmente, a sua restauração, como sendo uma "planta" de Deus. Vide Êxodo 15.17; 2 Sm 7.10; 1 Cr 17.9; SI 1.3; 44.3; 80.8-19; Is 5.1-7; 40.24; 60.21; 61.3 (existe alguma ligação do terebinto deste texto com o terebinto de 6.13?); Jr 18.9; 24.6; 31.27; 32.41; 42.10; Ez 17.22-24; 31.8-11; Os 2.22-23; Am 9.15; Zc 10.8-9; SI. Sol. 14.3-4; Jub. 1.16; 7.34; Iº Enoque 10.16; 62.8; 93.10; 1QS8.5; 1QH 6.15-17.

132. "*Die Metaphorik des Aussaat im Gleichnis vom Sâmann*," pp. 211-28.

133. Como aponta Lohfink ("*Die Metaphorik des Aussaat im Gleichnis vom Sâmann*," p. 217), Os 2.21-23 corresponde a 1.10-2.1 (2.1-3), onde o nome "Jezreel" ocorre novamente.

134. Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 362-76. Outras evidências da semeadura como uma metá-



fora à pregação podem ser encontradas em 1 Co 9.11; Tg 1.21; Jo 4.36-38 e 4º Esdras 9-30-35.

135. Como defendeu Wright (*Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp. 230-39). Craig Evans (*To See and Not Perceive* [Ver e Não Perceber], pp. 57-58) e outros, com base em *lQlsth* 6.13, defendem que a comunidade de Qumran via-se a si mesma como a sagrada semente.

136. Embora Hagner (*Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p. 379) considere que Jesus é, provavelmente, o semeador, ele observa, corretamente, que o título não diz respeito ao tema principal, mas às palavras iniciais da parábola, que era a maneira com de identificar passagens no mundo antigo. Nem Mateus se concentra na Cristologia (contra Painter, *Mark 'v Gospel: Worlds in Conflict* [O Evangelho de Marcos: Mundos em Conflito], p. 78). Algumas pessoas consideram que *exelthen* ("saiu") em 4.3 denota Jesus como o semeador em função do seu uso em Marcos 1.38 e 2.13 acerca da partida de Jesus, só que a palavra é demasiadamente genérica e também utilizada para se referir a outras pessoas.

137. Cf. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino de Deus], pp. 358, 361), que fala da dependência inata que a semente tem do solo em que ela é semeada.

138. Vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 238-44, 251.

139. O reino não é mencionado explicitamente na parábola e Luz (*Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 244) nega que a parábola se refira ao reino. Entretanto, Mateus faz uma menção explícita ao reino na interpretação e todos os evangelistas colocam a parábola neste contexto.

140. Dentre muitos que assumem esta posição, vide Lambrecht, *Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido], pp. 103-4; Nolland, *Luke 1-9-20* [Lucas 1-9.20], p. 376; Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], p. 230 (porém sem aceitar que os três casos de insucesso apontem para a rejeição dos profetas, como ele sugere na p. 236).

141. Existem, pelo menos, oito níveis de atenção representados pelo verbo *shama'*: ouvir sons, compreender um idioma, discernir uma intenção, reconhecer, intimar (na forma *hiphily*, provocar a atenção), prestar atenção, concordar com ou crer em algo, e obedecer. Vide a minha obra "A *Hermeneutics of Hearing Informed by the Parables with Special Reference to Mark 4*" [Uma Hermenêutica do Ouvir Segundo as Parábolas, com Referência Especial a Marcos 4], *BBR* 14 (2004): 59-79.

142. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 244.

143. Vide Donald H. Juel, "Encountering the Sower: Mark 4:1-20" [Encontrando o Semeador: Marcos 4.1-20], *Int* 56 (2002): 273-83. Para Juel — surpreendentemente — a parábola ensina que a vinda do reino é algo que foge completamente ao nosso controle, a parábola não promete nada e o evangelho de Marcos, como um todo, aguarda um pronunciamento que ocorre além dos confins da narrativa. Juel enfatiza a função dos pregadores, dos sacramentos na Igreja, da misericórdia de Deus, apesar da sua posição acerca da veracidade da



parábola permanecer uma questão em aberto. J. Marcus (*Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 311) também considera que a "terra" foi escolhida pela sua passividade, mas que o desafio para prestar atenção não tem nada de passivo.

144. A passagem trata da dureza do coração, não da rejeição indiscriminada de Israel. Contra Joachim Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munique: Kösel, 1961), pp. 83-86.

145. Vide Moule, "*Mark 4.1 -20 Yet Once More*" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], pp. 101-2.

146. *Gar* em Marcos 4.22 e 25 indica que estes versículos devem ser considerados como um comentário aos *logia* que os precedem, e os w. 14-20 devem ser considerados como um comentário aos w. 3-9. Vide Willem S. Vorster, "*Meaning and Reference: The Parables of Jesus in Mark 4*" [Significado e Referência: As Parábolas de Jesus em Marcos 4] in *Speaking of Jesus* [Falando de Jesus], (editado por J. Eugene Booths; Leiden: Brill, 1979), pp. 161-97, especialmente a p. 176.

147. Como muitos já defenderam. Vide Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 53; Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* [O Evangelho Segundo Marcos], p. 120; Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp. 174-82; Patten, "*The Form and Function of Parable in Select Apocalyptic Literature and Their Significance for Parables in the Gospel of Mark*" [O Formato e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada e o Seu Significado Para as Parábolas do Evangelho de Marcos], 246-58, especialmente 249-52.

148. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* {Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard}, (6 vols.; editado e traduzido por Howard V Hong e Edna H. Hong; Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1967), 1:288.

149. Para equivalências a estas ideias vide *b. Berakot* 40a; 55a; *b. Sotah* 9a-b; *b. Sukkah* 46a-b; *t. Sotah* 4.17-19; *Gen. Rab.* 20.5; *Eccl. Rab.* 1.17.

150. Contra Carlston (*The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição], pp. 97-98), Ambrozic (*The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], pp. 73-74) e outros, não concordo que 4.33 e 4.34 representem diferentes estágios da tradição de tal forma que o v. 34 corrija o v. 33. As tentativas de se explicar estes dois versículos em função da sua redação explicam as dificuldades, mas não o motivo pelo qual uma pessoa deveria tê-los colocado na sequência atual. Vide Ivor Harold Jones, *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary* [As Parábolas de Mateus: Comentário Histórico e Literário], (*NovTSup* 80; Leiden: Brill, 1995), p. 287. Os dois versículos tem a sua origem em Marcos; vide Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4* [A Tradição Oral e os Evangelhos: O Problema de Marcos 4], pp. 148-67. O v. 34 não pode ser interpretado de forma absoluta; está claro que em Marcos, anteriormente, Jesus (e certamente também em Mateus e Lucas) ensinou sem fazer uso de parábolas.

151. Não está claro por que Luz (Matthew 8-20, p. 242) menospreza a conexão da parábola com o reino. Se a parábola trata da receptividade da men-



sagem, o que mais Jesus poderia ter tido em mente? Todos os três evangelistas colocam a parábola em um contexto que analisa o reino, especialmente Mt 13.11; Mc 4.11; Lc 8.10, mas somente Mt 13.19 faz uma ligação explícita entre cada uma das parábolas com a sua interpretação do reino.

152. Boucher (*The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa], p. 43): "Esta passagem de Marcos como um todo (4.1-34) é uma lição acerca de como devemos ouvir a palavra acerca do reino ser contada nas parábolas"; vide também J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 230.

153. Por exemplo, a sugestão que Davies e Allison fazem (*Matthew* [Mateus], 2:402) de que Mateus modificou a seqüência em função da falha na pregação. Algumas pessoas entendem que a Sinagoga está sendo representada pelas multidões e a Igreja está sendo representada pelos discípulos, só que estes são casos de projeção sobre o texto, como J. Dupont indica. Vide sua obra *"Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles fin L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (editado por M. Didier; Gembloux: J. Duculot, 1972), pp. 221-59; vide pp. 230 e 237-50.

154. Assim como Hagner, *Matthew 1.13* [Mateus 1.13], p. 371.

155. Contra Marcus, *Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 311.

156. Isto também é verdadeiro para Mt 11.25-27. Existe uma razão para que a mensagem seja ocultada para aos sábios e letrados e revelada aos pequeninos e isto tem a ver com a sua arrogância e orgulho. Como comentou R. France (*The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], p. 195) com relação a Marcos, a revelação não está restrita a um círculo pré-determinado, mas é entregue a todos que dela perguntam. O grupo é autosselecionado em não predestinado. Vide também Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* [O Novo Êxodo de Isaías e Marcos], pp. 208-9; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 247.

157. Vide Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 155\* 62. Ele e outros consideram que Mateus evita utilizar a palavra *didaskhein* em função dela ser mais adequada à Lei do que às parábolas. Este é um caso grave de leitura negligente das parábolas e pressupõe que Mateus considerava que elas fossem ininteligíveis para as pessoas, o que não é o caso, além de pressupor também que Jesus ainda não havia falado em parábolas em Mateus, apesar de 7.24-27; 9.16,17,37,38; 12.25-30, 33-37. Esta posição também não faz justiça ao uso de *dikaskein* ao longo do livro de Mateus como um todo.

158. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 246.

159- Vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 229-30. Às vezes os w. 1-35 são vistos como se fossem dirigidos às multidões e os w. 36-52 como dirigidos aos discípulos, mas isto acaba não funcionando. Os w. 10-23 são dirigidos aos discípulos. D. Wenham (*"The Structure of Matthew XIIF* [A Estrutura de Mateus 13], NTS 25 [1979]: 516-22) aceita estas duas divisões e argumento que as oito parábolas forma um quiasmo. A parábola do Joio e do Trigo e a da Rede obviamente são histórias inter-correspondentes, mas é difícil aceitarmos que o Semeador corresponde ao Escriba Instruído Acerca do Reino



dos Céus nos vv. 51-52. J. Dupont (*"Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles"* p 231) sugere uma divisão dupla diferente (w. 1-23 e o w. 24-52), mas isto não faz justiça à complexidade da segunda seção.

Algumas pessoas contam somente sete parábolas (desprezando ov. 52). J. A. Bengel, entre outros, interpretava as sete parábolas de Mateus como uma re-tratação de sete períodos distintos da História da Igreja até o *eschaton*. Vide sua obra *Gnomon of the New Testament* [Gnômon do Novo Testamento} (traduzido por James Bandinel; Edimburgo: T. & T. Clark, 1877), 1:282-83.

160. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:370-71. B. Gerhardsson defende a existência de somente sete parábolas, sendo que as outras seis explicariam as quatro partes do Semeador. O Joio e o Trigo interpretaria aqueles que rejeitaram a palavra, o Grão de Mostarda e o Fermento representariam as sementes que caíram em terra pedregosa, o Tesouro Escondido e a Pérola as sementes que caíram no meio dos espinhos e a Rede refletiria a semente que caiu em terra boa. Mais adiante, ele defende que o discurso todo é baseado na *Shema*, sendo que as parábolas explicam o significado do amar a Deus de todo o nosso coração (do Joio e do Trigo), de toda a nossa alma (a do Grão de Mostarda e do Fermento), e de todas as nossas forças (a do Tesouro Escondido e da Pérola). Vide sua obra *"The Seven Parables in Matthew XIII"* [As Sete Parábolas de Mateus 13], NTS 19 (1972): 16-37. Não vejo as conexões que ele reconhece entre as parábolas e a Shema.

161. J. Kingsbury (*The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 16 e 130) e John Drury (*The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], {Nova York: Crossroad, 1985}, pp. 82-83) argumentam que o capítulo 13 é o ponto de virada de Mateus, entretanto isto se trata de um exagero. Kingsbury, em especial, está consciente de que o juízo já era o tema em 11.16-24 e 12.22-45 e que algumas passagens indicam a falta de receptividade à mensagem de Jesus (por exemplo, 8.10-12). Cf. Luz, *Matthew* [Mateus], 8-20, p. 229.

162. Garland, *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel* [A Leitura de Mateus: Um Comentário Literário e Teológico Ao Primeiro Evangelho], pp, 143-44. Observe a similaridade de *IQS* 3.21-24, que mostra o Anjo das Trevas desviando os filhos da justiça e 4.9-11, que diz: "... ao espírito do engano pretence a avareza, ... a cegueira dos olhos, a dureza do ouvido, a obstinação do pescoço, a dureza do coração a fim de que a pessoa caminhe em todos os caminhos das trevas e da astúcia maliciosa."

163. Cf. a afirmação semelhante em *Pss. Sol* 17:44.

164. Lucas 5.3 é um paralelo da referência inicial de Marcos à pregação de Jesus feita a partir de um barco em Marcos 3.9.

165. Na verdade, Abraham Malherbe *CThe Christianization of a Topos, Luke 12:13-34"* [A Cristianização de um "Topos": Lucas 12.13-34], *NovT* 38 [1996]: 123-35, vide as pp. 131 e 135) sugere que Lucas 12 quase chega a ser um comentário sobre 8.9-18, especialmente no que diz respeito à cobiça.

166. Cf. Rm 10.17.



167. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* {Um Comentário ao Evangelho de Mateus}, p. 38.

168. Cf. Luz, *Matthew 8-20* {Mateus 8-20}, p. 250, mas a sua tentativa de fazer com que a parábola aborde a questão da certeza da salvação (p. 251) procura fazer com que a parábola seja um compêndio completo de Teologia. Entretanto, ela não aborda esta questão. Luz está certo ao afirmar que a parábola só é completamente compreendida quando ela é entendida de forma auto-crítica.

169. As sugestões de P. Jones, *Studying the Parables of Jesus* {Estudo das Parábolas de Jesus}, pp. 75-78; e B. Scotta *Hear Then the Parables* {Ouça, Então, as Parábolas}, pp. 361-62, respectivamente.

### Notas ao capítulo "As Parábolas do Reino Presente em Mateus 13, Marcos 4 e Lucas 13"

1. O Grão de Mostarda e o Fermento, 13.18-20.

2. As outras são 1.1; 2.27; 3.20,21; 7.3,4, 32-37; 8.22-26; 9.29, 39b, 48-49; 11.11a; 13.33-37 (que é semelhante a Mateus 24.42; 25.13-15); 14.51-52. Vide Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* {Os Quatro Evangelhos: Um Estudo das Origens}, (Nova York: Macmillan, 1964), p. 195.

3. José O'Callaghan ("New Testament Papyri in Qumran Cave 7?" {Papiros do Novo Testamento na Caverna 7 de Qumran?} Suplemento ao *JBL* 91.2 {1972}: 1.14, 10-11) argumentou que 7Q6 1 preserva algumas cartas de Marcos 4.28. Existe pouca base para esta sugestão e a sua aceitação muito fraca.

4. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary* {Os Adágios de Jesus Conforme o Seu Registro nos Evangelhos Segundo Mateus e Lucas, Organizados com Introdução e Comentário}, (Londres: SCM, 1949), p. 192; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NT-Abh 13; Münster: Aschendorff, 1978), pp.226-27.

5. Heinrich Baltensweiler chega a sugerir que Marcos acrescentou esta parábola depois de Mateus e Lucas já a terem utilizado nos seus relatos — novamente, uma opção improvável. Vide sua obra "*Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26-29) und die theologische Konzeption des Markus-evangelisten*," in *Oikonomia. Heilgeschichte als Thema der Theologie. Festschrift für Oscar Cullmann* (editado por Felix Christed; Hamburg-Bergstadt: Reich, 1967), pp. 69-75.

6. Depois do uso do aoristo no v. 26 para o ato da sementeira e exceto para o tempo perfeito utilizado em referência à chegada da colheita no v. 29c.

7. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino}, (Londres: Nisbet, 1936), pp. 179-80; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* {Marcos: Comentário à Sua Apologia da Cruz}, (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 221-23, respectivamente.

8. Algumas pessoas consideram que esta introdução é inadequada, entretanto Bernard Brandon Scott (*Hear Then the Parable: A Commentary on the Para-*



*bles of Jesus* {Ouça, Então, a Parábola: Um Comentário às Parábolas de Jesus}, [Minneapolis: Fortress, 1989], p. 365) reforça que é comum às parábolas terem uma introdução um tanto abrupta. Houtos... os ("Assim... também") ocorre em outras partes da Escritura em trechos figurativos e não-parabólicos. Vide, entre outras obras, *Sir* 39-23; 1 Co 3.15; 4.1; 9.26; Flávio Joséfo, *Ant.* 12.304; Justino, *Iª Apologia* 12.10. Ef 5.28, 33 e Tg 2.12 utiliza esta construção, mas com uma função diferente.

9. Mt 7.17; 13.40,49; 18.14, 35; 20.16; Lc 12.21; 15.7,10.

10. *BDAG*, p. 742. A. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* [Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, vol. 1, 1888; vol. 1, 1888; vol. 2, 1889], 2:539) sugere que a expressão significa o mesmo que *homoia estin* ("É como") ou *homoiothe* ("É comparado a").

11. Conexões parabólicas adicionais explícitas ao reino ocorrem em Lucas somente com as parábolas do Fermento (13-18-21), da Grande Ceia (14.15-24), e das Minas (19.11-27). Mateus faz a ligação explícita entre as parábolas e o reino com mais frequência: o Semeador (13.11 e 19), o Joio e o Trigo (13-24-30 e 36-42), o Grão de Mostarda e o Fermento (13.31-33), o Tesouro Escondido, a Pérola e a Rede (13-44-50), o Escriba (13.52), o Credor Incompassivo (18.23-35), os Trabalhadores da Vinha (20.1-16), os Dois Filhos (21.28-32), os Lavradores Maus (21,33-44, vide v. 43), as Bodas (22.1-14), as Dez Virgens (25.1-13), e as Ovelhas e os Bodes (25.31-46), Continua sendo um mistério o porque de David Flusser poder afirmar que somente cinco parábolas (a da Semente, a do Grão de Mostarda, a do Fermento, a do Tesouro Escondido e a da Pérola) seriam "parábolas do reino." Vide sua obra *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Berna: Peter Lang, 1981), pp. 65-66.

12. Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, p. 225) chega ao ponto de nem atribuir *euthys* a Marcos. Aloysius M. Ambrozic considera que somente a alusão a Joel pode denotar uma influência redacional de Marcos. Vide sua obra *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* [O Reino Oculto: Um Estudo Crítico-redacional das Referências ao Reino de Deus no Evangelho de Marcos], (CBQMS 2; Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of América [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1972), p. 108.

13- Scott (*Hear The the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], p. 366), sugere que a parábola segue o esquema de uma escada: homem, semente, terra, semente, terra, fruto, fruto.

14. John R. Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho na Parábola], (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 35. George Beasley-Murray, *ya/^ and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus}, (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 195.

15. Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (San Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 21-24; Jacques Dupont, "Encore la parabole de la Semence qui pousse toute (Mc 4,26-29)"/ in *Jesus und Paulus. Fests-*



*chrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (editado por E. Earle Ellis e Erich Grässer; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 96-108. Ainda menos provável é o contraste do crescimento incompreensível da semente e a enorme produtividade final, como sugere Rainer Stuhlmann *Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV.26-29*. "NTS 19 [1972]: 153-62.

16. Peter Rhea Jones está correto — dar nome a uma parábola é o mesmo que interpretá-la. Vide a sua obra *Studying the Parables of Jesus* (Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 1999), p. 100.

17. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (2a. Edição; tradução de S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 151.

18. Mary Ann Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's Gospel in Literary-Historical Perspective* [Semeando o Evangelho: O Evangelho de Marcos Em Uma Perspectiva Histórico-literária], (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 161.

19. Richard Eckstein, "Die von selbst wachsende Saat, Matthäus 4.26-29 [sic]," in *Gleichnisse aus Altem und Neuen Testament* (Stuttgart: Klotz, 1971), pp. 139-45, Ele também sugere que o tempo da colheita certamente virá.

20. Baltensweiler, "Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26-29) und die theologische Konzeption des Markusevangelisten," p. 72. Outras sugestões incluem a Folha, o Broto e o Milho Pleno (A. B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ: A Systematic and Critical Study of the Parables of Our Lord* [O Ensino Parabólico de Cristo: Um Estudo Crítico e Sistemático das Parábolas do Nosso Senhor] {3ª. Edição; Nova York: A. C. Armstrong and Son, 1887}, p. 120), o Ceifeiro (John Dominic Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], {Nova York: Harper & Row, 1973}, p. 85), e o Investidor Seguro (J. Duncan M. Derrett, "Ambivalence: Sowing and Reaping at Mark 4,26-29" [Ambivalência: Semeadura e Colheita em Marcos 4.26-29], *Estúdios Bíblicos* 48 [1990]: 489-510.

21. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 57) está praticamente sozinho ao afirmar que Marcos foi o seu criador.

22. Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26* [Marcos 1-8.26], (WBC, Dallas: Word, 1989), pp. 238-39; Joel Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* [Marcos 1-8: Uma Nova Tradução com Introdução e Comentário], (AB 27; Nova York: Doubleday, 2000), p. 325.

23. Por exemplo, Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica], (traduzido por John Marsh; Nova York: Harper & Row, 1963), p. 173. Ele fez isto porque considerou difícil relacionar esta similitude ao reino.

24. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:543-45:Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, p. 220) defendeu que a referência à ceifa é original e necessária, mas que a alusão a Joel foi acrescentada posteriormente. Heinz-Wolfgang Kuhn eliminaria os vv, 27-28a (*Altere Sammlungen im Markusevangelium* [SUNT 8; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971], pp. 104-12), e D. Crossan ("*The Seed Parables of Jesus*" [As Parábolas de Jesus Te-



matizadas em Sementes], *JBL* 92 [1973]:244-66) eliminaria o v. 28 e a alusão a Joel no v. 29. Nenhuma destas sugestões apresenta mérito ou tem recebido muita adesão.

25. Ambrozic, *The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], p. 108; Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, p. 225.

26. Para conhecer outras histórias sobre a interpretação desta parábola, vide Ambozic, *The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], pp. 108-20; Gerd Theissen, "Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4.26-29?" *ZNW* 85 (1994):167-82, especialmente as pp. 169-73; Eckhard Rau, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form, und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (FRLANT 149; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 120-31; Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1987), pp. 200-202.

27. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 200-202, O sono do homem era entendido como uma referência à morte de Jesus e à sua ignorância quanto a decisão de Cristo de não deixar com que as pessoas conhecessem quais as obras resultariam da salvação.

28. Jülicher é normalmente citado nesta conexão; vide *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:543-46; vide também Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ*, pp. 118-27.

29. A ceita é prontamente associada ao final dos tempos. Uma das pessoas que considera que a parábola trata do tema da demora é Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* [Estudos Sobre o Jesus Histórico], (SBT 42; traduzido por Andrew Scobie; Naperville, 111.: Allenson, 1964), pp. 134, 180.

30. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 175-80.

31. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 152.

32. Dentre muitos que defendem esta posição, temos R. Bultmann, *Theology of the New Testament* [Teologia do Novo Testamento], (traduzido por Kendrick Grobel; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951), p. 8.

33. Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* [Estudos Sobre o Jesus Histórico], pp. 134, 180-81.

34. Heinrich Kahlefeld, *Parables and Instructions in the Gospels* [As Parábolas e as Instruções nos Evangelhos], (tradução de Arlene Swidler; Nova York: Herder and Herder, 1966), pp. 23-24; vide também Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove, 111.: InterVarsity, 1990), pp. 263-64; Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* [Estudos do Jesus Histórico], p. 181; Gundry, *Mark* [Marcos], pp. 219-26.

35. Vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:539; Jones, *Studying the Parables* [O Estudo das Parábolas], p. 106.

36. Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (San Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 16-18; Morna D. Hooker, "Mark's Parables of the Kingdom (Mark 4:1-34)\*\* [As Parábolas do Reino de Marcos] in



*The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], (editado por Richard N. Longenecker; Grand Rapids, Eerdmans, 2000), pp. 79-101.

37. *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento], (editado por L. D. Hurst; Oxford: Clarendon, 1994), p. 124. Vide o debate nesta obra acerca do propósito da alusão a Joel.

38. Gundry, *Mark* [Marcos], pp. 219-26; R. T. France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 212.

39. Para saber mais sobre estas ideias, vide Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 367-71; Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* [O Ensino Parabólico de Jesus], pp. 118-26; Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* [Estudos do Jesus Histórico], pp. 180-81; Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 112-13; Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 264; Raymond F. Collins, "The Story of the Seed Growing by Itself: A Parable for Our Times" [A História da Semente que Cresce por Si Mesma: Uma Parábola para os nossos Tempos], *Emmanuel* 94 (1998): 446-52; Tolbert, *Sowing the Gospel* [Semeando o Evangelho], p. 168.

40. Vide Peter Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament* (Judaica et Christiana 12; Berna: Lang, 1988), pp. 90 e 92, n° 10; Rudolf Pesch, *Markus evangelium* (HTKNT, 2ª edição; Freiburg: Herder, 1977), 1:256, n° 5; Stuhlmann, "Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV. 26-29", 157.

41. Cf. Guelich, *Mark 1-8:26* [Marcos 1-8.26], p. 238.

42. Sobre o primeiro, vide Joel Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], (SBLDS 90; Atlanta: Scholars, 1986), p. 184; sobre o segundo, por exemplo, Baltensweiler, "Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Markus 4, 26-29) und die theologische Konzeption des Markusevangelisten," pp. 72-76. A sua ideia de que a falta de entendimento do homem seria uma expressão de incredulidade, de uma ignorância proposital, e que reflete os discípulos que abandonaram Jesus (como vemos em João 6.66) não tem fundamentação.

43. Vide também Js 6.5; 2 Rs 19.29; Jó 24.24; *Sabedoria* 17.6; Fílon, *Fug*, 170-72; *Mut.* 260; *Opif* 80-81; Flávio Joséfo, *Ant.* 1.46; 12.317.

44. Em função do uso desta palavra em Lv 25.5, 11; 4 *Kgdms* 19-29, Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 368-71) entende que a terra estava em período sabático, que ele vê a partir da constatação da inatividade e da ignorância do homem. A parábola é compreendida como um sinal da graça. A colheita não seria o conflito apocalíptico, mas uma colheita de um renovo sabático plantado por um agricultor que não estava consciente do que fazia, bem como uma evidência da graça de Deus. Para Scott, isto oferece ao leitor uma oportunidade de definir o reino a partir da citação de Joel ou de dar uma nova roupagem à citação de Joel com base na parábola. Isto parece altamente improvável, ao meu ver.

45. Contra Stuhlmann, "Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV.26-29": 153-57.



46. George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* [A Presença do Futuro: A Escatologia do Realismo Bíblico], (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 191.

47. Dentre outro, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesus*, 2:543-45; Crossan, "The Seed Parables of Jesus" [As Parábolas de Jesus Tematizadas em Sementes], 251-53; Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditionen- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4ª. Edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 104-5, 117.

48. Vide, por exemplo, Dupont, "Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule (Mc 4,26-29)", 102; Gundry, *Mark* [Marcos], p. 226. Não é necessário pensarmos da mesma forma que J. Marcus (*Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 323) que postula que a intenção é apresentar uma inversão proposital da rejeição de Joel aos gentios.

49. Dupont ("Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule, Mc 4,26-29 102-3) considera que a alusão é a um texto grego; Peter Stuhlmacher (*Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung von Jesus zu Paulus* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992], p. 123) considera que a alusão é ao texto hebraico.

50. Para conhecer outros usos da foice como uma metáfora ao juízo vide Jr 50(27):16; *T. Ab.* (A) 4.11; *b. Sanhedrin* 95b; *Midr. Os.* 8.1, 8; *Song Rab.* 8.19. Estes últimos três textos utilizam tanto a imagem da foice, quanto da ceifa e citam Joel 3(4):13. Cf. também Heras, *Sim.* 8.1.2, que utiliza *drepanon* para se referir a um instrumento utilizado nos processos de julgamento. Para saber mais sobre a ceifa (colheita) como uma metáfora para o juízo, vide também Mt 13.30,39; Gl 6.8,9; 4º Esdras 4.24-39; 2º Bar 70.2.

51. *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 179-80.

52. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 107; Marcus, *Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 322.

53. Arland J. Hultgren (*The Parables of Jesus: A Commentary* [As Parábolas de Jesus: Um Comentário] {Grand Rapids: Eerdmans, 2000}, p. 389) também acrescenta que para Marcos o presente é um tempo de espera.

54. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 178-80.

55. Vide Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* [O Evangelho Segundo Marcos], (Londres: Macmillan, 1957), p. 266. France (*The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], pp. 212-15) e Gundry (*Mark* [Marcos], pp. 219-26) vide também a semente como palavra.

56. Dentre muitos, vide Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], pp. 177-99; Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, p. 123; M. Gourgues, "Paire confiance à la grâce de Dieu. La parabole du blé qui pousse tout seul (Mc 4,25-29)", *NRth* 117 (1995): 364-75. N. T Wright também enxerga aqui alguns tons mais intenso que aludiriam à ressurreição (*Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [Origens Cristãs e a Questão de Deus], [Minneapolis: Fortress, 1996], p. 241). A sugestão de que a semente plantada é uma referência



à crucificação vem de James G. Williams, *Gospel against Parable: Mark's Language of Mystery* [O Evangelho Contra a Parábola: A Linguagem de Mistério de Marcos (Sheffield: JSOT, 1985), pp. 96, 172, 184.

57. Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, pp. 21-24) considera que o semeador é Deus, da mesma forma que Jacques Dupont ("*La parabole de la semence qui pousse toute seule*" *RSR* 55 [1967]: 367-92. Theissen ("*Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde*" *EvT* 179-80) parece sugerir que o semeador poderia se referir tanto a Deus, quanto aos discípulos. John Paul Heil aponta tanto para Jesus, quanto para os discípulos ("*Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about Growing Seed in Mark 4:1-34*" [A Reação do Leitor e o Contexto Narrativo das Parábolas Sobre a Semente em Marcos 4.1-34], *CBQ* 54 [1992]: 271-86. Ele também considera a semente como uma referência tanto à palavra, quanto às pessoas.

58. Respectivamente Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 184; Claude Pavur, "*The Grain Is Ripe*" [O Grão Está Pronto] *BTB* 17 (1987): 21-23.

59- Heil, "*Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about the Growing Seed in Mark 4:1-34*" [A Reação do Leitor e o Contexto Narrativo das Parábolas Sobre a Semente em Marcos 4.1-34], 283; Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 195; respectivamente.

60. Como Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 118), Dschulnigg (*Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*, p. 91) e Dupont ("*La parabole de la semence qui pousse toute seule*," p. 389) sugerem para Jesus. C. Blomberg (*Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 77, 263-64) conclui que o semeador é, primeiramente, Deus e então, derivativamente, Jesus e todos os que pregam a palavra, mas afirma que apesar do sono e da ignorância de aplicarem aos cristãos, não podemos imprimir sobre a parábola questões como um suposto sono ou ignorância da parte de Deus.

61. Guelich, *Mark 1-8:26* [Marcos 1-8.26], p. 240; vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 202.

62. Gundry, *Mark* [Marcos], p. 226; France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], p. 214; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* [Promessa e Cumprimento: A Mensagem Escatológica de Jesus], (SBT 23; tradução de Dortha M. Barton; Naperville, 111.: Allenson, 1957), p. 128.

63. Dentre muitos, vide Nils Dahl, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento] in *Jesus in the Memory of the Early Church* {Jesus na Memória da Igreja Primitiva}, (Minneapolis: Augsburg, 1976), pp. 147 e 156-66; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 389; Rau, *Reden in Vollmacht*, pp. 155-56; Eckstein, "*Die von selbst wachsende Saat*" pp. 142-43.

64. Notavelmente Jeremias, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento], pp. 164-65. Nas suas palavras, o reino tem uma "história."



65. Vide Rau, *Reden in Vollmacht*, p. 132, 155.

66. Vide Dahl, "The Parables of Growth" [Parábolas de Crescimento], p, 164,165. Em suas palavras, o reino tem uma história.

67. Não creio que existe o pressuposto de um esquema apocalíptico fixo por esta parábola, como sugerem alguns. Vide Dahl, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento], pp. 151-54; Marcus, *Mark 1-8* [Marcos 1-8], pp. 322-23.

68. Dentre muitos, vide Ambrozic, *The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], pp. 119-20; Dupont, "*La parabole de la semence qui pousse toute seule (Marc 4,26-29)*", 385-92; Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp, 240-41; Baltenseiler, "*Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Markus 4,26-29) und die Theologische Konzeption des Markusevangelisten*," pp. 71-75; Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, pp. 224-25; and Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus}, pp. 126-27, 196.

69- Ladd, *The Presence of the Future* [A Presença do Futuro], pp. 189-90.

70. Cf. W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], (Nova York: Macmillan, 1936), pp. 70-71.

71. Vejo pouco apoio à ideia de Theissen ("*Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde*," 179-80) de que a parábola promova um sinergismo ingênuo.

72. Várias outras interpretações da parábola apresentam pouca possibilidade de estarem corretas. B. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, as Parábolas], pp. 370-71) afirma que ela força o leitor a decidir entre o crescimento paciente ou uma colheita sangrenta. D. Derrett ("*Ambivalence: Sowing and Reaping at Mark 4,26-29*" [Ambivalência: Semeadura e Colheita em Marcos 4.26-29], 503) vê a parábola como um indicativo de que as boas obras e as boas intenções são meritórias, Crossan ("*The Seed Parables of Jesus*" [As Parábolas de Jesus Tematizadas em Sementes], 266) a considera como uma imagem da ação resoluta e prudente já que o agricultor sabe como e quando se movimentar. William R. Herzog (*Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation* {Jesus, Justiça e o Reino de Deus: Um Ministério de Libertação} {Louisville: Westminster John Knox, 2000}, pp. 196-97) argumenta que ela aborda o rompimento entre a terra e o Templo. A terra não requer o sistema sacrificial e elabora ordens de pureza para assegurar a sua fertilidade, e Jesus via a fertilidade da terra como um símbolo da aliança contínua de Deus com o seu povo. Não existe evidência de uma alusão ao Templo, que acaba viciando esta interpretação.

73. Contra Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 112-13-

74. Cf. Ambrozic, *The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], p. 113; Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], p. 129-



75. Vide Mt 11.15; 13-9; Mc 4.9, 23; 7.16 (que é omitida por alguns manuscritos); Lc 8.8; 14.35; Ap 2.7; 13.9.

76. *Gen. Rab.* 61,6 relata uma parábola que entretece uma boa e uma má árvore. Será que o jardineiro deveria ou não regar ambas? A sua decisão foi de regar ambas e deixar a decisão para Deus,

77. D. A. Carson, "O conjunto de palavras 0M0I02 como Introdução a Algumas Parábolas de Mateus," *NTS* 31 (1985): 277-82.

78. A palavra *synteleia* ocorre também em 13-49; 24.3; 28.20, mas fora de Marcos somente em Hebreus 9-26.

79. 5.45; 13.48; 22,10. O contraste entre o bom e o mau é, obviamente, mais freqüente,

80. A expressão "pranto e ranger de dentes" aparece também em 8.12; 13-50; 22.13; 24.51; 25.30. Fora de Mateus, a expressão ocorre somente em Lucas 13-28.

81. Apesar da parábola da Rede não apresentar identificações explícitas tais como "isto representa" ou "o campo é."

82. Irene e Walter Jacob, "*Flora*," ABD, 2:816.

83. *Arbeit und Sitte in Palästina 2: Der Ackerbau* (Hildesheim: Georg Olms, 1964), p. 325.

84. Uma visão geral útil a respeito deste papel é apresentada por Roland Bainton, "*Religious Liberty and the Parable of the Tares*" [A Liberdade Religiosa e a Parábola do Joio e do Trigo] in *The Collected Papers in Church History* [Escritos Seleccionados da História da Igreja], (Boston: Beacon, 1962), 1:95-121. Ele chama esta parábola de "a prova da passagem da liberdade religiosa" (p. 95). Vide também Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* [O Ensino Parabólico de Cristo], pp. 49-54; Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 103-8.

85. *The Refutation of Ali Heresies* [Refutação a Todas as Heresias], 9-7 (*ANF* 5:131).

86. Vide sua obra *Answer to the Letters of Petilian the Donatist* [Resposta às Cartas de Petiliano, o Donatista], 2.26, 39, 79; 3:2 (*NPFF* 14:545, 555, 570, 597-98); *Sermons on Selected Lessons of the New Testament* [Sermões Sobre Lições Seleccionadas do Novo Testamento] 23 (*NPNF* 16:334-35); *Ad Donatistas post Collationem* 8; e *Contra Epistolam Parmeniani* 3.2.11-14; *To the Donatists, Letters* [Cartas aos Donatistas] 76 e 105.

87. Vide João Crisóstomo, *Homilies on Matthew* [Homilias Sobre Mateus] 46 (*NPNF* 10:288-89); Martin Luther, *Church Postil* [Pequenas Homilias Eclesiásticas] sobre Mt 13-24-30, *Sermons on the Gospels* [Sermões Sobre os Evangelhos], vol. 11 de *Luther's Works* [Obras de Lutero], (editado por John Nicholas Lenker; Minneapolis: *Lutherans in AU Lands* [Luteranos em Todas as Terras], 1906), p. 102; Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 2a2ae 10.8; e a análise de Bainton, "*Religious Liberty and the Parable of the Tares*" [A Liberdade Religiosa e a Parábola do Joio e do Trigo].



88. F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew* (O Evangelho Segundo Mateus], (San Francisco: Harper & Row, 1981), p. 289; Ulrich Luz, "*Vom Taumellolch im Weizenfeld*," in *Vom Urchristentum zu Jesus* (editado por Hubert Frankemölle e Karl Kertelge; Freiburg im Breisgau: Herder, 1989), pp. 154-71; Matthew 8-20 (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), pp. 254, 270, n° 36. Luz utiliza esta incerteza como base para justificar a criação de novos significados. A análise que Luz faz da Hermenêutica (pp. 162-71 e 270-72 nestas obras respectivas) é estranha no sentido de que ela nega ao significado original ou ao texto canônico qualquer tipo de controle regulatório sobre a história. De acordo com ele, o Cristo Ressurreto pode criar novos significados em novas situações. Contudo, este Cristo Ressurreto nada mais é do que o Jesus terreno, mas como este Cristo Ressurreto/Jesus terreno poderia ser conhecido não fosse por intermédio dos próprios evangelhos? Será que deveríamos utilizar um método na determinação do caráter do Jesus terreno e outro na produção (segundo as palavras do próprio Luz) de novos significados? Cf. Robert Farrar Capon, *Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 129, que afirma que o seu comprometimento com as Sagradas Escrituras como um baralho completo não lhe impede *àe jogar* com as Escrituras (itálicos dele).

89. Fora a psicologização exagerada de Robert Winterhalter e George W. Fisk (*Jesus' Parables: Finding Our God Within* [As Parábolas de Jesus: Encontrando Nelas o Nosso Deus], (New York: Paulist, 1993}, pp. 45-48), que considera o semeador como a mente consciente, o campo como a mente subconsciente, a boa semente como os pensamentos em harmonia com o Cristo interior, o capim que sufoca a semente como os pensamentos e as crenças negativas, o inimigo como uma crença coletiva no mal e na limitação e o sono como sendo uma representação de uma atitude negligente e indiferente. Também sem mérito é a sugestão de Douglas E. Oakman (*Jesus and the Economic Questions of His Day* {Jesus e as Questões Econômicas da Sua Época}, {Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen, 1986}, pp. 119-23) de que o proprietário das terras seria um modelo negativo de sabedoria e que "a parábola expõe a arrogância das decisões humanas que são tomadas de maneira egoísta e não fazem uma análise adequada das forças de contingência."

90. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 123-25; vide também Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew* [As Boas Novas Segundo Mateus], (traduzido por David E. Green; Atlanta: John Knox, 1975), pp. 303-4, que o original como sendo os w. 24, 26 e 29-30a; Jack Dean Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], (Richmond; John Knox, 1969), p. 65, que considera os w. 24b-26 como o núcleo original; e que limita o original aos w. 24b, 26b e 30b. U. Luz (*Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 255-56; *Vom Taumellolch im Weizenfeld*,<sup>M</sup> 158) e H. Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], 57-71) também sugere teorias acerca do movimento da tradição e das forças que a modificam.



91. Verifique os comentários de W. D. Davies e Dale C. Allison, Jr., *Matthew* [Mateus], 2:410.

92. Por exemplo, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:562; Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Randbookfor a Mixed Church Under Persecution* [Mateus: Comentário ao Seu Manual para Uma Igreja Mista Sob Perseguição], (2<sup>a</sup>. Edição; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 261-62; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 254.

93. B. H. Streeter apresentou isto como uma possibilidade (*The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos], 171). Baltensweiler sugeriu que Marcos fez o acréscimo depois do seu evangelho ter sido utilizado por Mateus e Lucas.

94. A sugestão de Gundry, *Matthew* [Mateus], pp. 261-62; Ivor Harold Jones, *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary* [As Parábolas de Mateus: Comentário Literário e Histórico], (NovTSup 80; Leiden: Brill, 1995), p. 312.

95. Vide Hultgre, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 294-95; Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], p. 64.

96. Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição em Letras Vermelhas], The Jesus Seminar [Seminário de Jesus], (Sonoma, Calif." Polebridge, 1988), p. 65; Gerhard Barth, "Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangelium," ZNW 69 (1978): 158-77.

97. Crossan, "The Seed Parables of Jesus" [As Parábolas de Jesus Tematizadas em Sementes], 261.

98. Confira as análises de Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:409, 415; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 295; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 124-25; Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNW 29; Berlim: Töpelmann, 1964), pp. 124-26. Obviamente, pessoas como Gundry *Matthew*, p. 265) que consideram que Mateus compôs a parábola argumentarão que o relato do *Evangelho de Tomé* é dependente. Jacobus Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o *Evangelho de Tomé*], {BZNW 29; Berlim: Walter de Gruyter, 2001], pp. 208-24) argumenta contra o uso da natureza abreviada do *Evangelho de Tomé* para se defender a sua dependência de Mateus, mas admite que esta obra poderia pressupor uma influência de Mateus.

99. Para conhecer estas objeções, vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:548-57; Manson, *The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], pp. 193-94; Luz, "Vom Taumellolch im Weizenfeld," pp. 154-58; *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp.



252-56; e Capon, *Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 97-98, que sugere que Jesus não teria sido um bom agricultor!

Uma forma diferente de problema existe com legislação rabínica posterior que poderia considerar a não retirada do capim em um campo como uma violação dos mandamentos acerca da não-mistura de cultivos. Vide *b. Makkot* 21b; *b. 'Abodab Zarah* 63b.

100. Vide o debate entre A. J. Kerr ("*Matthew 13-25, Sowing Zizania among Another's Wheat: Realistic or Artificial?*" {Mateus 13.25, Semeando Arroz Bravo No Meio do Trigo Alheio: Realismo ou Ficção?}, *JTS* 48 [1997]: 108-9) e Oesterley (*The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], pp. 60-61). Exemplos modernos são registrados por David H. Tripp ("*Zizania, Matthew 13.25: Realistic, If Also Figurative*" [Arroz Bravo, Mateus 13.25: Realismo e Ficção Concomitantes], *JTS* 50 [1999]:628) e Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 2:308-9. Luz (*Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 255, n° 29) descarta a história de Dalman como uma mera evidência acerca das contação de histórias predominante no Oriente Médio, porém desconsidera *Sib. Or.* 1.396 e os dados analisados por Kerr.

101. *Satire* 14.145-50.

102. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 2:324-25.

103. Como muitos indicam, por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 225.

104. Vide *Fauna and Flora of the Bible* [Fauna e Flora da Bíblia], (2a. Edição; Londres: United Bible Societies [União das Sociedades Bíblicas], 1980), p. 194; Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day* {Jesus e as Questões Econômicas da Sua Época}, pp. 117-18.

105. Observe que Dalman (*Arbeit und Sitte in Palästina*, 2:325), que serve de base para as objeções de Luz à parábola, não considerava que os problemas fossem tão graves a ponto de tornar esta uma parábola difícil.

106. Para obter uma boa visão do debate geral acerca da Igreja como uma comunidade mista em Mateus, vide Petri Luomanen, "*Corpus Mixtum — An Appropriate Description of Matthew's Community?*" [Corpus Mixtum — Uma Descrição Apropriada da Igreja de Mateus?] *JBL* 117 (1998): 469-80; Robert H. Gundry, "*in Defense of the Church in Matthew as a Corpus Mixtum*" [Em Defesa da Igreja de Mateus Como Sendo uma Comunidade Mista], *ZNW* 91 (2000): 153-65.

107. "*Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse*" *NTS* 38 (1992): 337-56, especialmente as pp. 337-39\* Vide também Barth, "*Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangelium*," 158-77.

108. *The Gospel According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus], (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 194. Ele considera que os vv. 1-35 explicariam a existência oculta e a origem do mal.



109. Por exemplo, Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 201-5. Normalmente esta visão está associada à ideia de que o "sono" seria uma metáfora para a negligência, mas Liebenberg não faz esta sugestão.

110. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 272-74; "Vom Taumellolch im Weizenfeld," 67-71; Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 72-73. Vide também Franz Josef Steinmetz, "Unkraut unter dem Weizeri (Mt 13,24-30), Ein aktuelles, aber nichtsagendes Gleichnis?" *Geist und Leben* 66 (1993): 1-9; Wolfgang Bittner, "Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte.,," in *Basilea* (editado por Hans Dürr e Christoph Ramstein; Basileia: Mitenand, 1993), pp. 15-35. Bittner (pp. 29-34) faz uma distinção entre o juízo no sentido de "limpeza de terreno," que é reservado para Deus e para os anjos e o juízo no sentido de identificar o mal. Ele é forçado a criticar a atitude de passividade diante do mal na vida de uma pessoa ou da Igreja, caso se este mal possa ser modificado.

111. Cf, Luomanen, "Corpus Mixtum — An Appropriate Description of Matthew's Community?" [Corpus Mixtum — Uma descrição Apropriada da Igreja de Mateus?], 475. As identificações de uma suposta comunidade mista de Mateus variam muito e são, na melhor das hipóteses, especulativas. A partir do cap. 18 Roloff ("*Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse*," 342-44) conclui que havia um problema fundamental na Igreja de Mateus causado pelos preconceitos e tensões entre os dois grupos. Os "pequeninos," em Mateus, seriam uma referência à comunidade local que não consegue satisfazer às exigências rigorosas do discipulado radical. O outro grupo é composto por seria composto por carismáticos errantes judeo-critãos que praticavam uma ética radical de discipulado. Mateus pertencia ao segundo grupo e era a ele que estaria se dirigindo. David C. Sim (*Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* [A Escatologia Apocalíptica no Evangelho de Mateus], [SNTSMS 88; Cambridge: Cambridge University Press, 1996], pp. 210-14, 230) considera que a comunidade de Mateus era um grupo isolado que tinha dois grupos rivais: os judeus e os cristãos desvinculados da lei (inflamados por Satanás, ambos sentenciados ao inferno por Mateus. C. W. F. Smith {"*The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel*" [O Estado Misto da Igreja no Evangelho de Mateus], JBL 82 [1963]: 149-68) argumentou que os opositores eram antigos membros da comunidade de Qumran.

112. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 186, n° 72) afirma: "Independentemente da 'interpretação' que especifica que o campo seria o mundo, não há dúvida de que a referência na parábola, da forma como ela está formulada, é à comunidade *cristã* onde Mateus participava." Ele tenta justificar isto, pelo fato de que o pronome possessivo nos w. 25 e 27 não são consideradas na interpretação, o que não tem fundamento. Smith ("*The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel*" [O Es-



tado Misto da Igreja no Evangelho de Mateus] 153) argumentou que a palavra "mundo" é um termo no sentido "temporal" e não "espacial."

113. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus] 2:408-9. Vide também J. Dupont, "*Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*" in *UEvangeile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (ed. M. Didier; Gembloux: J. Duculot, 1972), pp. 221-59.

114. DuPont, "*Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*" esp. p. 229.

115. Apesar das abordagens de cunho psicologizado de Luz ("*Vom Tau-mellolch im Weizenfeld*" 170; *Matthew* 8-20, pp. 271, 274) e vários outros.

116. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew* 13 [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 63-77. Verifique as posições semelhantes de Luz (*Matthew* 8-20 [Mateus 8-20], p. 255, com respeito a um estágio anterior da tradição) e Luomanen ("*Corpus Mixtum — An Appropriate Description of Matthew's Community?*" [Corpus Mixtum — Uma Descrição Apropriada da Igreja de Mateus?], 479-80; *Entering the Kingdom of Heaven* [Adentrando o Reino dos Céus], [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998], pp. 138-42), o qual sugere que a impossibilidade de se arrancar as plantas se refere à incapacidade da comunidade de Mateus para assumir atitudes contra o Judaísmo da Sinagoga ou ao temor de que estas ações pudessem incitar os gentios tanto contra os judeus, quanto contra os cristãos. Isto, seguramente, é um caso de alegorização.

117. O Judaísmo sabia que ele também era combinação de bons e maus. Vide *Exod. Rab.* 2.5: "Além disso, assim como o espinheiro produz espinhos e rosas, também no meio de Israel existem justos e ímpios" (cf. *Song Rab.* 1.1.6).

118. Dt 29.28; 1Rs 14.15; SI 52.5; Jr 1.10; Sf 2.4; *Sabedoria* 4.4; Judas 12.

119. Kingsbury dedica pouca atenção a 15.12-14. Vide a análise de Dupont, "*Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*," pp. 221-59.

120. Pheme Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus], (Nova York: Paulist, 1981), p. 85.

121. Medeleine I. Boucher, *The Parables* [As Parábolas], (Wilmington, DeL: Michael Glazier, 1981), p. 85.

122. Na linguagem de Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 59), resumindo a opinião de todos os que consideram que a parábola tem o objetivo de confrontar as idéias judaicas. Ele argumenta (p. 60) que a crítica vem, na verdade, dos discípulos de Jesus na Galiléia.

123. Verifique Mateus 11.12 (possivelmente); Marcos 9.38-40; Lucas 9.52-56.

124. Cf. John Drury, *The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], (Nova York: Crossroad, 1985), p. 86; Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], (WBC 33a; Dallas: Word, 1993), p. 392, que afirma que a colocação de duas parábolas entre esta parábola e a sua interpretação sugere



que todas as três parábolas pertençam, conjuntamente, e abordem a mesma realidade: o mistério do reino.

125. Hagner, *Matthew 1-13* {Mateus 1-13}, p. 382.

126. Vide, entre outros, C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino}, (Londres: Nisbet, 1936), p. 185; Dahl, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento}, pp. 147, 159-66; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus}, pp. 133-34; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:410-11; cf. Boucher, *The Parables* [As Parábolas], pp. 81-82.

127. Por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:413; Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution* [Mateus: Comentário ao Seu Manual para Uma Igreja Mista Sob Perseguição], p. 264; Luz, *Matthew* [Mateus] 8-20, p. 256.

128. *The Parables of Jesus in Matthew* [As Parábolas de Jesus em Mateus] 13, p. 72; cf. p. 109.

129. Even Kingsbury ("*The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel*") [O Título 'Kyrios' no Evangelho de Mateus], JBL 94 [1975]: 246-55) argumenta que *kyrios* é um título cristológico auxiliar para Mateus e que o Filho do Homem é muito mais importante. Se fizermos uma análise mais detalhada das evidências, trinta e um dos setenta e dois usos que Mateus faz de *kyrios* são no vocativo e dezoito dos setenta e três se referem a Deus.

130. Cf. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 296. Vinte e cinco das setenta e três ocorrências de *kyrios* se dão em parábolas e se referem a senhores e escravos, e sete destas vinte e cinco são no vocativo.

131. Cf. R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* [Mateus: Evangelista e Mestre], (Grand Rapids: Zondervan, 1989), pp\* 287-91\*

132. Importante todos os significados possíveis para um certo contexto.

133. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:563) considerava que esta parábola dificilmente poderia ser considerada uma parábola oriunda de Jesus. B. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, Então, as Parábolas]) omite qualquer debate sério acerca desta parábola. O "Seminário de Jesus" (Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição em Letras Vermelhas], p. 65) imprimiu esta parábola em letras cinzas (tanto para Mateus, quanto para o Evangelho de Tomé) e a sua interpretação em preto.

134. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, pp. 81-85 e 224; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus] 2:408-11, 426-32. Davies e Allison parecem argumentar a favor da autenticidade da parábola, mas, ao final, deixam a questão da sua origem em aberto.

135. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:555-59) considerava a parábola era tão alegórica, quanto a sua interpretação, Barth ("*Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangelium*," 158-77), dentre outras coisas, argumenta que o tema da paciência não se encaixa com o ministério de Jesus e que a parábola pressupõe a demora da *parousia*. Beare (*The Gospel*



*According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus], p. 304) pergunta, de maneira retórica, se as multidões se as multidões estariam sonhando com uma purificação de Israel. Vide também Manson, *The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], pp. 192-96; Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution* [Mateus: Comentário ao Seu Manual para Uma Igreja Mista Sob Perseguição], pp. 261-65.

136. A sombra de Jülicher.

137. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 81-85.

138. Dodd (*The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], p. 184) afirma que a figura do juízo é a Escatologia desenvolvida da Igreja, uma figura que a igreja deveria esquecer o tanto quanto possível. Beare (*The Gospel According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus], pp. 311-13) fica maravilhado caso Mateus tenha realmente pensado nestes termos ou se valido de alguma forma de "mito exterior." Capon (*Parables of the Kingdom* [Parábolas do Reino], pp. 127-30) considera que a ênfase no juízo é uma espécie de "ração para cães" — uma concessão — que Jesus atira aos discípulos, mas na qual, na verdade, não acredita.

139. Manson, *The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], p. 194.

140. *The Words of Jesus* [As Palavras de Jesus], (traduzido por D. M. Kay; Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), pp. 166-69. Mas se a expressão pode ser utilizada em 16.26, por que não poderia ser utilizada em outra passagem?

141. Na verdade, isto é mais provável e tornaria a expressão ambivalente com relação a referência dizer respeito à terra ou ao território de Israel.

142. A maior parte dos usos "absolutos" da expressão "o reino" aparecem em expressões compostas tais como "o evangelho do reino." A palavra "reino" aparece qualificada, com certa regularidade, somente por pronomes possessivos como "seu reino" (Mt 6.10; Lc 11.2, etc.), o que não está muito longe do uso absoluto. Verifique também Lucas 12.32; 22.29.

143. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 81-85.

144. Michel de Goedt, "*L'Explication de la Parabole de Ülvraie (Mt. XIII, 36-43)*" RB 66 (1959):32-54. Somente nove dos itens citados por Jeremias são mencionados por John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon, 1899), pp. 4-7.

145. *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 332.

146. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Mateus], p. 82.

147. O fato de Mateus gostar de participios introdutórios é certo, mas isto não faz com que a ocorrência da palavra aqui seja em função do seu estilo de redação.

148. Fora este caso, assim como ocorre com *phrason* ("explicar," v. 36), somente em 15.15. Não fica claro porque Jeremias dizia que *eis ten oikian* ("into the house," v. 36), fora este caso, ocorre somente em 9-28 e 17.25. A expressão ocorre também em 9.23; 10.12; 12.29; Marcos 1.29; 3.27; 10.10; Lucas 4.38; 7.44; 8.51; 10.38; 22.10,54. Por que a expressão *hoi huioi tes basileias* ("os filhos



do reino," v. 38), que é utilizada para se referir aos cristãos, e que não ocorre em nenhuma outra parte da Escritura, deveria ser considerada uma característica de Mateus?

149- Para saber mais sobre a consumação dos tempos, vide *lEn* 10.12; 16.1; 7: *JÓ* 4.6; *X Levi* 10.2; *T. Benj.* 11.3; *Aj. MOS.* 12.4; cf. *Dn* 9.27; 12.4,13; 4º *Esdras* 7.113; 2\* *Bar.* 13.3; 19.5; 21.8; 27.15; 29.8; 30.3; 54.21; 69-4; 83.7. Para conhecer equivalentes parciais da expressão "pranto e ranger de dentes" vide *lºEn*, 108.15; 2º *En.* 40.12; *Sib. Or.* 2,203; cf. *Lucas* 6.25; 4º *Esdras* 7.80-87.

150. *L. A. E.* 17; *X Jó Al AO* (cf. 7.11); *X Dan.* 6.1-4; 3º *Bar.* (grego) 13.2; cf. *Mekilta Amaleki* 1.1-9 (sobre Êxodo 17.8), os quais interpretam "então veio Amaleque" de forma alegórica a fim de argumentar que quando Israel se separava da Torá, o inimigo vinha.

151. *Jr* 27.16 LXX; 51.33; *Os* 6.11; *Jl* 3(4):13; *Ap* 14.14-20; 4º *Esdras* 4.28, 35, 39; *Sib. Or.* 2.164-65; *Midr. Os.* 8.1.

152. Várias passagens poderiam ser listadas. Para saber mais sobre o "fogo" do juízo vide *Isaías* 47.14; *Ob* 18; *Ml* 4.1 (3.19); *Iº En* 10.6, 13 (cf. 18.13-15); 21.7-10; 54.1,6; 90.24-27; 100.9; 102.1; 103.7-8, 2º *En.* 10.1-4; *Jub.* 9-15; *CD* 2,5-6; *Sib. Or.* 2.196-220; 4º *Esdras* 7.61; *Visão de Esdras* 48-58; 2º *Bar* 44.18; *Apoc. Sofonias* 6.1-3; *b. 'Abodah Zarah* 4a; *Midr. Ps.* 21.5. A linguagem da fornalha é derivada de *Daniel* 3.6. Dentre as passagens que se concentram explicitamente em um fornalha utilizada no dia do juízo *Ap* 9.2; *Iº En.* 54.6; 4º *Esdras* 7.36; *Mekilta Bahodesh* 9.25-26 (sobre Êxodo 20,18); *b. 'Erudin* 19a; *Song Rab.* 7.3.3; *Eccl. Rab.* 1.11 i *Gn. Rab.* 6.6.

153- Anjos como seres que reunirão os pecadores para o juízo: *Mt* 24.31/ *Mc* 13.27; *Ap* 14.15-19; *Iº En* 54.6; 63.1; 99.3; 100.4; *CD* 2.5-6; *Apoc Sofonias* B 4.1-7; *Midr. Ps.* 8.1; cf. *Lc* 16.22.

154. *Dn* 12.3; cf. *Ml* 4.2 (3.20); *V En* 38.4; 58.3; 104.2; 108.12; 4º *Esdras* 7.97 (cf. 7.125); *b. Sanhedrin* 100a; *Eccl. Rab.* 1.4; *SipreDeut.* 10,

155. Vide Dale C. Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Minneapolis: Fortress, 1998), especialmente as pp. 129-71.

156. Vide Marius Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no Seu Contexto Judeu}, (tradução de Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1997); *Wright, Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, especialmente as pp. 320-83.

157. Vide Manson, *The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], p. 194; de Goedt, "*L'Explication de la Parabole de Llvraie (Mt. XIII, 36-43)*" 45-49.

158. Um tema levantado há muito tempo por Paul Fiebig (*Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1904], p. 160). Vide também Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], p. 64.

**159- Como a citação é descrita como uma palavra "do profeta," Jan Lambrecht (*Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direto do**



Tesouro: As Parábolas no Evangelho de Mateus} {LTPM 10; Grand Rapids: Eerdmans, 1992}, p. 168) presume que Mateus tenha atribuído o adágio a Isaías, mas o termo "profeta" é utilizado de forma livre para designar meramente o salmista. Vide Atos 2.30.

160. *Die Gleichnisreden*, 2:555. Verifique Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 206-7) o qual considera que a explicação é supérflua e somente confirma a compreensão metafórica que um leitor competente obteria de qualquer forma. Schweizer (*The Good News According to Matthew* [As Boas Novas Segundo Mateus], p. 309) considera que a interpretação é totalmente avessa a Jesus por ser alegórica, contudo afirma ser óbvio que Jesus é o semeador e o inimigo é o diabo. Observe como Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 2:431) utilizam a interpretação, mesmo a considerando secundária.

161. "*Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen*," in Abba (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966). Cf. Boucher (*The Parables* [As Parábolas], p. 85) que considera a interpretação apropriada mesmo sendo de Mateus,

162. Contra Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus]. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 170) explica a separação entre parábola e interpretação como resultante do desejo de alertar os discípulos, sugestão esta que não tem mérito algum.

163- Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 206-8 e 350-51) considera que os ouvintes teriam interpretado as parábolas e que as suas interpretações tanto confirmavam as suas suposições, como proporcionavam contornos adicionais que a parábola, por si mesma, não poderia proporcionar.

164. Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 71) e de Goedt ("*L'Explication de la Parabole de LTvraie {Mt. XIII, 36-43}*," 49) chegou a defender que deve ter havido uma interpretação alegórica original que explicaria todos os elementos.

165. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:555; Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, p. 158.

166. Hagner (*Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p. 394) observa a semelhança entre 13.43 e a descrição da transfiguração (17.2).

167. Vide também Mark L. Bailey, "*The Parable of the Tares*" [A Parábola do Joio e do Trigo], *BSac* (1998): 266-79, especialmente a p. 278.

168. Günther Bornkamm, Gerhard Barth e Heinz Joachim Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* [Tradição e Interpretação em Mateus], (NTL; tradução de Percy Scott; Philadelphia: Westminster, 1963), p. 44.

169- Contra Lambrecht, que afirma que o reino do Filho do Homem se refere a um território, um domínio e é equivalente ao mundo, ao passo que o reino dos céus, aparentemente, é compreendido como um reino (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 170).



170. Observe Gundry (*Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution* [Mateus: Comentário ao Seu Manual para Uma Igreja Mista Sob Perseguição], p. 270) que sugere que o reino do Filho do Homem enfatiza o tema do juízo, ao passo que o reino do Pai enfatiza o cuidado do pai. Vide também George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* [Teologia do Novo Testamento], (edição revista, editada por Don Hagner; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 94,

171. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus], p. 98; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 270,

172. Vide Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 97-98. A única outra passagem que traz explicitamente o reino e o Pai em conjunto é Lucas 12.31-32. A designação do reino como sendo o "reino do Filho do Homem" ou o reino que pertence a Jesus também é raro. Vide Mt 16.28; 20.21; Lc 22.30.

173. Vide, por exemplo, Ladd, *A Theology of the New Testament* [Teologia do Novo Testamento], pp. 94-95; Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 385; e Dahl ("*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento], pp. 159-60), que comenta: "Mesmo que Jesus não tivesse criado a comunidade pura, os poderes da era vindoura já estavam em ação e os eventos da era final já estavam ocorrendo..." Eu não diria, como o fez Robert K. McIver ("*The Parable of the Weeds among the Wheat {Matt 13:24-30, 36-43} and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew*" [A Parábola do Joio entre o Trigo {Mt 13.24-30, 36-43} e a relação entre o Reino e a Igreja Retratada no Evangelho de Mateus], JBL 114 [1995]: 643-59) que o reino está presente na comunidade presente dos crentes. O reino seria a atividade de Deus no ministério de Jesus e o Espírito refletido na comunidade.

174. Observe os textos a seguir nos quais Deus planta (ou não planta) pessoas: Is 5.7; 6.13; 40.24-26; 43.5; 44.3-4; 60.21; 61.3; Jr 2.21; 24.6; 31.27-28; 32.41; 42.10; 45.4; Ez 34.29; Os 2.23; Am 9.15 (os textos em itálico são escatológicos). Cf. Is 1.4, que se refere a pessoas como sendo "sementes ruins," e 57.4, que se refere aos filhos da transgressão como sendo "sementes da falsidade."

Observe também que a metáfora da "ceifa" não é utilizada como o mesmo referencial em todos os casos. Em Mateus 9-37,38 ela se refere à ceifa que ocorre durante o ministério de Jesus, ao passo que nesta parábola ela, obviamente, refere-se ao *eschaton* (fim dos tempos), como frequentemente ocorre nos escritos judaicos.

175. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], p. 185; Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], p. 135.

176. Esta pode ser a razão pela qual a citação de Isaías 61 em Lucas 4.18-19 omite 61.2b ("e o dia da vingança do nosso Deus"), Cf. Beasley-Murray,



*Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus], p. 134. Ao contrário da parábola da Figueira, a parábola do Joio e do Trigo não se concentra no arrependimento ou no tempo de se fazer correções (contra I. Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 341).

177. Hultgren (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus], 292) vê o julgamento como o tema dominante desta parábola.

178. Verifique Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, p. 159. McIver (*The Parable of the Weeds among the Wheat*" [A Parábola do Joio entre o Trigo] 646-47) argumenta contra a interpretação universalista da parábola (que o campo é o mundo) porque isto significaria meramente que o bem e o mal coexistem lado a lado até o dia do juízo, um tema agradável. Só que a parábola não trata do "bem e do mal" no mundo, mas do bem e do mal *no reino*, o que, dificilmente, seria um tema agradável no contexto de Jesus, no qual a expectativa de uma obliteração do mal eram elevadas.

179- Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus], pp. 68-69; e Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 201-2, respectivamente.

180. Como é comum na tradição da Igreja; vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 105; mais recentemente, Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 60; I. Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 320. O sono não é um ponto negativo na parábola das Dez Virgens (Mt 25.1-13). Tampouco a parábola sugere que os discípulos tinham o poder de extirpar o mal, mas não a permissão para fazer isto, contra Charles Edwin Carlston, "A Positive Criterion of Authenticity" [Um Critério Positivo de Autenticidade], *BR 1* (1962); 33-44.

181. Vide Russell Pregeant (*Christology beyond Dogma: Matthew's Christ in Process Hermeneutic* [A Cristologia Além do Dogma: o Cristo de Mateus na Hermenêutica Processual], {Philadelphia: Fortressw, 1978}, pp. 111-12) que afirma que a sementeira do Filho do Homem diz respeito à pregação cristã, mas que a sementeira de Satanás é mais difícil de se identificar. Fazer isto, entretanto, é forçar a parábola além do seu propósito.

182. Além das narrativas da tentação, observe também Mt 12.22-30; Mc 3.22-27; Lc 11.14-23; Mt 16.23; Mc 8.33; Lc 10.18; 13.16; 22.3, 31. Vide Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus], p. 133.

183. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:408.

184. Contra Patte, *The Gospel According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus], p. 194; e Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus], p. 85, respectivamente. A transferência ilegítima de totalidade que Capon faz (*Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 105-9), pela qual ele utiliza o significado de "perdoar" para o verbo *aphiemi* ("deixar", na parábola ou "partir") para afirmar que a parábola ensinaria que



não deveríamos combater o mal, mas perdoá-lo, é totalmente inaceitável. *Aphiemi* pode significar "perdoar," mas o contexto do v, 30 exige o sentido de "permitir." Por analogia, se Capon estivesse correto, teríamos que entender no v. 36 Jesus teria tido a intenção de perdoar (*aphiemi*) as multidões e depois seguir para a sua casa!

185. Crossan, *"The Seed Parables of Jesus"* [As Parábolas de Jesus Tematizadas em Sementes}, 259-61, considera que o homem da parábola levou a melhor sobre o seu inimigo ao utilizar o joio como combustível e, dessa forma, tirando vantagem do problema. Para ele, a parábola é um exemplo de ação prodente e resoluta que aponta para o tipo de ação exigida pelo advento do reino. Esta visão apresenta poucos pontos ao seu favor.

186. Harry Fleddermann, *"Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas"* [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, os Sinóticos e Tomé], *Society of Biblical Literature* [Sociedade de Literatura Bíblica], 1989 *Seminary Papers* [Trabalhos Acadêmicos do Seminário], 1989 (editado por David J. Lull; Atlanta: Scholars, 1989), pp. 216-36; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 258; Guelich, *Mark 1-8:26* [Marcos 1-8.26], p. 247 (mas ele considera que isto demonstra como as distinções entre as similitudes e as parábolas podem ser imateriais). Algumas analogias utilizam o tempo presente, outras o tempo pretérito. Cf. Dodd (*The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino}, p. 18), que sugere uma diretriz a *grosso modo* de que os adágios figurativos não apresentam mais do que um verbo, as similitudes apresentam mais de um verbo no tempo presente e as parábolas apresentam uma série de verbos no tempo histórico. Mas ele também afirma que as linhas precisas entre as classes não podem ser traçadas e que uma classe se mescla à outra.

187. A autenticidade desta parábola raramente é questionada. O "Seminário de Jesus" imprimiu o *Evangelho de Tomé* em tipos vermelhos e as versões sinóticas em cor-de-rosa. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 34.

188. Além do "Seminário de Jesus" (vide nº 193, acima), praticamente todos os comentaristas consideram o relato do *Evangelho de Tomé* como sendo inferior e influenciado pela tradição sinótica. Por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:421; Fleddermann, "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, os Sinóticos e Tomé] p. 229-

189. Das variantes textuais menores destes textos, duas merecem menção. Em Marcos 4.31, o dativo *kokkō* é preferível ao acusativo *kokkon*. É concebível que o dativo seja uma assimilação de Mateus e Lucas, mas o acusativo provavelmente foi introduzido para melhor se encaixar com *thomen* ("podemos juntar") no v.30 e com o particípio neutro *on* ("a qual sendo") no v. 31b. Além disso, o dativo representa o termo hebraico/ aramaico *le* que aparece nas introduções das parábolas: "Ao que asseme-



lharemos...? A..." (por exemplo, *m. Sukkah* 29a). Em Lucas 13.19, um número de manuscritos acrescenta *mega* ("grande") a *dendron* ("árvore") para evidenciar o contraste.

190. Por exemplo, *m. Sukkah* 2.9; *b. Sukkah* 29a; *b. Berakot* 7b, 11a.

191 • Por exemplo, Klauck (*Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, p. 211) diminui a relevância do texto veterotestamentário, já Hans-Werner Bartsch ("Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark 4,30," TZ 15 [1959]: 126-28) defende que ele é especificamente aludido.

192. Vide as parábolas do Tesouro e da Pérola, a do Joio e do Trigo e da Rede, e do Construtor de uma Torre e do Rei Beligerante. Para conhecer outros exemplos rabínicos, vide *Pesiqta de Rab Kahana* 2.7; 6.3; 21.3. Até mesmo agrupamentos maiores ocorrem em *Pesiqta de Rab Kahana*.

193. Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], p. 306.

194. Vide Mateus 17.20/Lucas 17.6; *m. Niddah* 5.2 ("[os seus dejetos] tornam o homem impuro independentemente do seu tamanho, mesmo que seja o de um grão de mostarda, ou ainda menor do que isso"); *b. Berakot* 31a (R. Zera disse: As filhas de Israel decidiram ser tão rígidas consigo mesmas que o simples fato delas olharem para uma gota de sangue que não seja maior do que um grão de mostarda fará com que elas aguardem os setes dias de reclusão para a sua purificação"); vide também *m. Terakot* 8.8; *m. Nazir* 1.5; *Lev. Rab.* 31-9 (apesar da tradução de Soncino ter perdido esta noção). Antígono de Caristo 91 e Diodóro Sículo 1.35.2, com afirmações idênticas, apresentam o contraste entre o "menor e o maior", porém sem fazer referência aos grãos de mostarda.

195. Vide P. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], p. 86; Claus-Hunno Hunzinger, "HLVCtTi," TDNT 7:287-91.

196. Por exemplo, as pessoas que questionam a inerrância das Sagradas Escrituras acerca desta questão. Vide John A. Sproule, "The Problem of the Mustard Seed" [O Problema do Grão de Mostarda], *Grace Theological Journal* (Jornal Teológico da Graça) 1 (1980):37-42. Como outros, ele defende que a mostarda é menor semente das cultivadas em hortas.

197. W. Harold Mare ("The Smallest Mustard Seed — Matthew 13-32" [A Menor das Sementes de Mostarda — Mateus 13-32], *Grace Theological Journal* [Jornal Teológico da Graça] 9 [1968]: 3-11 é um dos que defendem o sentido comparativo,

198. Michael Zohary, *Plants of the Bible* [As Plantas da Bíblia] (Cambridge:Cambridge University Press, 1982), p. 93-

199. Alguns textos descrevem os arbustos de mostarda como se fossem árvores, mas isso é um exagero feito na tentativa de descrever a fertilidade de Israel no período anterior à destruição do Templo. Vide *y. Pe'ah* 7.4; *b. Ketubot* 111b.

200. Teofrasto é normalmente citado como uma evidência deste uso despojado da língua. Na sua obra *Enquiry into Plants* [Investigação Sobre



as Plantas] 1.3.1-4 ele classifica todas as plantas como árvores, arbustos, mini-arbustos e ervas mas nos alerta que "Estas definições, contudo, devem ser reconhecidas e aceitas como uma aplicação no sentido geral. Pois, no caso de algumas plantas, pode parecer que as nossas definições se sobrepõem umas às outras; e algumas formas que tem um cultivo menos elaborado parecem se tornar diferentes e fogem à sua natureza essencial, por exemplo, a malva, quando esta cresce muito e se torna semelhante a uma árvore." Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* 2:575) comenta que uma pessoa do Oriente Médio que não ensina botânica poderia facilmente chamar de árvore um arbusto caso desejasse comparar a sua altura com a pequenez de um grão de mostarda.

201. *Natural History* [História Natural] 20.87.236-38.

202. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:576.

203. A norma reza: "Uma horta com 50 cm (ou, o equivalente a *seis vezes o comprimento de uma mão*) poderá ser semeada com cinco tipos de sementes... Nem todo tipo de semente pode ser semeado em uma horta, mas qualquer tipo de vegetação pode ser nela semeado. A Mostarda e as vagens pequenas são consideradas uma espécie de semente e as vagens maiores uma espécie de vegetal." Restrições acerca da semeadura em campos aparecem em *m. KiVayim* 2.8: "Eles não poderão semear um campo de grãos com mostarda ou semente de cártamo, mas ele poderão semear um campo de vegetais com mostarda ou semente de cártamo." A preocupação é que uma pessoa estranha pense que a mostarda — que é nociva aos demais grãos, não fosse semeada por um vizinho e pudesse ser semeada pela pessoa que semeava o grão e, portanto, estivesse violando a norma passada por Levítico 19.19-

204. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 561; Rudolf Laufen, "BAEIAEIA und EKKAESIA. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Gleichnisses vom Senfkorn," in *Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich Zimmermann* (editado por Josef Zmijewski e Ernst Nellesen; BBB 53; Bonn: Peter Hanstein, 1979), pp. 105-40.

205. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 382-87.

206. Vide Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 318-20; Brad H. Young, *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* {Jesus e as Suas Parábolas Judaicas: Uma Redescoberta das Raízes do Ensino de Jesus] (New York: Paulist, 1989), p- 207.

207. Possivelmente a palavra original para "semente" (*kokkos*) pode ser um coletivo, assim como a palavra correlata *sperma* o é (cf. Mt 13.24, 27).

208. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* {Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus}, pp. 108-13; Luz, *Matthew 8-20* {Mateus 8-20}, pp. 258-61. Luz reclama com razão acerca da inadequação das leituras triunfalistas e na estreiteza das leituras individuais e escatológicas. Bernard Schultze



alegorizava os detalhes da parábola para se concentrar na expansão e na legitimidade exclusiva da igreja católica romana. Vide sua obra "Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses von Senfkorn (Matth. 13,31-32; Mk 4,30-32; Lk. 13,18-19)," *Orientalia Christiana Periódica* 27 (1961): 362-86.

209. Para conhecer outras opiniões gerais sobre estas opções vide Marcos L. Bailey, "The Parable of the Mustard Seed" [A Parábola do Grão de Mostarda], *BSac* 155 (1998): 449-59; Martin H. Scharlemann, "The Parables of the Leaven and the Mustard Seed: A Suggested Methodological Model" [As Parábolas do Fermento e do Grão de Mostarda: Sugestão de Modelo Metodológico] in *Studies in Lutheran Hermeneutics* [Estudos de Hermenêutica Luterana], (editado por John Reumann; Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 335-54.

210. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 190-91.

211. Robert W. Funk, "The Looking-Glass Tree is for the Birds" [A Árvore-espelho é para os Pássaros], *Int* 27 (1973): 3-9-

212. Dentre vários outros, consulte Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], pp. 130-31; France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], p. 216; Franz Mussner, "1Q Hodajoth und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4:30-32 Par.)," *BZ* 4 (1960): 128-30.

213. Vide Dahl, "The Parables of Growth" [As Parábolas Sobre o Crescimento], p. 155; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:417; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, pp. 123-25.

214. E apesar do fato de Bultmann considerar que tanto a mensagem original da parábola do Grão de Mostarda, quanto a da parábola do Fermento estarem irrevogavelmente perdidas (*The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica], p. 200).

215. Por exemplo, P. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 84-85; Jacques Dupont, "Le couple parabolique du sénevé et du levain, Mt 13,31-33; Lc 13,18-21," in *Jesus Christ in History and Theology. Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag* (editado por Strecker; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975), pp. 331-45; Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, p. 210.

216. Por exemplo, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:571; Fleddermann, "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas," p. 226; Luz, *Matthew* 8-20, p. 258. Franz Kogler rejeita Q e argumenta que a única fonte de Mateus e Lucas foi um manuscrito revisado de um texto deutero-Marcos, o que é difícil de ser provado. Confira a sua obra *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Kirche* (FB; Würzburg: Echter, 1988).

217. Por exemplo, Laufen, "BASIAEIA und EKKAESIA," pp. 107-14; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 397-98; Fledder-



mann, "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, os Sinóticos e Tomé], pp. 217-24. Vários estudiosos implementam tentativas para recuperar diferentes estágios e teologias em cada um dos sinóticos, mas as diferenças se apresentam como mínimas ou não-demonstráveis. Vide, por exemplo, Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 104-6 e 128-33; e Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 277-335.

218. Confira a análise de Zeba Antonin Crook, "The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven: A Test Case for the Two-Document, Two-Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses" [As Parábolas Sinóticas do Grão de Mostarda e do Fermento: Um Caso-teste Acerca da Dupla Documentação, da Duplicidade de Evangelho e das Hipóteses de Farrer-Goulder], *JSNT* 78 (2000): 23-48, que, melhor do que ninguém, mostra a dificuldade de se estabelecer qualquer teoria específica.

219- Por exemplo, Kíimmel (*Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], p. 132) e Fleddermann ("Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, nos Sinóticos e em Tomé] p. 230) consideram que elas estavam originalmente ligadas, Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 2:421) considera que não.

220. O compilador do *Evangelho de Tomé* pode ser responsável pela separação, pois ele posicionou a parábola do Grão de Mostarda junto com adágios acerca do reino e do discipulado e a parábola do Fermento junto com outra parábola que trata de uma mulher.

221. Por exemplo, Heil, "Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about Growing Seed in Mark 4:1-34" [A Reação do Leitor e o Contexto Narrativo das Parábolas Sobre a Semente em Marcos 4.1-34], 283-85; Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], pp. 213-16. Marcus considera a sementeira como uma proclamação da palavra tanto por Jesus, quanto pela Igreja Primitiva e estágio final da parábola como um indicativo do tempo da Igreja, da *parousia* e da morte e ressurreição de Jesus. No seu comentário (*Mark 1-8* [Marcos 1-8], pp. 331, 329) ele considera que a planta madura seja uma referência tanto à missão cristã, quanto à *parousia* e também que a expressão "menor de todas as sementes da terra" utilizada por Marcos seja um indicativo da auto-imagem isolada da igreja de Marcos. M. Scharlemann ("The Parables of the Leaven and the Mustard Seed" [As Parábolas do Fermento e do Grão de Mostarda], p. 346) chega a afirmar que " 'O homem' de qualquer parábola é sempre um símbolo de Deus."

222. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 214, A identificação das aves com os gentios ocorre com frequência.

223- Gundry, *Mark* [Marcos], p. 230, e Marcus, *Mark 1-8* [Marcos 1-8], p. 133, respectivamente.



224. Wendy J. Cotter, "The Parables of the Mustard Seed and the Leaven: Their Function in the Earliest Stratum of Q" [As Parábolas do Grão de Mostarda e do Fermento: Sua Função nos Estrato Inicial de Q], *TJT* 8 (1992): 37-51.

225. Além dos textos veterotestamentários mencionados, vide Jz 9-15; 1QH 14.14-16; 16.4-9 e o Targum sobre Ez 17.22-23, que interpreta os três de maneira messiânica: "Assim diz o Senhor Deus: 'Eu mesmo trarei para perto *um filho do reino da casa de Davi que é comparado a um cedro majestoso, e o estabelecerei de dentre os filhos dos seus filhos; ungirei e e estabelecerei pelo meu Memra* sobre um monte alto e exaltado. Sobre o *santo* monte de Israel *estabelecê-lo-ei e ele reunirá para si exércitos e edificará fortalezas e se tornará um rei poderoso; e todos os justos nele confiarão e todos os humildes habitarão na sobre do seu reino*'<sup>yy</sup> (vide H, Levey Samson, *The Targum of Ezekiel Translated, with a Criticai Introduction, Apparatus, and Notes* [Tradução do Targum de Ezequiel, com uma Introdução Crítica, Mecanismos e Notas], {The Aramaic Bible (Bíblia Aramaica) 13; Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1987}). A data deste targum, entretanto, é tardia. Vide também a linguagem de Lm 4.20 e Baruque 1.12.

226. Por exemplo, dentre muitos, vide Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 190-91; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:420; Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 36-37; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 396-98; Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus], pp. 81-82. Alguns autores (como, por exemplo, Ambrozic, *The Hidden Kingdom* [O Reino Oculto], p. 133; Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p. 387) aceitam a alusão ao reino, mas evitam a idéia da inclusão dos gentios.

227. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 147. Ele baseia a sua visão em *Jos. Asen.* 15.7 (que não se refere a uma árvore): "E o teu nome não será mais Asenete, mas sim Cidade de Refúgio, porque em ti muitas nações se refugiarão com o Senhor Deus, o Altíssimo e debaixo das suas asas muitos povos que confiam no Senhor Deus serão abrigados (*Okataskenoun*)..."

228. Notavelmente, Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 291-300; Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 47-48.

229. Liebenberg, *The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 291-300. Ele indica outras ocorrências da expressão "aves do céus" (Mt 6.26; 8.20; Lc 9-58; Lc 8.5) e a impossibilidade de considerar estas passagens como alusões ao Antigo Testamento, mas os relatos da parábola também apresentam a imagem de uma árvore/planta e ramos/sombra, que nos proporciona mais razões para vermos ali uma alusão. Laufen ("BA2IAEIA und EKKAAEEIA," pp. 119-20) sugere que a linguagem foi utilizada meramente para apresentar o grande porte da planta e foi, posteriormente, transformada em uma alusão ao Antigo Testamento.



230. Marcus, *The Mystery of the Kingdom of God* {O Mistério do Reino de Deus}, pp. 203-4; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 396; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:420. Tanto Hultgren (p. 396), quanto Guelich (*Mark* [Marcos], p. 251) argumentam contra a ideia de que a alusão seja um acréscimo posterior. Dentre outras coisas, a imagem pertence à estrutura básica da parábola e observa-se a necessidade de alguma afirmativa do significado do resultado.

231. Cf. France, *The Gospel of Mark* [O Evangelho de Marcos], pp. 216-17.

232. Cf., entre outros, Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24] (AB 28a; Garden City, N.Y: Doubleday, 1935), p. 1017; Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p- 387. Alguns mencionam *1 En* 90.30, 33, 37, mas naquele caso existe a menção tanto a animais, quanto a aves, bem como para Midr. Ps. 104.10 (sobre o Salmo 104.12), que interpreta as aves como uma referência aos gentios, porém em 104.9 as aves são compreendidas literalmente e em 104.14 (sobre o Salmo 104.17) as aves são interpretadas como sendo os levitas.

233. Funk, "The Looking-Glass Tree Is for the Birds" [A Árvore-espeelho é para os Pássaros],

234. Observe, entretanto, que 2 Bar 36:1-39:8 apresenta uma videira (interpretada messianicamente) em substituição a uma floresta completa e um "cedro que reina."

235. Vide, especialmente, Dahl, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento], 156-66; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 149. J. Marcus (*The Mystery of the Kingdom of God* [O Mistério do Reino de Deus], p. 218) entende que a parábola trata dos problemas da perseguição e do desespero na igreja de Marcos e considera que a questão abordada seja: "Haveria, ainda, esperança para o mundo?"

236. Para uma análise resumida da expectativa dos judeus, vide N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* [O Novo Testamento e o Povo de Deus], vol. 1 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus], (Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 280-338.

237. Por exemplo, Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], pp. 128-31.

238. Por exemplo, Laufen, "BAEIAEIA und EKKAEIEIA," pp. 115-17; Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p. 387; e a interpretação que Kingsbury faz de Marcos e Mateus (*The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], p. 77).

239. Por exemplo, Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus}, pp. 123-24; Otto Kuss ("Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig," *Bib* 40 [1959]: 641-53, enfatiza o contraste e o processo de crescimento.

240. Dahl, "*The Parables of Growth*" [As Parábolas de Crescimento], pp. 154-55 (que inclui o contraste, o crescimento e a unidade orgânica); Davies



e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:415-16 (o contraste e a unidade orgânica); Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], pp. 1015-16 (o crescimento, a força e a unidade orgânica). Obviamente, a unidade orgânica do início e do fim pressupõe o crescimento.

24L Alguns eruditos, especialmente Jeremias (*The Parables of Jesus*, pp. 148-49) e Crossan (*In Parables*, pp. 50-51), com intuito de evitar a idéia do processo ou do crescimento, argumentam que a parábola enfatiza aquilo que é miraculoso (e, no caso de Jeremias, a ressurreição). Jeremias faz isto a partir da suposição de que as pessoas na Bíblia entendiam o crescimento com um ato miraculoso. Nada justifica este foco no milagre. Kuss ("Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig," 650) e Dahl ("The Parables of Growth," pp. 148-50) nos mostram que as pessoas da antiguidade não viam o crescimento como um milagre.

242. A interpretação da parábola é, normalmente, de maneira implícita uma resposta à pergunta acerca da circunstância temporal da parábola. C. H. Dodd considerava que esta similitude dizia respeito ao tempo em que planta estivesse plenamente crescida. Só que, pelo contrário, trata-se da época em que as coisas parecem pequenas, o tempo da sementeira de um grão de mostarda.

243. Davies e Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus], 2:416.

244. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:580); Erich Grässer (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* [2a. Edição; BZNW 22; Berlim: Töpelmann, 1960], p. 61) e Harvey K. McArthur ("The Parable of the Mustard Seed" [A Parábola do Grão de Mostarda], CBQ 33 [1971]: 198-210), se concentram todos na certeza.

245. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 401; B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* [As Parábolas dos Evangelhos Sinóticos], (Cambridge: Cambridge University Presss, 1937), p. 120.

246. Por exemplo, as interpretações que A. B. Bruce tem do Grão de Mostarda e do Fermento. O primeiro é visto como um ensino acerca do "aumento no tamanho externo em termos de uma sociedade visível," e o segundo como o "poder espiritual do reino no exercício de uma influência moral progressiva." (Vide *The Parabolic Teaching of Jesus* [O Ensino das Parábolas de Jesus], p. 90.) Grässer é tão contra à idéia do crescimento que a sua presença nas parábolas é atribuída a uma tradição posterior (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien um in der Apostelgeschichte*, p. 63).

247. Fleddermann, "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, os Sinóticos e Tomé] pp. 233-34; Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, pp. 141-43.

248. Vide Anna Wierzbicka, *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts* [O que Jesus Queria Dizer? Explicando o Sermão do Monte e as Pa-



rábolas em Conceitos Humanos Simples e Universais], (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 278-87; Capon, *Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 98-112. A possibilidade já foi levantada e rejeitada por A. B. Bruce (*The Parabolic Teaching of Jesus* [O Ensino das Parábolas de Jesus], p. 111).

249- Capon (*Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 101-2) chega ao ponto de defender que o reino teve início no começo da criação e que o mundo sempre foi o reino. Cf. John W. Sider, *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning* [A Interpretação das Parábolas: Um Guia Hermenêutico do Seu Significado], (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 36-39.

250. Que é exatamente o que faz Wierzbicka. Vide *What Did Jesus Mean?* [O que Jesus Queria Dizer?], P. 281.

251. Observe que N. T. Wright (*Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 241-42) declara que o fermento da mensagem de Jesus está oculto dentro de Israel de tal forma que ele pode transparecer por intermédio do povo como um todo.

252. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus], p. 84.

253. A menos que aceitemos a variante textual *ekrypsen* ("escondeu, ocultou") em Lucas 13-21. A leitura mais bem atestada é *enekrypsen* tal qual ocorrem em Mateus, embora isto possa ocorrer em função da assimilação por parte de Mateus. Não existe diferença no significado.

254. A palavra *palin* ocorre somente duas outras vezes no Evangelho e somente cinco vezes em Atos,

255. Incluindo os estudiosos do "Seminário de Jesus" que imprimem as versões canônicas em vermelho e a versão do *Evangelho de Tomé* em cor-de-rosa. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 29- Elizabeth Waller ("The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women" [A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres], *USQR* 35 [1979-80]: 99-109, nesta página 102-3) é um dos poucos que defende que o *Evangelho de Tomé* é anterior, mas ele parece fazer isto em função desta versão parecer mais sensível à causa feminista.

256. Apesar de *enkrypsen* ser utilizada em 13-33, o vocábulo *kryptein* (mais simples) ocorre nos outros versículos: *kekrymmena* no v. 35 e *kekrymmeno* e *ekrypsen* no v. 44.

257. Robert W. Funk ("Beyond Criticism in Quest of Literacy: The Parable of the Leaven" [Além da Crítica na Busca da Instrução: A Parábola do Fermento], *Int* 25 [1971]: 149-70) declara, com propriedade, que a palavra "oculto" foi escolhida a fim de vibrar no seu contexto e chamar atenção.

258. Hendrickx (*The Parables of Jesus*, pp. 46-47) estava seguro de que a parábola original mencionava a pequena quantidade de fermento e,



como Mateus e Lucas não apresentam isto, nem fazem menção ao contraste, conclui-se que as suas versões não preservaram o formato original.

259- Chamar isto de massa podre e nojenta como faz Denis Campbell ("*The Leaven*" [O Femento], *ExpTim* 104 [1993]: 307-8), é abertamente pejorativo.

260. Vide S. Safrai e M. Stern, *The Jewish People in the First Century* [O Povo Judeu no Primeiro Século], (CRINT; Assen: Van Gorcum, 1974), 2:730; Susan Marie Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres], (Wilmington, DeL: Michael Glazier, 1988), pp. 11-19; Holly Hearon and Antoinette Clark Wire, "Women's Work in the Realm of God (Mt. 13.33; Lk 13.20, 21; Gos. Thom. 96; Mt 6.28-30; Lk. 12.27-28; Gos. Thom. 36)" [A Obra Feminina no Reino de Deus (Mt 13-33; Lc 13\*20, 21; *Evangelho de Tomé* 96; Mt 6.28-30; Lc 12.27,28; *Evangelho de Tomé* 36) in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria], (editado por Mary Ann Beavis; Londres: Sheffield Academic, 2002), pp. 137-42.

261. Vide Flávio Joséfo Ant. 9\*85: "Agora o *satom* é igual a um *modii* italiano e meio." O *modius* era um pouco menos que sete litros e meio. Para conhecer análises acerca destas questões vide Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], p. 85; Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres], p. 23; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 262.

262. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus Parables*, pp. 113-17.

263. Obtenha uma visão geral de Waller ("*The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women*" [A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres], 99-100) sobre algumas destas opções.

264. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 191-93.

265. Por exemplo, Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 47.

266. Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres: Quatro Parábolas], pp. 26-35, mas ela também está satisfeita com outras interpretações polivalentes. Vide o debate sobre a posição de B. Scott acerca da questão do fermento ser ou não ser um símbolo negativo e, também, a obra "Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows: Three Lukan Parables" [Mais do que Atividades Triviais e Viúvas Exaustas: Três Parábolas de Lucas], de Bárbara E. Reid, *Int* 56 (2002):284-94.

267. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp\* 86-87; Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], p. 388, e Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 263.

268. Por exemplo, Funk, "Beyond Criticism in Quest of Literacy" [Além da Crítica na Busca da Instrução], 160-66.



269. Hearon e Wire, "Womens Work in the Realm of God" [A Obra Feminina no Reino de Deus}, pp. 146-56.

270. Waller, "The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women" {A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres}, 107.

271. Por exemplo, Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica}, p. 79; Simon J. Kistemaker, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 44.

272. Como Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, 2:579) já percebeu.

273. Rau, Reden in Vollmacht, pp. 114, 117-18.

274. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 321-29- Ele, erroneamente, afirma que somente referências negativas aparecem na literatura antiga. Ele, injustamente, considera que a mulher e a palavra "ocultar" também seriam termos negativos e entende que Os 7.4 se constitui o pano de fundo da imagem para, depois, chegar à conclusão que tudo será corrompido. Isto não se coaduna, de forma alguma, com a mensagem de Jesus.

275. A LXX apresenta *metra*, ao passo que Mateus apresenta *sata*.

276. Waller, "The Parable of the Leaven: A Sectarian and the Inclusion of Women" [A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres] 102-5; Praeder, *The Word in Womeris Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres], pp. 28-31.

277. Funk, "Beyond Criticism in Quest of Literacy" [Além da Crítica na Busca da Instrução}, 162-63, na esteira de Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium das Matthdus* (editado por Werner Schmauch; 2<sup>a</sup>. edição; KEK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), pp. 220-21. Lohmeyer sugere que o fermento, como um símbolo do reino escatológico, é colocado em contraposição à ênfase dada ao pão asmo do Templo, o símbolo do Reino de Deus na terra. Qualquer ligação ao Templo é, realmente, uma forma amplificada de se ver a parábola. Vide também Waller (" *The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women*" [A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres}, 102-5), que argumenta a favor da alusão a Gn 18.6 e da noção da epifania, mas não faz uma ligação destas coisas com o Templo.

278. Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 2:423) sugere isto.

279- Vide John Nolland, Luke 9:21-18:34 (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), p. 730; Fleddermann, "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas," p. 233. Sarah seguramente não amassou pão para 100 pessoas com intuito de alimentar somente três, e Gideão e a feiticeira de En-dor seguramente também não amassaram pão para cem pessoas com objetivo de alimentar somente uma pessoa. Nos dois últimos casos, o pão não era levedado e a massa feita por Sara, provavelmente, também não era, o que faria uma diferença significativa no número de pessoas que seriam alimentadas pelo pão gerado pela massa.



280. Especificamente Isaías 61; vide a minha obra "The Gospel of Jesus" [O Evangelho de Jesus] in *The Written Gospel* [O Evangelho Escrito] (Festschrift for Graham Stanton, editado por Markus Bockmuehl e Donald A. Hagner; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 31-44.

281. Não vejo base (contra Hearon e Wire, "Women's Work in the Realm of God" [A Obra Feminina no Reino de Deus], pp. 146-47) para a sugestão de que a parábola diga respeito ao cuidado providencial de Deus e um desafio às pessoas ligadas ao trabalho para que representem Deus de cidade em cidade.

282. Só que aoristo ativo indicativo desta palavra parece ter caído em desuso. Vide S. M. B. Wilmshurst, "The Historie Present in Matthew's Gospel: A Survey and Analysis Focused on Matthew 13:44" [O Tempo Presente Histórico no Evangelho de Mateus: Pesquisa e Análise com Ênfase em Mateus 13.44], e *JSNT* 25 (2003): 269-87.

283. A autenticidade desta parábola raramente é questionada. A quem possa interessar, o "Seminário de Jesus" imprimiu tanto as versões de Mateus, quanto a do *Evangelho de Tomé* em cor-de-rosa (Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 37).

284. Apesar da sugestão de alguns, não considero que Provérbios 2.4-5 tenha qualquer relação com esta parábola.

285. Confira a análise de Klaus Berger, "Materialen zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse," *NovT* 15 (1973): 1-37.

286. Texto das *Fábulas de Esopo*, traduzido para o inglês por Laura Gibbs (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 228.

287. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 32) considera a versão do *Evangelho de Tomé* como uma versão "profundamente degenerada" e Mateus como "certamente original." Crossan (*Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable* [A Descoberta é o Primeiro Ato: Os Contos Sobre Tesouros Achados e a Parábola do Tesouro de Jesus] {Philadelphia: Fortress, 1979}, pp. 105-6) argumenta que o *Evangelho de Tomé* adaptou a história judaica para evitar a imoralidade das ações da pessoa que encontrou o tesouro no relato canônico.

288. Vide o adágio 95. Liebenberg (*The Language of the Kingdom and Jesus* [A Linguagem do Reino e Jesus], pp. 236-42) argumenta que o adágio 109 é positivo, apesar do 95.

289. Vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 275; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:437; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 139, entre outros. Charles W. Hedrick (*The Treasure Parable in Matthew and Thomas'* [A Parábola do Tesouro em Mateus e Tomé], FFF 2/2 [1986]:41-56, e *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* [As Parábolas como Ficções Poéticas:



A Voz Criativa de Jesus] {Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994}, pp. 132-41) e Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 392-93) estão entre alguns que argumentam que a versão do *Evangelho de Tomé* é independente e deve ser preferida. Seria o adágio 110 do *Evangelho de Tomé* uma interpretação do adágio 109?

290. Hagner (*Matthew 1-13* [Mateus 1-13], p. 396) considera certo que o *Evangelho de Tomé* seja dependente de Mateus no caso desta parábola e da parábola da Pérola. Esta é uma das quatro únicas parábolas Mateus, dentre os sinóticos, que apresentam uma equivalência no *Evangelho de Tomé*, as outras três são a do Joio e do Trigo (adágio 57), a da Pérola (adágio 76) e a da Rede (adágio 8).

291. John C. Fenton, "*Expounding the Parables: IV The Parables of the Treasure and the Pearl (Mt. 13.44-46)*" [Exposição das Parábolas: IV. As Parábolas do Tesouro Escondido e da Pérola {Mt 13.44-46}] *ExpTim* 11 (1966):178-80.

292. "Novamente" (*palin*) está inserido em alguns manuscritos.

293. Para saber mais sobre estes e outros traços supostamente característicos de Mateus, vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], p. 275; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 414.

294. J.W. 7.113-115: "Da vasta riqueza dá; cidade nem uma parte ínfima pôde ser descoberta entre as ruínas. A maior parte dela foi escavada pelos romanos, mas a maior parte delas chegou ao poder deles por informação de prisioneiros, ouro e prata e outros artigos mais preciosos, os quais haviam sido guardados no subsolo pelos seus proprietários pelos seus proprietários, em função do destino incerto que os aguardava." Vide também Dt 33.19 e Virgílio, *Eneida* 1.358-59, que faz menção a "tesouros escondidos há muito tempo no subsolo, uma grande quantidade de ouro e prata ainda desconhecida de todos."

295. Ephraim Stern, "*Buried Treasure: The Silver Hoard from Dor*" [O Tesouro Escondido: A Prata de Dor] BAR 24 (1998): 46-51, 62. *Select Papyri* [Papiros Seletos] 278 (LCL) contém uma queixa de roubo na qual uma pessoa contratada para demolir algumas paredes teria roubado um tesouro escondido em uma parede. Este caso é diferente do mencionado no relato do evangelho, pois tanto o proprietário (a mãe do pai de família) e a quantia exata eram conhecidos. Além disso, o ladrão admitiu ter descartado o baú no qual o tesouro havia sido guardado.

296. Além de Sir 40.18, vide Plotino, *Enéadas* 2.3.14, o qual diz que com o sucesso de um tesouro encontrado, alguma coisa do "Todo" entrou em ação.

297. Ireneu (Haer. 4.26) via Cristo como o tesouro escondido tanto nas Escrituras, quanto no mundo. Orígenes tinha uma interpretação similar; vide o seu *Comentário a Mateus* 10.5-6. Jerônimo (Sobre Mateus 1.288) via o tesouro como Cristo escondido na carne. Cf. *Atos de Pedro* 20; *Atos de João* 109.



298. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp, 117-20.

299. Flusser sugere (Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, p. 131) que parábolas rabínicas semelhantes são indicativas na demonstração do amor de Deus por Israel, ao passo que as parábolas do Tesouro e da Pérola — contadas por Jesus — são imperativas, instando os ouvintes a venderem tudo.

300. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp, 200-201.

301. Jeffrey A. Gibbs, "Parables of Atonement and Assurance: Matthew 13.44-46" [As Parábolas da Expição e Segurança: Mateus 13-44-46], CTQ 51 (1987): 19-43; J. Dwight Pentecost, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 60-61.

302. Vide Wilmshurst, "The Historie Present in Matthew's Gospel" [O Tempo Presente Histórico no Evangelho de Mateus] especialmente as pp, 283-85. Entretanto, o seu argumento reduz desnecessariamente a parábola da pérola a um papel subalterno, e a ideia do "oculto" na parábola do Tesouro também é vista como periférica em função de ter sido expressa no tempo aoristo (*lekrypsen*), Entretanto, esta conclusão parece ser um tanto exagerada.

303. *Finding Is the First Act* [A Descoberta é o Primeiro Ato], p. 3,

304. *Finding Is the First Act* [A Descoberta é o Primeiro Ato], pp. 93-94, 113, 120. Dentre as pessoas que consideram o ato ilegal temos: Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:583; Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], p. 81; Peter S. Hawkins, "Parable as Metaphor" [Parábola Como Metáfora], CSR 12 (1983): 226-36; I. Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], pp. 347-48.

305. *Hear Then the Parable* [Ouça, Então, a Parábola], pp. 398-402,

306. Um erro que também foi cometido por Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, p, 227.

307. J, Duncan M. Derrett, "The Treasure in the Field" [O Tesouro no Campo], in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento] (London: Darton, Longman e Todd, 1976), pp. 1-16. Ao contrário do que Derrett sugere, não considero que Lv 6.2-3 tenha qualquer relevância a este respeito, por tratar de bens extraviados e não de bens desconhecidos. Tampouco considero válida a sugestão que ele faz de que Mt 13.36-51 seja um sermão elaborado com base em Mt 3.16-4.3.

308. Vide m. Baba Batra 4.8; y. Baba Mesí'a; b. Mesi'a 10a, 10b, 12b, 25a-b, 118a. Não se pode supor que o homem era um trabalhador diarista.

309- Dentre outros, vide, por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:436; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 412.

310. Vide, entre outros, Sider, "Interpreting the Hid Treasure" [A Interpretação do Tesouro Escondido], 369.



311. Waren Cárter e John Paul Heil, *Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives* {As Parábolas de Mateus: Perspectivas Orientadas ao Público}, (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1998), p. 87. Perceba a dificuldade na qual Capon se enreda (*Kingdom, Grace, Judgment* [Reino, Graça e Juízo], pp. 114-17) com esta identificação.

312. Vide Gibbs, "Parables of Atonement and Assurance" [Parábolas de Expição e Segurança], 19-43; Pentecost, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 60-61.

313. Os discípulos são novamente remetidos ao contexto em 13.51-52, mas com o arranjo redacional desta seção feito por Mateus, não podemos presumir que as parábolas do Tesouro e da Pérola foram dirigidas aos discípulos.

314. Verifique a similaridade das instruções de Jesus ao jovem rico em 19.21 e perceba o contraste entre a alegria desta parábola e a decepção do jovem rico. Considerar que esta parábola é dirigida somente aos crentes é se esquecer do contexto da mensagem de Jesus a Israel.

315. Vide, entre tantos, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:435; Hagner, *Matthew 1-13* [Mateus 1-13], pp. 396-97; Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus], pp. 115-17. Kingsbury, a partir da regra da ênfase final, que a ênfase recai de maneira especial sobre o sacrifício e o investimento total. A regra da ênfase final é menos significativa nas similitudes e nas analogias muito curtas.

316. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 100.

317. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 129, 131.

318. Verifique também *b. Pesahim* 49a: "Que um homem sempre venda tudo o que tem e se case com a filha de um estudioso, pois se ele morrer ou for para o exílio, terá a certeza de que os seus filhos serão também estudiosos." Na sua análise das histórias de tesouro Crossan não encontrou paralelos que fossem tão longe a ponto de mostrar pessoas vendendo tudo o que possuíam (*Finding Is the First Act* [A Descoberta é o Primeiro Ato], p. 79).

319. Contra Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 413. Sider ("Interpreting the Hid Treasure" [A Interpretação do Tesouro Escondido] 371) também sugere que como o preço do campo é menor do que o valor do tesouro, conclui-se que tudo o que um ser humano pode fazer é menos que as riquezas da graça, mas a parábola não diz respeito à graça. Uma base igualmente tênue existe para apoiar a conclusão oposta tirada por I. Jones (*The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 351) de que as palavras como "tesouro," "encontrar," e "escondido" evocam os firmes esforços exigidos para se conquistar o reino.

320. Cf. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 200. Contra Hedrick ("The Treasure Parable in Matthew and Thomas" [A Parábola do Tesouro Escondido em Mateus e Tomé], 53-54) que considera que



a descoberta é o ato significativo. A sua afirmação (p. 52) da existência de um tema anti-Torá não tem fundamento. Tampouco Mt 6.33 nos diz como encontrarmos o reino; e, na verdade, também se refere ao valor do reino.

321. Contra Fenton, "*Expounding the Parables: IV. The Parables of the Treasure and the Pearl*" )" [Exposição das Parábolas: IV. As Parábolas do Tesouro Escondido e da Pérola], 178-79.

322. "The Gospel of Jesus" [O Evangelho de Jesus], 31-44.

323. Assim como ocorre com a parábola do Tesouro, a autenticidade desta parábola é raramente questionada.

324. Vide também *Gen. Rab.* 39.10, no qual a frase "o rei encontrou a sua pérola" é interpretada como uma referência a Abraão e a Davi (também em *Ruth Rab.* 8.1); *Exod. Rab.* 42.3: "Trocaria um homem uma coisa boa por uma ruim? Preferiria ela uma brasa e desprezaria a pérola quando ambos são colocados diante de si para sua escolha?"; *Song Rab.* 1.1.9: "Disse Salomão para si mesmo: Se eu pedir prata, ouro, pedras preciosas e pérolas..."

325. O qual é o significado de *polytimon*, não "de grande valor."

326. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:440; Luz, *Matthew* 8-20 [Mateus 8-20], p. 275; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 139; R. Schippers, "The Mashal-Character of the Parable of the Pearl" [O Caráter Mashal da Parábola da Pérola] SE 2 (= TU 87) (1964): 236-41. Dentre os poucos que argumentam que o *Evangelho de Tomé* está mais próximo do original estão Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 318 (salvo quando ele declara que o mercador é prudente), e C. Hunzinger, "Undekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Êvangelium," in *Judentum-Urchristentum-Kirche* (BZNW 26; editado por W. Eltester; Berlim: Töpelmann, 1964), pp. 209-20. Hunzinger considera que o relato de Mateus descrevendo o homem que tudo vendeu é um exagero que vai muito além das ações de um comerciante inteligente. O exagero, entretanto, é comum nas parábolas, um ponto que Schippers coloca na sua refutação a Hunzintger.

327. Uma pérola é utilizada para descrever um filho amado. Vide TDNT 4:472; Michael Ernst, "'... verkaufte alles, was er besass, und kaufte die Perle' (Mt 13,46). Der ἄνθρωπος im Neuen Testament und in dokumentarischen Papyri," *Protokolle zur Bibel* 6 (1997): 31-46.

328. Vide Ernst, "... verkaufte alles, was er besass, und kaufte die Perle," 31-46.

329. Orígenes, *Commentary on Matthew* [Comentário de Mateus] 10.8-10. Cf. Atos de Pedro 20; Atos de João 109.

330. Jerônimo, *On Matthew* [Sobre Mateus] 1.290.

331. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 120-24.

332. Otto Glombitza, "Der Perlenkaufmann. Eine exegetische Studie zur Matth. X1JL45-6," *NTS* 7 (1960-61): 153-61.



333. A sugestão de Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 319) de que a pérola não apresenta valor e que o poder corruptor do reino é o desejo de possuí-la não se encaixa com a parábola de Jesus.

334. Contra Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 422. A parábola do Semeador reforça que a alegria não basta, mas este pensamento é alheio a esta parábola.

335. Como exemplo de ansiedade acerca da linguagem do reino, vide Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (tradução de Linda M. Mahoney; Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 120-22.

### Notas ao capítulo "Parábolas Específicas sobre Israel"

1. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus], (Minneapolis: Fortress, 1996), especialmente as pp. 181-84, 229-43, 253-57 e 331-32. As parábolas podem ser dirigidas a Israel sem espelhar a história nacional de Israel, tampouco a sua situação presente.

2. No v. 9 um número significativo de manuscritos colocam as palavras *eis to mellon* (literalmente "até a vinda", "ano seguinte) depois de *ei de me ge* ("se não") de forma que o versículo diga: "Se não, no ano seguinte tu a cortarás," Os alternativos colocam *eis to mellon* depois de *karpon* ("fruto") de forma que o significado seja "Se ela der fruto no ano seguinte..." A maior parte das edições e traduções prefere, corretamente, esta última forma, segundo a tradução do manuscrito P<sup>75</sup>, a, B e vários outros.

A autenticidade desta parábola é questionada por um número relativamente pequeno de eruditos, apesar dela ser individualmente atestada e, normalmente, nem ser colocada em debate. Os membros do "Seminário de Jesus" expressaram suas dúvidas acerca desta parábola em função dela fazer uso de informações comuns do Judaísmo — e por que isto seria motivo de dúvida? — mas, no fim das contas, decidiram que o esforço exagerado do pedido do lavrador era um indicativo da origem em Jesus. Sessenta e nove membros do Seminário votaram na cor vermelha ou na cor-de-rosa, sendo que trinta e um votaram no cinza ou preto, tendo por resultado final a impressão desta parábola em cor-de-rosa. Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], (Sonoma: Polebridge, 1988), pp. 60,74.

3. O *Apocalipse de Pedro* é datado em meados do século II, mas as palavras aqui citadas são da tradução etíope, que é posterior. Vide a análise deste texto por parte de Richard Bauckham, "The Two Fig Trees Parables in the Apocalypse of Peter" [As Duas Parábolas da Figueira do *Apocalipse de Pedro*], *JBL* 104 (1985): 269-87. Bauckham sugere que a versão contida no *Apocalipse de Pedro* pode ser independente da inserida no relato de Lucas, mas isto não é algo garantido.



4. *Pistis Sophia: A Gnostic Miscelanny* [Pistis Sophia: Diversos Textos Gnósticos], (traduzido por G. R. S. Mead; 2<sup>a</sup>. edição; Londres: John M. Watkins, 1955).

5. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (2<sup>a</sup>. Edição; traduzido por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 170. Ele afirma que a história é anterior ao século V a.C. Apesar da *História de Ahikar* ter esta idade, a versão arábica que é citada por ele certamente não tem esta idade. O manuscrito Elefantino fragmentado, a versão mais antiga de que se tem conhecimento, não preserva esta parábola. Vide a análise de J. M. Lindenberger, "Ahikar," OTP, 2:479-93; e Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTAbh 24; Münster: Aschendorff, 1991), p. 129, n° 36. Parábolas semelhantes existem em outras versões (Siríaco 8.35 e Armênio 25), mas a árvore mencionada nestes relatos não é estéril, mas, simplesmente, perde-se em um curso d'água.

6. Cf. *'Abot de Rabbi Nathan* 16, que apresenta uma parábola que menciona um campo que produziu muito pouco apesar de ter recebido muito fertilizante e água.

7. Ou "a cortou." Kenneth Ewing Bailey (*Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980}, p. 83) defende que este deveria ser o significado do verbo *katargeo* no v. 7, mas o seu argumento certamente se dá em referência ao verbo *ekkopto*. O futuro "tu a cortarás" pode ser uma forma polida de permissão.

8. Na versão grega do v. 9 a apódose está implícita; o texto apresenta, literalmente: "E se ela gerar fruto até a vinda, se não gerar, tu a cortarás."

9. Por exemplo, Mt 13-30; 20,15; Lc 14.24; 15.32; 16.31; vide David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Berna: Peter Lang, 1981), pp. 300-301.

10. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 82.

11. Michel Gourgès, "Regroupement Littéraire et Équilibrage Théologique. Le Cas de Lc 13,1-9," in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos] 1992: Festschrift Frans Neirynck, editado por F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, and J. Verheyden (3 vols.; Leuven: Leuven University Press, 1992), pp. 1591-1602.

12. Vide William R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* [O Templo Estéril e a Figueira Murcha: Uma Análise Crítico-redacional da Passagem da Maldição da Figueira no Evangelho de Marcos e a Sua Relação com a Tradição da Purificação do Templo] (JSNTSup 1: Sheffield; JSOT, 1980), pp. 132-63 e 176-96. Cf. J. Duncan M. Derrett, "Figtrees in the New Testament" [As Figueiras no Novo Testamento] in *Midrash in Action and as a Literary Device*



[As "Midrash" em Ação Como Mecanismos Literários], vol. 2 de *Studies in the New Testament* [Estudos Sobre o Novo Testamento], (Leiden: Brill, 1978), pp. 148-64.

13- A regulamentação contra a mistura de sementes em uma vinha não se aplica às figueiras e às videiras. Com base no que declarou Flávio Joséfo, Ant. 4:228, a questão trata das plantas que necessitam de aradura.

14. Toda a seção a partir de 3-74c até 3.80e é uma análise detalhada dos figos.

15. Não causa surpresa o fato deste evento não ser relatado em fontes seculares. I. Howard Marshall (The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text [NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978], p. 553) apresenta um resumo das tentativas de se identificar o acontecimento. Uma das possibilidades mencionadas com maior frequência são as matanças ligadas ao uso que Pilatos fazia do dinheiro do Templo para construir um aqueduto (Vide Flávio Joséfo, J. W. 2.175-77 e Ant. 18.60-62.) A crueldade e o espírito vingativo de Pilatos são atestadas em uma carta de Agripa I reproduzida por Fílon {*Embaixada a Gaio* 299-305}. Vide também Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-135 AD.)* [A História do Povo Judeu na Época de Jesus Cristo {175 a.C.-135 d.C}], edição revisada por Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black (4 volumes; Edimburgo: T. & T. Clark, 1973-87), 1:383-87.

16. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus] (Berkeley: University of Califórnia Press, 1987), pp. 220-25; Ambrose, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, editado por Gabriel Tissot (2 vols.; Sources Chrétiennes 45, 52; Paris; Cerf, 1956-58), 2:67-72; Agostinho, *Sermão 110* {PL 38, cols. 638-39}. Às vezes, os três estágios eram entendidos como as épocas da Lei, dos profetas e do Evangelho. Vide também Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, (2 vols.; Freiburg: Mohr, 1888, 1889), 2:440-41.

17. Charles W. Hedrick ("An Unfinished Story about a Fig Tree in a Vineyard, Luke 13:6-9" [Uma História Inacabada Sobre uma Figueira em Uma Vinha, Lucas 13-6-9] *PSSSt* 26 [1999]: 169-92) sugere que a história se refira a uma figueira negligenciada por dois homens, os quais nada sabem sobre os cuidados a serem dispensados a uma figueira. Ela poderia se referir a ouvintes não-arrepentidos e arrogantes, ou sobre o ato decisivo de se obedecer Lv 19-23-25, que são normas que proíbem o uso dos frutos de árvores antes do seu quinto ano de vida. Ele conclui que, mesmo assim, continua havendo uma mensagem de esperança. Bernard Brandon Scott (*Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, à Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus] {Minneapolis: Fortress, 1989}, p. 338) conclui que a elipse no v. 9 é o reino, o que deixa a questão acerca da possibilidade da esperança. A sua conclusão — de que devemos continuar a adubação, já que não há nada mais a fazer — soa fatalista. Mary Ann Beavis



sugere que a Fábula de Esopo é instrutiva para a compreensão da parábola de Jesus e que a parábola pode ter se referido à impaciência dos seguidores de Jesus diante da falta de frutos da pregação a Israel e que a Igreja Primitiva pode ter considerado a possibilidade de abandonar a missão aos judeus. Vide sua obra "Parable and Fable" [Parábola e Fábula], *CBQ* 52 (1990): 473-98. Telford sugere algo parecido, no caso da parábola representar um produto da comunidade (*The Barren Temple and the Withered Tree* [O Templo Estéril e a Árvore Murcha], p. 225).

18. Acerca do último, vide Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma] (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: JSOT, 1989), 2:561-62. Para uma análise destas questões vide Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* [O Templo Estéril e a Árvore Murcha], pp. 233-37; H.-Konrad Harmansa, *Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1-9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel* (Erfurter Theologische Studien 69; Leipzig: Benno, 1995), pp. 146-48.

19. Richard A. Cantrell ("The Cursed Fig Tree" [A Figueira Amaldiçoada], *The Bible Today* [A Bíblia nos Dias de Hoje] 29 [1991]: 105-8 sugere que Lucas omitiu a maldição da figueira porque não ter expectativa de que os seus leitores conseguissem compreender a mensagem da história em função dela ser uma alusão a Jr 8.10-13, da qual os vv. 11-12 são omitidos na LXX, omissa esta que impediria os leitores de fala grega de fazerem a ligação com aquela passagem do Antigo Testamento.

20. Vide Brent Kinman, "Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree" [A Escatologia de Lucas e a Figueira Improdutiva], *JBL* 113 (1994): 669-78, que argumenta que a Teologia de Marcos era incompatível com a visão mais positiva que Lucas tinha de Israel e do seu futuro.

21. *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], pp. 81-82, 87.

22. Gourges, "Regroupement Littéraire et Équilibrage Théologique," pp. 1598-99. Vide também John Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34] (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), p. 719. Joseph A. Fitzmyer considera que Jesus tenha se dirigido aos seus contemporâneos mas que, num estágio posterior, a parábola teria também se dirigido a cada indivíduo cristão que enfrentava o fim da sua vida. Vide sua obra *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], (AB 28B; Garden City: Doubleday, 1985), p. 1005. Isto não está explicitamente no texto, mas, em vez disso, trata-se de uma aplicação da parábola.

23. Cf. Lucas 10.25-38; 12.13-21, 41-48; 14.15-24; 15.1-7.

24. Observem em Jó 4.7-8; 8.20; 22.4-30; João 9-1,2; Atos 12.19b-23.

25. Por exemplo, Lucas 11.27,28; 12.13-15; João 21.21,22.

26. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 182-83) sugere que o presente histórico "ele diz" (*legei*) no v. 8 pode indicar o uso do material tradicional. Todas as seis ocorrências do presente histórico nas pa-



rábolas de Lucas são compreendidas como evidência do material tradicional. Normalmente Lucas evita o presente histórico.

27. Vide Josef Blinzler, "Die letzte Gnadenfrist. Lk 13,6-9/" *BL* 37 (1963-64): 155-69; cf, Greg W, Forbes, *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* [O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Objetivo do Evangelho de Lucas] (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), pp. 91-92.

28. Gourges ("Regroupement Littéraire et Équilibrage Théologique," p. 1594) indica que Lucas utiliza a fórmula "ele estava contando esta parábola" em outros contextos para ligar uma parábola ao conteúdo que a antecede (5.36; 6.39; 12.16; 20.9; 21.29).

29. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:442-44.

30. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 128-29.

31. Jacobus Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé] (BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001), pp. 104-11. Ele está descrevendo a narrativa de Lucas e não faz qualquer alegação de que a parábola remonte a Jesus.

32. Dentre as pessoas que consideram que Jesus é simbolizado pelo agricultor estão François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKKNT; Zúri-que: Benziger, 1996), 2:388; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 170-71 (pelo menos para os discípulos); Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 92; e Harmansa (*Die Zeit der Entscheidung*, p. 120), Steven M. Bryan argumenta que o homem que cuidava da vinha não apresenta um equivalente no âmbito externo da parábola. Vide sua obra *Jesus and Israels Traditions of Judgment and Restoration* (Jesus e as Tradições de Juízo e Restauração de Israel), (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 75,

33. Bailey (*Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 82) compreende Lv 19-23 de forma que o fruto do quarto ano seja, na verdade, o fruto do sétimo ano de idade da árvore, e como se o proprietário já viesse procurando fruto nela há três anos, a parábola pressupõe que já haviam se passado nove anos desde o plantio da árvore. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 170) supõe que tenham se passado seis anos depois do plantio. Vide o resumo destas questões apresentado por Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus], (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 243-44.

34. A exemplo de *b. Tamid* 29a, *b. Baba Batra* 26a considera que o corte, mesmo das árvores pouco produtivas, seja uma violação, algo que um rabino se recusa a fazer porque o corte de uma árvore levava à morte de outra



pessoa. A sua recusa é uma reminiscência do final da parábola: "Tu, senhor, poderás, então, cortá-la se assim o desejares." Uma atitude semelhante com relação ao corte de árvores é evidente em Dt 20.19 e na parábola de Esopo.

35. Como Bovon (*Das Evangelium nach Lukas*, 2:388) parece fazer. Vários estudiosos sugerem que a parábola reflete uma tensão entre misericórdia e juízo; vide Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 93; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 245; e Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 85. Isto parece mais um exagero. A parábola trata da demora, e não da misericórdia. Bailey, mais adiante, percebe (p. 86) que a palavra traduzida como "deixa-a" (v. 8) {*aphes*) também pode significar "perdoar" e conclui que Jesus está dizendo que o perdão pode voltar a ser oferecido, mas ele aqui é culpado de "transferência de totalidade ilegítima" e de projeção de uma Teologia que não está presente no texto.

36. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:443.

37. Cf. Mt 7.16-20.

38. Gourges, "Regroupement Littéraire et Équilibrage Théologique," p. 1600. Vide 3.3-8; 5-32; Atos 26.20.

39. Forbes (*The God of Old*, p. 93) indica, corretamente, que esta parábola não pode ser utilizada para apoiar a idéia da demora da parousia.

40. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 131. Os lamentos não devem ser vistos como a rejeição de Israel, pois eles carregam consigo a possibilidade da salvação. Vide Dale C. Allison, Jr., "Matthew 23.39 = Lucas 13.35B as Conditional Prophecy" [Mateus 23.39 = Lucas 13.35b como Profecia Condicional] *JSNT* 18 (1983): 75-84.

41. Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006), p. 63.

42. Franklin W. Young, "Luke 13.1-9" [Lucas 13.1-9] *Int* 31 (1977): 59-63, nesta obra à p. 62.

43. Ao contrário da parábola do Filho Pródigo, esta parábola não se inicia com "Um certo homem tinha dois filhos (*huiioiy*) mas com "Um homem tinha duas crianças (*tekna*).". Pode muito bem que os ouvintes tenham imaginado dois filhos, mas por questão de justiça esta parábola poderia ser intitulada a parábola das Duas Crianças. Em função da força do título tradicional, entretanto, isto somente acabaria criando confusão. Para uma análise desta questão, vide Edwin KL Broadhead, "An Example of Gender Bias in the UBS<sup>3</sup>" [Um Exemplo de Tratamento Tendencioso de Gênero na União das Sociedades Bíblicas] *BT* 40 (1989): 336-38.

44. Ou cinco, se aceitarmos a leitura variante de 6.33. As outras duas estão em 12.28 e 19.24.

45. Sara chama Abraão de *kyrios* (Gn 18.12; IPe 3.6), e outros textos também apresentam pais recebendo o tratamento de *kyrios* (Gn



31.35; Jos. Asen. 4.6; T. Jó 46.2). *Kyrios* é a palavra certa para um proprietário de animais, vinhedos, etc. Cf. Mt 20.8; 21.3; Marcos 11.3; Lucas 19-31; G1 4.1.

46. Para ter acesso a listas, vide Helmut Merkel, "Das Gleichnis von den 'ungleichen Söhnen (Matth. XXI.28-32)," *NTS* 20 (1974):254-61; Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica] (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 422; e Ron Cameron, "Matthew's Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos de Mateus] *FFF* 8 (1992): 191-209.

47. As outras ocorrências de *ti hymin dokei* (literalmente "O que isto lhes parece?") estão em 18.12 (as únicas outras ocorrências que aparecem em parábolas); 22.42; e 26.66. Em 17.25 e 22.17 a pergunta ocorre com pronome singular (*ti soi dokei*). A forma das perguntas em Lucas 10.36 (*tis touton trionplesion dokei soi* > "Qual destes vos parece ser o seu próximo?") e 22.24 (*tis auton dokei*, "Qual deles parece...") são semelhantes. Nos escritos judaicos, vide *Gen. Rab.* 20.8; 70.13; *Ruth Rab.* Prólogo 4; *Lam. Rab.* Prólogo 4; *Lam. Rab.* Prólogo 22; *b. 'Erubin* 52a; *b. 'Arakin* 25b.

48. Vide J. Gibson, "Hoi Telonai kai hai Pornai," *JTS* 32 (1981):429-33. Sobre prostitutas, vide Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus] (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 508-9.

49. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 145.

50. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus}, p. 146.

51. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:385.

52. Jan Lambrecht, *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direto do Tesouro: As Parábolas No Evangelho de Mateus] (LTPM 10; Louvain: Peeters, 1992), pp. 99-100. Hans Weder também interpreta a parábola de maneira cristológica; vide a sua obra *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4<sup>a</sup>. edição; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990), pp. 237-38.

53. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 84.

54. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 220-23.

55. O *Codex Bezae* apresenta uma tendência antisemita, mas não fica claro se isto explicaria esta interpretação. J. Ramsey Michaels ("The Parable of the Regretful Son" [A Parábola do Filho Pesaroso] *HTR* 61 [1968]: 15-26) argumenta que esta leitura é a origem das outras duas, porém acaba fazendo uma reconstrução incomum da história do texto. Ele compreende *metamelesthai* ("mudou a sua mente") como algo inferior a *metanoein*, que é a palavra mais costumeiramente empregada para se referir ao arrependimento, *hysteron* como sendo "tarde demais" e não "por fim, ou finalmente", e *apelthen* como "ele saiu" e não "ele foi" à vinha em desobediência — que são todas traduções questioná-



veis. Ele chama a história de "a Parábola do Filho Pesaroso" e a reconstrói em um formato claramente não-atestado por qualquer manuscrito grego.

56. Vide a análise de Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* {Um Comentário Textual ao Novo Testamento Grego} (2ª. Edição; Nova York: United Bible Societies [União das Sociedades Bíblicas], 1994), pp. 44-46, Dentre aqueles que optam pela primeira leitura estão Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 219); Donald A. Hagner (*Matthew 14-28* [Mateus 14-28] {WBC 33B; Dallas: Word, 1995}, pp. 611-12); Ulrich Luz (*Matthew 21-28* [Mateus 21-28] {traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2005}, pp. 25-26); e Petri Luomanen (*Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation* [Adentrando o Reino dos Céus: Estudo da Estrutura da Visão Salvífica de Mateus] {WUNT 2/101; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998}, p. 157). Dentre os que argumentam a favor de uma terceira interpretação (na qual o primeiro filho inicialmente concorda em ir) estão Wesley G. Olmstead (*Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations, and the Reader in Matthew 21:28-22:14* [A Trilogia de Parábolas de Mateus: A Nação, as Nações e o Leitor em Mateus 21.28-22.14] {SNTSMS 127; Cambridge: Cambridge University Press, 2003}, pp. 167-76), que apresenta uma boa análise resumida, Cameron ("Matthew V Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos de Mateus] 193-96), e Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 233-34). Paul Foster argumenta que a primeira interpretação era a sequência original pré-Mateus, a qual, posteriormente, emergiu de novo na tradição textual e que o próprio Mateus modificou a ordem para que ela se transformasse na terceira interpretação. Vida a sua obra "A Tale of Two Sons: But Which One Did the Far, Far Better Thing? A Study of Matt 21.28-32" [Uma História de Dois Filhos: Mas Qual dos Dois Teria Sido, em Muito, o Mais Nobre?] NTS 47 (2001): 26-37.

A omissão que o *Codex Bezae* faz da negativa na última oração do v. 32 cria outra interpretação sem sentido.

57. Merkel, "Das Gleichnis von den 'ungleichen Söhnen,'" 254-61; Gundry, *Matthew* [Mateus], pp. 422-24; Cameron, "Matthew's Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos de Mateus], 197-204. Por alguma razão esta parábola não é abordada na obra de Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho]. Ela foi impressa em cinza na obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Os Cinco Evangelhos: A Busca pelas Palavras Autênticas de Jesus] (editada por Robert W. Funk, Roy W. Hoover e o "Seminário de Jesus"; Nova York: Macmillan, 1993), p. 231, apesar de cinquenta e oito por cento dos membros terem votado para a impressão na cor vermelha ou rosa no caso da parábola e cinquenta e três por cento para o adágio contido no v. 31b.

58. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 80-81; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 95-97. Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 233) e Luomanen (*Entering the King-*



*dom of Heaven* [Adentrando o Reino dos Céus], p. 161) argumentam que a parábola termina na pergunta do v. 31a.

59- Por exemplo, Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* [História da Tradição Sinótica] (edição revista e traduzida por John Marsh; Nova York: Harper & Row, 1963), p. 177; Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:381-82; e Allan W. Martens, "Produce Fruit Worthy of Repentance': Parables of Judgment against the Jewish Religious Leaders and the Nation (Matt 21:28-22:14, par.; Luke 13:6-9)" ['Produzam Fruto Digno de Arrependimento': Parábolas de Juízo contra os Líderes Religiosos Judeus e a Nação (Mt 21.28-22.14; Lucas 13.6-9) in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus] (editado por Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 151-76. Martens não inclui a pergunta do v. 28a.

60. Hagner, *Matthew 14-28* (Mateus 14-28), pp. 612-15; Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas] (Downers Grove: InterVarsity, 1990), pp. 187-88; J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos], ST 25 (1971): 109-16; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 223-24. Hultgren considera que a pergunta no v. 28a pode ser redacional e, com relação aos vv. 31c-32, que os versículos são, no mínimo, anteriores a Mateus e refletem a atitude de Jesus.

61. Para saber mais sobre estes argumentos, vide, entre outros, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:382; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 80; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 28; e Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven* [Adentrando no Reino dos Céus], p. 159-

62. Por exemplo, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:383; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 27.

63. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 74) considerava Lucas 7:29 como evidência de que Lucas conhecia a parábola, embora não tenha feito uso dela. Algumas pessoas consideram que 21.32 tenha sido moldado de acordo com 11.18, mas as conexões são, na melhor das hipóteses, superficiais.

64. Observe o papel do Batista em outras passagens dos Evangelhos. Além dos relatos do ministério de João e do batismo de Jesus, vide Mt 11.2-19; Lc 7.18-35; Mt 14.1-12; Mc 6.14-29; Lc 9.7-9; Mt 17.10-13; Mt 21.23-27; Mc 11.27-33; Lc 20.1-8; Jo 3.22-30; 5.33-36.

65. *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 100. Ele comenta: "Num certo momento os ouvintes originais teriam percebido que, na verdade, Jesus os levou a tomarem uma posição decisiva a seu favor ou contra ele," mas ele não nos dá qualquer indicação sobre como os ouvintes poderiam avançar para este momento específico.

66. Algumas pessoas apontam para o "reino de Deus" em 21,43 como evidência do uso redacional que Mateus faz da expressão, mas isto significa pressupor que a origem redacional da expressão está ali, o que, de forma algu-



ma, pode ser confirmado. A sugestão de Gundry (*Matthew* [Mateus], p. 423) de que existe uma necessidade contextual de uma ênfase contextual sobre o nome de Deus também não se apresenta nem um pouco convincente.

67. Vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 223.

68. Cf. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 74, 128.

69. Contra Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:383.

70. Por exemplo, vide Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 125, n° 48 (argumentando a partir de um suposto original aramaico), e Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 221-22, respectivamente. Orígenes não considerava que a parábola excluísse os judeus; vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 146.

71. Luomanen (*Entering the Kingdom of Heaven* [Adentrando o Reino dos Céus], p. 163) sugere que Mateus apresenta uma tendência de utilizar "reino de Deus" quando se refere ao reino presente e "reino dos céus" quando se refere ao futuro, mas há exemplos suficientes da primeira situação para justificar esta afirmativa.

72. Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 98-104; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 237. Lambrecht via a parábola como um desafio a todas para se decidirem por Jesus e aceitarem a sua mensagem. Ele sugere que a aplicação que Mateus faz a João Batista é uma degradação infeliz da parábola e que o publicano e as prostitutas prefiguram os cristãos que haveriam de substituir os judeus relutantes. Isto, seguramente, é uma alegorização da parábola.

73. Que, não necessariamente, seria messiânica caso fosse utilizada.

74. Para conhecer representantes destas alternativas vide, respectivamente, Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* [A Justiça em Mateus e nos Seu Universo de Pensamento], (SNTSMS 41; Cambridge University Press, 1980), especialmente as pp. 94-96; e Donald A. Hagner, "Righteousness in Matthew's Theology" [A Justiça na Teologia de Mateus] in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin* [Adoração, Teologia e Ministério na Igreja Primitiva: Ensaio em Honra de Ralph P. Martin], editado por Michael J. Wilkins e Tarence Paige (JSNTSup 87; Sheffield Academic, 1992), pp. 101-20.

75. Vide Mt 6.2-4, 16-18; 12.1-14; 15.1-20; 21.18-22; 23.1-36.

76. Uma questão enfaticamente demonstrada por Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 235-38.

77. Uma grande quantidade de escritos de fontes primárias, especialmente contratos de arrendamento de terras, lança luz sobre esta parábola, porém a quantidade é excessiva para ser contemplada nesta obra. Para maiores informações, vide Martin Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse,"



ZNW 59 (1968): 1-39; a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], (WUNT 27; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), pp. 31-40; S. R. Llewelyn, "Self-Help and Legal Redress: The Parable of the Wicked Tenants" [Auto-ajuda e Emendas Legais: A Parábola dos Lavradores Maus] *NewDocs* 6:86-105; Craig A. Evans, "God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores], in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* [Jesus e os Seus Contemporâneos: Estudos Comparativos] (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 381-406; e, especialmente, John Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* [Os Lavradores da Vinha: Ideologia, Economia e Conflito Agrário na Palestina Judaica], (WUNT 195; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), pp. 355-549.

78. A tradução LCL é adaptada, porém alterada, especialmente no caso da oração "O filho está vindo" que ela traduz, de forma livre, como "o filhinho está vindo." Por detrás da afirmação de Flávio Joséfo está um jogo de palavras bem conhecido no mundo semita entre *'eben* ("pedra) e *ben* ("filho"). O alerta urgente de que "a pedra estava vindo" soava parecido com a frase "o filho está vindo." Para saber mais sobre este jogo de palavras, vide Mt 3.9 e a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 113-18.

79. Somente as três primeiras e a última letra estão preservadas no texto.

80. *Logion* 67 - "Aquele que conhece o Tudo, mas falha (em conhecer) a si mesmo não conheceu nada" — pode ser uma tentativa de explicar o SI 118.22.

81. Vide o capítulo sobre viticultura em A. Feldman, *The Parables and Similes of the Rabbis: Agricultural and Pastoral* [As Parábolas e Símeles dos Rabinos: Agrícolas e Pastorais (2<sup>a</sup>. edição; Cambridge: Cambridge University Press, 1927), pp. 125-49; Philip Culbertson, "Reclaiming the Matthean Vineyard Parables" [Recuperando as Parábolas de Videira de Mateus] *Ene* 49 (1988): 257-83; e a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], especialmente pp. 23-24 e 31-40.

82. As correspondências são detalhadas nas frases seguintes.

83. Acerca desta parábola, vide Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNW 29; Berlim: Töpelmann, 1964), p. 140; e três contribuições minhas: *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 52-54: "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel" [O Evangelho de Tomé: Um Evangelho Secundário], *Second Century* [Século II] 7 (1989-90), especialmente as pp. 28-31 e "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment" [Pesquisas Recentes Acerca da Parábola dos Lavradores Maus], *BBR* 8 (1998): 187-216. Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 242-77) é uma das pessoas que ainda argumenta a favor da independência e da originalidade do *Evangelho de Tomé*.



84. A tentativa que Kloppenborg faz (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 259-60) de deixar de lado esta evidência soa como uma alegação especial.

85. Mas não diretamente dos Evangelhos siríacos antigos.

86. Jean-Marie Sevrin, "Um groupement de trois paraboles contre les richesses dans LEvangeile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65," in *Les Paraboles Évangéliques. Perspective Nouvelles*, editado por Jean Delorne (Lectio Divina 135; Paris: Les Éditions du Cerf, 1989), pp. 425-39. Vide também a análise feita por Stephen J. Patterson (*The Gospel of Thomas and Jesus* [O Evangelho de Tomé e Jesus] {Sonoma: Polebridge, 1993}, pp. 142-43, a qual aceita que *chrestes* é o significado provável.

87. Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 43-45, 242-77) sabe que o *Evangelho de Tomé* na versão copta apresenta traços dos Evangelhos Sinóticos porém considera que isto se deva a uma assimilação posterior (pp. 243-48), algo que ele não admite quando trata da alusão à versão da LXX de Isaías 5 (pp. 171 e 351), ele, contudo, considera que a versão grega do *Evangelho de Tomé* se parece menos com os sinóticos, do que a versão copta que possuímos (p. 243). Este argumento se baseia em evidências bastante fragmentadas e incertas. Ele interpreta o logion 66 como uma referência ao conhecimento do proprietário da vinha, o que faz pouco sentido e não explica o motivo da inserção da citação do salmo naquele local. Deveríamos acreditar que um adágio que fala de uma pedra foi colocado acidentalmente junto com uma parábola, mesmo estando ligado à esta parábola por um jogo de palavras e pala palavra "construtores"? A citação faz sentido nos sinóticos, quando compreendemos a sua origem semita; no entanto, ela não faz sentido no *Evangelho de Tomé*.

88. Mateus apresenta "os príncipes dos sacerdotes e os anciãos do povo", Marcos apresenta "os principais dos sacerdotes, e os escribas" e Lucas "os principais dos sacerdotes e os escribas com os anciãos", todos na versão Almeida Revista e corrigida. Todos os três sinóticos se referem aos principais sacerdotes no contexto que antecede a parábola. Vide Mateus 21.23; Marcos 11.27; Lucas 20.1.

89. J. A. T. Robinson, "The Parable of the Wicked Husbandmen: A Test of Synoptic Relations" [A Parábola dos Esposos Iníquos: Um Teste das Inter-relações Sinóticas], *NTS* 21 (1975): 443-61 (apesar dele haver recorrido a uma teoria da linha *Ur-Markus*)\ Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 35.

90. Randall Buth e Brian Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe-Evasion: The Linguistic Background and Impact of the Parable of *the Vineyard, the Tenant and the Son*" [As Autoridades do Templo e a Evasão dos Dízimos: O Contexto Lingüístico e o Impacto da Parábola da Vinha: o Lavrador e o Filho] in *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels* [A Última Semana de Jesus: Estudos de Jerusalém aos Evangelhos Sinóticos], editado por R. Steven Notley, Mark Turange, e Brian Becker (Leiden: Brill, 2006), 1:53-80; Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 195-98. Até mesmo algumas pessoas que pressupõem a anterioridade de Marcos con-



sideram que Lucas editou a parábola de forma que ela acabou se aproximando do seu formato original. Por exemplo, John Nolland, *Luke 18:35-24:53* [Lucas 18.35-24.53], (WBC 35C; Dallas: Word, 1993), p. 948.

91. A ênfase nas pessoas em 20.9, *prosetheto pempesai* ("ele acrescentou a enviar," isto é, enviou mais um) no v. 20.11 e 12, o uso do solilóquio em 20.13 e a ordenação do relato,

92. Eles concordam que o filho é lançado fora e, depois, morto, que os ouvintes respondem à pergunta de Jesus e com o acréscimo de um segundo adágio tematizado em pedra, caso Mateus 21.44 seja o original. Vide W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético do Evangelho Segundo Mateus] (3 vols.; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 3:175. Eles não consideram que o v. 44 seja original dos textos, mas afirmam que caso ele seja "seria necessário que postulássemos uma relação literária entre Mateus e Lucas ou um uso comum de uma terceira fonte."

93. Vide, dentre tantos, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 72,76,77. Por que o uso que Mateus faz de *exedeto* seria uma alusão à aliança no Sinai, se Marcos e Lucas apresentam a mesma palavra, aparentemente, sem fazer qualquer tipo de alusão neste sentido?

94. Cf. Robinson, "The Parables of the Wicked Husbandmen: A Test of Synoptic Relations" [A Parábola dos Esposos Iníquos: Um Teste das Inter-relações Sinóticas], 449; Aaron A. Milavec, "Mark's Parable of the Wicked Husbandmen as Reaffirming God's Predilection for Israel" [A Parábola dos Esposos Iníquos Como Uma Reafirmação da Predileção Divina por Israel], *JES* 26(1989): 289-312.

95. Acerca da preferência pelo relato de Mateus, vide, dentre outras, a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 56-62; Heinrich Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium* (Frankfurt: Josef Knecht, 1964), pp. 89-90; Xavier Léon-Dufour, "La parabole des vigneronniers homicides," *ScEccl* 17 (1965):392-93. Argumentar a favor da anterioridade do relato de Mateus e do seu caráter menos alegórico não é argumentar a favor da prioridade de Mateus como um todo. Devemos lembrar que, em certas passagens, qualquer um dos Evangelhos pode preservar o relato mais antigo, mesmo que este Evangelho tenha sido o último a ser redigido. Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], p. 80, n° 31) questiona a minha argumentação em favor de uma versão mais primitiva da parábola de Mateus sem argumentar a favor da anterioridade de Mateus como um todo, só que ele faz o mesmo no caso dos outros adágios sinóticos e do *Evangelho de Tomé*. (confira na p. 247 da sua obra).

96. Vide item 80. Para conhecer exemplos, vide *Midr. Tanhuma Qedoshim* 7.6; *m. Baba Batra* 3.2; *P.Oxy.* 1631; *P. Columbia* 270, col. 1; *P. Oxy.* 1628 (disponível nos Papiros Seleccionados da LCL 1:54-59, 118-21, e 122-25, respectivamente). *P. Oxy* 1631 continua sendo pertinente, apesar de ser, em parte, um



contrato de trabalho para acerto de salários. Os aluguéis estão estipulados na porção final do contrato. Vide a queixa contra a sua relevância feita por Llewelyn, "Self-Help and Legal Redress" [Auto-ajuda e Emendas Legais], p. 95. Confira as regras para arrendamento de campos em *m. Baba Mesi'a* 9.1-10; *t. Baba Mesi'a* 9.1-33; *b. Baba Mesi'a* 103b-110a; *m. Baba Batra* 10.4; e *Exod. Rab.* 41.1. Columella, *De Re Rústica* 1.2.1-2 e 1.7.1-3 apresenta conselhos sobre como iniciar uma fazenda, bem como sobre a cobrança dos pagamentos por parte dos trabalhadores. Para maiores informações sobre trabalhadores, vide David Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period* [A História Social da Palestina no Período Herodiano], (Lewiston: Mellen, 1991), pp. 80-85.

97. *b. Berakot* 5 *b*; confira as regras que regiam as disputas de propriedade de terras em *m. Baba Batra* 3.1-6; *b. Baba Batra* 28a-59b. Cf. *P. Tebt*, 39 (114 a.C., *Select Papyri* [Papiros Seleccionados] 2:252-55), que relata a violência dirigida uma pessoa que tentava recolher os pagamentos, e *P. Rylands* 119 (meados do século I d.C., *Select Papyri* [Papiros Seleccionados], 2:260-65), que relata um credor confiscando erroneamente os aluguéis de uma fazenda e desprezando, repetidas vezes, os pleitos dos trabalhadores, pervertendo, desta forma, a justiça. É interessante notarmos que esta petição reclama que as intimações eram contra o homem e os seus filhos, mas que os seus filhos deram pouca importância a ela e não compareceram diante do tribunal. Vide também os debates em Evans, "God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores], pp. 384-90 e a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 34-36. William Herzog *parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* [As Parábolas como Discursos Subversivos: Jesus como o Pedagogo dos Oprimidos]) Louisville: Westminster/John Knox, 1994], pp. 102-4) injustificadamente utiliza a luta de classes no mundo antigo para apresentar o proprietário da parábola como um rico que usurpa a terra dos camponeses. Para informações gerais sobre a propriedade de terras na Galiléia, vide Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism* [A Galiléia de Alexandre, o Grande, até Adriano — 323 a.C. a 135 d.C.: Estudo do Judaísmo do Segundo Templo] (Wilmington: Glazier, 1980), pp. 156-70.

98. Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse," especialmente 11-16 e 20-31. Evans ("God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores] 384-90) disponibilizou a maior parte deste material em inglês.

99- Observe que o fato dele haver "ausentado-se para longe" (ARC), originado no vocábulo grego *apodemeo* somente significa que ele fez uma viagem e que estaria a uma boa distância do local, ou seja, que estaria ausente.

100. Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse," 25-31; Evans,



"God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores] pp. 384-90. Vide também a informação apresentada por PHEME PERKINS, *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus] (Nova York: Paulist, 1981), pp. 188-90. Segundo *b. Baba Batra* 27b, a lei poderia ser carregada nas mãos pela própria pessoa para protegê-la de danos irreparáveis, e *b. Baba Qamma* 34b afirma que quando existem dois reclamantes à uma mesma propriedade e nenhuma evidência, o mais forte pode ficar com a posse. 2º Macabeus 4.27-28 relata que Menelau reteve dinheiro devido ao rei e que Sostrato, o capitão da cidadela, continuou solicitando o pagamento.

101. Por exemplo, *m. Baba Batra* 3.3. Em P Strasbourg 22. 11.10-24 (207 d.C. *Select Papyri* [Papiros Seleccionados], 2:206-9) o período era de dez anos para as pessoas que "vivem nas províncias."

102./. *W.* 8.359-60. Vide também Sir 24.20 e Iº Macabeus 6.24. Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], p. 330, nº 193) rejeita a relevância destes textos ao afirmar que *3 Kgdms* {O 3º Livro dos Reis} 20.3 fala da vinha como herança que Nabote recebeu dos seus pais. O seu argumento não tem consistência, pois Jezabel continua dizendo "Levanta e toma posse (LXX *kleronomei*) da vinha de Nabote" e o texto relata que Acabe desceu para tomar posse dela (LXX *kleronomesai*) (*3 Kgdms* 20.15-16).

103. Para uma análise mais detalhada destas opções vide Snodgrass, "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment" [Pesquisas Recentes Acerca da Parábola dos Lavradores Maus], 187-216.

104. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 147-53.

105. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:385-406.

106. W. G. Kümmel, "Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark 12,1-9)"/ in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Aí. Maurice Goguel* (Neuchâtel: Delachaux & Niestle, 1950), pp. 120-31. Dentre outros que consideram esta parábola como sendo oriunda da Igreja Primitiva temos Charles E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição] (Philadelphia: Fortress, 1975), pp. 178-90; e Ulrich Meli, *Die "andererí" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34* (WUNT 77; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994), pp. 114-64.

107. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino] (Londres: Nisbet, 1936), pp. 124-32; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 70-77.

108. Por exemplo, Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* [O Jeito do Senhor: Exegese Cristológica do Antigo Testamento no Evangelho de Marcos] (Louisville: Westminster/John Knox, 1992), pp. 111-16; Michel Hubaut, *Laparabole des vigneronns homicides* (CahRB 16; Paris: Gabalda, 1976), p. 131.



109. O "Seminário de Jesus" utiliza a cor rosa para o *Evangelho de Tomé* 65 (a parábola) e preta para o *logion* 66 (a citação do salmo). A cor cinza é utilizada para Mt 21.33-39; Mc 12.1b-8; Lc 20.9b-15a e a preta para Mt 21.40-43 (sendo que o v. 44 é omitido); Mc 12.9-11; Lc 20,15b-18. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* {As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho}, pp. 50-51.

110. Vide a queixa de Matthew Black, "The Parables as Allegory" [As Parábolas Como Alegorias], *BJRL* 42 (1959-60): 273-87, nesta obra à p. 283.

111. Malcolm Lowe, "From the Parable of the Vineyard to a Pre-Synoptic Source" [Da Parábola da Vinha a uma Fonte Pré-sinótica], *NTS* 28 (1982): 257-63; David Stern, "Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen" [As Parábolas de Jesus a Partir da Perspectiva da Literatura Rabínica: o Exemplo do Marido ímpio], in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo], editado por Clemens Thoma e Michael Wyschogrod (Nova York: Paulist, 1989), pp. 42-80; Thomas Schmeller, "Der Erbe des Weinbergs. Zu den Gerichtsgleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7," *MTZ* 46 (1995): 183-201. Esta hipótese foi proposta muito antes por A. Gray ("The Parable of the Wicked Husbandmen" [A Parábola do Marido Iníquo], *HibJ* 19 [1920-21]: 42-52), mas obteve um apoio, relativamente, pequeno.

112. John Dominic Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas] (Nova York: Harper & Row, 1973), pp. 86-96, 111; vide também Marcus, *The Way of the Lord* [O Jeito do Senhor], p. 112.

113. John Dominic Crossan, "Structuralist Analysis and the Parables of Jesus" [A Análise Estruturalista e As Parábolas de Jesus], *Semeia* 1 (1974): 192-221.

114. *Hearing the Parables of Jesus* [, pp. 191-94. De maneira semelhante, Jane E. Raymond R. Newell ("The Parable of the Wicked Tenants" [A Parábola dos Lavradores Maus], *NovT* 14 [1972]: 226-37) argumentou que Jesus estaria ensinando a um público de simpatizantes Zelotes que a violência leva à autodestruição.

115. Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 98-113; vide também J. D. Hester, "Socio-Rhetorical Criticism and the Parable of the Wicked Tenants" [A Crítica Sócio-retórica e a Parábola dos Lavradores Maus] *JSNT* 45 (1992): 27-57; e William E. Arnal, "The Parable of the Tenants and the Class Consciousness of the Peasantry" [A Parábola dos Lavradores e a Consciência de Classe do Campesinato] in *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity* [Texto e Artefatos das Religiões do Antigo Mediterrâneo], (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000), pp. 135-57. L. Schottroff {*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], 15-28) também considera que o proprietário havia explorado os camponeses, que a parábola mostra como o endividamento leva à violência e ao ódio e que



a pedra rejeitada é uma metáfora ao sofrimento do povo. Não vejo base consistente para estas conclusões.

116. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], especialmente a p. 253.

117. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard* {Os Lavradores da Vinha}, especialmente as pp. 43-48, 108, 251-57, 271-72, 347-49.

118. Dentre muitos, vide Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 178-79, 497-501, 565-66; Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* [Marcos 8.27-16.20] (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, pp. 210-40).

119. Peter M. Head analisa o papiro P<sup>104</sup> e julga, com certa cautela, que não existe espaço naquele fragmento para o v. 44. Vide a sua obra "Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment" [Alguns Papiros Oriundos de Oxyrhynchus do Novo Testamento Recentemente Publicados: Uma Análise Geral e Preliminar] *TynBul* 51 (2000): 1-16, 9. Confirma o comentário textual de Wieland Welker no endereço eletrônico <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/index.html> (P. Oxy. 64 4404).

120. Entretanto, eles não fazem referência a P<sup>104</sup>. A explicação de Bruce M. Metzger (*A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Um Comentário Textual ao Novo Testamento Grego] {2ª. Edição; United Bible Societies [União das Sociedades Bíblicas], 1994}) parece estar em desacordo com a introdução à quarta edição do texto da UBS, p. 2.

121. Para conhecer exemplos de reconstruções, vide Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 70-77; B. M. E van Iersel, "Der Sohn" in *den synoptischen Jesusworten* (Leiden: Brill, 1961), pp. 124-45; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 113; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 153-54; Wolfgang Harnisch, "Der bezwingende Vorsprung des Guten. Zur Parabel von den bösen Winzern," in *Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metaphor in Literatur und Theologie*, editado por Hans Weder (Gütersloh: Gerd Mohn, 1989), pp. 22-38; e Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], p. 276.

122. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], p. 108. Ele exclui a alusão

123. As razões das variações não são claras. Se a redação é tomada a partir da LXX e, portanto, da igreja helénica, é ponto questionável. Craig Evans defende o caráter distinto da LXX em partes da alusão, ao passo que John Kloppenborg enxerga a citação como inteiramente derivada da LXX. O debate é importante porque, ao argumentar que a LXX é utilizada, Kloppenborg rejeita que a parábola, caso tenha sua origem em Jesus, faça alusão a Isaías 5 como ocorrem em Marcos 12.1 e 9, o que lhe permite excluir o adágio acerca do juízo no fim da parábola. Vide Evans, *Mark 8:27-16:20* [Marcos 8.27-16.20], pp. 224-26; "How Septuagintal is Isa 5:1-7 in Mark



12.1-9?" [Até que Ponto Isaías 5.1-7 Citado em Marcos 12.1-9 Deriva da Septuaginta?] *NovT* 45 (2003): 105-10; John S. Kloppenborg Verbin, "Egyptian Viticultural Practices and the Citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9" [As Práticas da Viticultura Egípcia e a Citação de Isaías 5.1-7 em Marcos 12.1-9] *NovT* 44 (2002): 134-59; "Isa 5:1-7 and Mark 12.1, 9 Again" [Isaías 5.1-7 e Marcos 12.1, 9 Novamente], *NovT* 46 (2004): 12-19; *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 149-72. Em Is 5.2 a LXX apresenta *kaiphragmonperietheka ... kai ephyteusa ampelon sorek kai okodomesapyrgon ... kaiprolenion oryxa ... epoiesen de akanthas*. Matt 21.33 apresenta *anthropos en oikodespotes hostis ephyteousen ampelona kai phragmon auto perietheken kai oryxen en auto lenon kai okodomeses pyrgon*, ao passo que Marcos apresenta *ampelona anthropos ephyteusen kai perietheken phragmon kai oryxen hypolenion kai okodomesen purgon*.

124. Kloppenborg Verbin ("Egyptian Viticultural Practices and the Citation of Isa 5:1-7 in Mark 12:1-9" [As Práticas da Viticultura Egípcia e a Citação de Isaías 5.1-7 em Marcos 12.1-9] 155, 159; e *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], p. 167) conclui, de maneira injustificada, que os espinhos mostram que a LXX inseriu a ideia do descaso por parte dos lavradores, a qual, na sua opinião, foi acompanhada por Marcos.

125. Ao que Kloppenborg levanta uma objeção, apesar de fazer uso de uma argumentação semelhante ao debater a relação entre o *Evangelho de Tomé* e os Sinóticos (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 171, 243-48).

126. Lucas 20.15 pode estar fazendo uma alusão a Isaías 5.4. A afirmação de o *Evangelho de Tomé* não faz alusão a Isaías 5 somente é válida se este documento for independente da tradição sinótica e se as palavras "um homem tinha uma vinha" não nos trazer Isaías 5.1-2 à mente.

127. 4Q500 é fragmentado, mas utiliza uma linguagem derivada de Isaías 5.1-7 em uma descrição do templo. Vide Joseph M. Baumgarten, "4Q500 and the Ancient Conception of the Lord's Vineyard" [4Q500 e a Concepção Antiga da Vinha do Senhor] *JJS* 4 (1989): 1-6; George J. Brooke, "4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard" [4Q500 q e o Uso da Escritura na Parábola da Vinha] *DSD* 2 (1995): 268-94. A conexão é verificada por *t. Me'ilah* 1.16; *t. Sukkah* 3.15; e *1 En* 89:56, 66-67. A torre já um símbolo do Templo em *Mq* 4.8. Vide o debate em Evans, "God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores] pp. 397-406; *Mark* 8:27-16:20 [Marcos 8.27-16.20], pp. 226-27.

128. Kloppenborg ("Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1, 9, Again" [Isaías 5.1-7 e Marcos 12.1, 9 Novamente], 18; *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 94-96) considera que este *targum* seja, no mínimo, posterior ao ano 70 d.C., ao passo que Evans considera que a parábola de Jesus pressuponha uma tradição interpretativa aramaica desta espécie (*Mark* 8:27-



16:20 [Marcos 8.27-16.20], pp. 226-27, 231; "God's Vineyard and Its Care-takers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores] pp. 397-99. Johannes C. De Moor também defende que a tradição targúmica de Isaías 5.1-7 seja anterior ao ano 70 a.C. ("The Targumic Background of Mark 12:1-2: The Parable of the Wicked Tenants," [A Origem Targúmica de Marcos 12;1-2: A Parábola do Lavradores Maus], *JSL* 29 [1998]: 63-80).

129. Vide, dentre muitos textos, 2Rs 9-7; 17.13; Jr 7.25; 26.5; 29-19; 35.15; 44.4; Ez 38.17; Zc 1.6; 4<sup>o</sup> Esdras 1,32; 2.1. Vide também Alfons Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Munique: Kösel, 1971), pp. 49-57.

130. Esta palavra pode derivar de uma reflexão sobre Is 5.1.

131. Por exemplo, observe a afirmação feita por John Kloppenborg de que "... o fazendeiro do v. 9... remonta às antigas representações de Deus... e a código arcaicos de comportamento humano..." ("Self-Help or *Deus ex Machina* in Mark 12:9?" [Auto-ajuda or *Deus ex Machina* em Marcos 12.9?]) *NTS* 50 [2004]: 495-518, nesta obra à p. 517; *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores do Vinha], p. 347).

132. SI 118.26 era também cantado (provavelmente em forma de antífona) pelas multidões durante a entrada triunfal (Mt 21.9/Mc 11.9/Lc 19-38/Jo 12.13).

133- Observem os exemplos rabínicos anteriormente citados (p. 279) nos quais os lavradores são interpretados em uma parábola como sendo Abraão e Isaque, nos quais algo questionável foi encontrado, e na outra como os cananeus.

134. O jogo de palavras fica mais óbvio em Mt 3-9/Lc 3.8, mas para conhecer outras evidências, confira a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 113-18; Buth e Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe-Evasion" [As Autoridades do Templo e a Evasão dos Dízimos] p. 76.

135. 1QIsa<sup>a</sup> 54.13; CD 4.19; 8.12; At 4.11; *b. Shabbat* 114a; *b. Berakot* 64a; *Song Rab.* 1.5.3; *Exod. Rab.* 33.10; *Targum Pss.* 118:22-29\* Vide também Stern, "Jesus" Parables from the Perspective of Rabbinic Literature," p. 67.

136. Hultgren argumenta (*The Parables of Jesus*, p. 363), seguido por Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard*, pp. 85-86), contra a originalidade da citação com base no argumento de que jogo de palavras é demasiadamente sutil e que a palavra aramaica *bar* ("filho") não sugeriria '*eben* ("pedra"). O jogo de palavras é atestado nas duas línguas e não passaria despercebido por nenhum ouvinte que as conhecesse. A mudança das imagens da agricultura para a arquitetura também não deveria causar qualquer tipo de preocupação, pois ela já acontece em Is 5.1-7; 1QS 8.5 e também está presente em ICo 3.9; Ef 2.21; 4.16.



137. Vide Buth e Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe-Evasion," pp. 53, 57-58. Isto é possível, mas ainda não foi provado. A citação, no mínimo, deriva de um contexto semita.

138. A palavra aramaica *bar*, "filho/" nas formas plurais é muito próxima da palavra hebraica correspondente.

139. A ligação entre o Filho do Homem e o SI 118.22 na predição da paixão pode ser a pedra de Daniel 2, que é paralela ao Filho do Homem em Daniel 7.

*IÃO. Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus], pp. 498-99-

141. Vide Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 35-36; e Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums* (SANT 10; 3a. Edição; Munique: Kösel, 1964), PP. 58-65.

142. Vide acima, pp. 269 e 273.

143. Um provérbio rabínico semelhante está preservado em *Es th. Rab.* 7:10.

144 Vide R. Swaeles, 'TArrière-fond scripturaire de Matt. XXI.43 et son lien avec Matt. XXI.44,' *NTS* 6 (1959-60): 310-13.

145. Jacobus Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o *Evangelho de Tomé*] (BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001), p. 355, n° 253. Observe também que a falta de aparência de veracidade não é o mesmo que falta de integridade da narrativa e que a falta de aparência de veracidade é totalmente compatível com a integridade da narrativa, ideais enfatizadas por Richard Bauckham, "The Parable of the Royai Wedding Feast (Matthew 22.1-14) and the Parable of the Lame and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)" [A Parábola do Banquete Real (Mateus 22.1-14) e a Parábola do Coxo e do Cego {Apócrifo de Ezequiel} ], *JBL* 115 (1996): 471-88.

146. Vide Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse," 9-31; Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 31-40; Evans, "God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores], pp. 382-94; Evans, *Mark 8:27-16:20* [Marcos 8.27-16.20], pp. 220-22; Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 106-48, 278-349- Para Kloppenborg, certas características das versões sinóticas são irrealistas, especialmente o uso que o proprietário faz da auto-ajuda e da violência.

147. Não devemos pensar em fruto no sentido literal; a palavra é uma metáfora à parte da produção devida ao proprietário em função do contrato de arrendamento da propriedade.

148. Acerca da primeira posição, vide J. Duncan M. Derrett, "Fresh Light on the Parable of the Wicked Vinedressers" [Um Novo Olhar Sobre a Parábola



dos Vinhateiros ímpios} in *Laiv in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento}, (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970), pp. 286-312; acerca da segunda posição, vide John S. Kloppenborg, "Isaiah 5:1-7, The Parable of the Tenants and Vineyard Leases on Papyrus" [A Parábola dos Lavradores e o Arrendamento de Vinhas Segundo Papiros] in *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity* [Texto e Artefatos das Religiões do Antigo Mediterrâneo], (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000), pp. 111-34, especialmente as pp. 129-31; *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 326-30.

149. Vide *m. Shebu'ot* 4.12; cf. 5.1 *em. Ros Hassanah* 1,7; *b. Baba Qamma* 70a; *R Oxy.* 2110 (*Select Papyri* [Papiros Seleccionados] 2:148-55). Este último relata o caso de um senador que foi representado pelo filho, porém pode estar demasiadamente fora do contexto para assumir qualquer relevância, Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 322-26) considera que o envio do filho é um trunfo social, um apelo à diferença na condição social entre o proprietário e os servos.

150. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 34.

151. A posse não reclamada da terra por três anos transmitia, automaticamente, a sua propriedade, mas a Mishná explicitamente declarava que os lavradores não poderiam adquirir terras desta maneira. Vide *m. Baba Batra* 3.1-6. Não considero que a frase "matemo-lo e apoderemo-nos da sua herança" em Mateus 21.38; Marcos 12.7 contenha alguma alusão a Gênesis 37.20.

152. "Self-Help or Deus ex Machina in Mark 12.9?" [Auto-ajuda or Deus ex Machina em Marcos 12.9?] especialmente as pp. 507-17; *The Tenants in the Vineyard* [Os Lavradores da Vinha], pp. 335-47.

153. Confira Gen. Rab. 9.10. Uma análise sobre o porte da lei nas próprias mãos por uma pessoa a fim de ela pudesse proteger os seus interesses próprios em *b. Baba Qamma* 27b mostra que os rabnos divergiam neste ponto, sendo que uma pessoa poderia quebrar o dente da outra e informá-la que estaria tomand posse do que lhe pertencia. Em *b. Baba Batra* 34b somos informados que em um conflito entre reclamantes que não conseguirem apresentar evidências, o mais forte poderá tomar posse da propriedade. Dentre outras parábolas rabínicas que apresentam pessoas exercendo a auto-ajuda, vide *Pesiqta de Rab Kahana* 5.11 (um rei "que vestia um manto de vingança" liberta à força o seu filho capturado — uma analogia à libertação perpetrada por Deus do cativo egípcio) e 14.5 (um administrador que negou ter recebido em confiança a totalidade de uma propriedade de um rei foi capturado e suspenso em um andaime de tortura até confessar e devolver a propriedade ao rei — uma analogia à atitude de Faraó diante de Deus). Vide também as medidas punitivas tomadas por Cícero na cobrança de dívidas (*Epistulae ad Atticum* 5.21; 6.1) e a análise de David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* [Parábolas na Midrash: Narrativa e Exegese na Literatura Rabínica], (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp.



22-34, que apresenta uma coleção de parábolas rabínicas com exemplos de castigos divinos.

154. Como comenta Evans ("God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores], p. 394), o fato da parábola ter sido feita sob medida para se encaixar à história bíblica, não se trata de um bom senso.

155. Como o faz Llewelyn ("Self-Help and Legal Redress," 86-105 p. 105), mas ele continua afirmando que isto não significa que a parábola não possua um cerne histórico ou que não pudesse ter sido contada por Jesus.

156. Para uma análise mais completa dos aspectos alegóricos desta parábola, vide a minha obra *The Parable of the Wicked Tenants* [A Parábola dos Lavradores Maus], pp. 73-110, e "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment," 199-209.

157. O comentário de Craig A. Evans é justo (*Mark 8:27-16:20* [Marcos 8.27-16.20], p. 224): "Ao retirar a parábola do seu contexto de Marcos/dos sinóticos, estes intérpretes perdem qualquer idéia do que ela originalmente significava,"

158. Craig A. Evans, "Jesus' Parable of the Tenant Farmers in Light of Lease Agreements in Antiquity" [A Parábola dos Lavradores de Jesus à Luz do Contratos de Arrendamento da Antiguidade], *JSP* 14 (1996): 65-83.

159. Vide o SI 80.9-20; Is 3.14; 5.1-7; 27.2-6; Jr 2.21; 6.9; 12.7-17; Ez 19.9-14; Os 10.1; 14.6-9.

160. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 149-50.

161. Steven M. Bryan, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (Jesus e as Tradições de Juízo e Restauração de Israel), (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 52. Ele também indica L, A. B. 28.4.

162. *Ekephaliosan* ("feriram na cabeça") em Marcos 12.4 está muito longe de ser uma descrição de uma decapitação e não é uma alusão a João.

163. Vide 1QSa 2.11-22; 4QFlor (4Q174); 4Q246; 4Q369. Vide Craig A. Evans, "The Recently Published Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus" [Os Recém-publicados Rolos do Mar Morto e o Jesus Histórico] in *Studying the Historical Jesus* [O Estudo do Jesus Histórico], editado por Bruce Chilton e Craig A. Evans (Leiden: Brill, 1994), pp. 549-51.

164. James H. Charlesworth, "Jesus' Concept of God and His Self-Understanding" [O Conceito Divino de Jesus e a Sua Autoconsciência] in *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* {Jesus no Judaísmo: Uma Nova Luz a Partir das Descobertas Arqueológicas}, (Nova York: Doubleday, 1988), pp. 131-64. Vide também a sua obra "Jesus as 'Son' and the Righteous Teacher as 'Gardener,'" {Jesus como 'Filho' e o Mestre Justo como o Jardineiro"} in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* {Jesus e os Rolos do Mar Morto}, editado por James H. Charlesworth (Nova York: Doubleday, 1992), pp. 140-75. Cf. J. C. O'Neill, "The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen" [A Fonte das Parábolas do Noivo e dos Esposos Iníquos], *JTS* 39



(1988): 485-89. Convencido de que "filho" é um título messiânico, mas que a parábola não deriva de Jesus (em função de Jesus não se referir a si mesmo) nem da Igreja, O'Neill sugere que a parábola tenha sido contada por João Batista!

165. Por exemplo, Êx 4.22,23; SI 80,15 (no hebraico 80.16); Os 11,1; *Sabedoria* 18.13,

166. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp. 485-86, 648-53.

167. Isto é defendido por Jack Dean Kingsbury, "The Parable of the Wicked Husbandmen and the Secret of Jesus' Divine Sonship in Matthew: Some Literary-Critical Observations" [A Parábola dos Lavradores Maus e o Segredo da Filiação Divina de Jesus em Mateus: Algumas Observações Crítico-literárias], *JBL* 105 (1986): 643-55; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 121.

168. Vide Evans, *Mark 8.27-16.20* [Marcos 8.27-16.20], p. 229; De Moor, "The Targumic Background of Mark 12:1-12" [The Targumic Background of Mark 12:1-2], 77-79. De Moor aponta para a obra Canção de Davi Al 8 da coleção Cairo Genizá (à qual não tive acesso), que data do período do Segundo Templo e argumenta que o SI 118.22 é interpretado de forma escatológica em termos davídicos. Caso esta afirmação esteja substantiada, ela seria de enorme significado.

169. Normalmente se considera que esta pedra se trate de uma cimalha, a pedra que vai na parte superior de uma construção. Vide, especialmente, Michael Cahill, "Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures" [Não uma Pedra de Esquina! A Tradução do Salmo 118.22 nas Escrituras Judaicas e Cristãs], *RB* 106 (1999):345-57. A posição da pedra não faz muita diferença na compreensão da citação desta parábola. A única coisa que importa é que a pedra rejeitada se tornou a mais importante da construção. Entretanto, considero que "pedra de esquina" (kephale gonias) não se refira a uma cimalha, mas a uma pedra de esquina posicionada no alicerce como akrogoniaios inquestionavelmente se refere. O SI 118.22 parece fazer alusão à cerimônia de lançamento da pedra fundamental de Esdras 3.8-13.

170. Vide a análise clássica de C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* [O Fenômeno do Novo Testamento], (Londres: SCM, 1967), pp. 82-99.

171. Vide o importante artigo de Buth e Kvasnica, "Temple Authorities and Tithe-Evasion" [As Autoridades do Templo e a Evasão dos Dízimos], especialmente as pp. 65-73; e De Moor, "The Targumic Background of Mark 12:1-12" [A Origem Targúmica de Marcos 12; 1-2], 71. Vide Flávio Joséfo, *Ant.* 20.180-81, 205-7; *b. Pesahim* 57a; *Sipre Deut.* 105 (sobre Dt 14,22-23).

172. Para uma relação de semitismos, vide Evans, *Mark 8.27-16.20* [Marcos 8.27-16,20], p. 224; Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtner Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse," 7-8.

173- Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 38, e Philip B. Payne, "Jesus' Implicit Claim to Deity in His Parables" [As Alegações Indiretas de Di-



vindade Feitas Por Jesus nas Parábolas], *TJ* 2 (1981): 3-23, respectivamente. Cf. Birger Gerhardsson, "The Earthly Jesus in the Synoptic Parables" [O Jesus Terreno nas Parábolas Sinóticas], in *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole* [Cristologia, Controvérsia e Comunidade: Ensaio do Novo Testamento em Honra de David R. Catchpole], editado por David G. Horrell e Christopher M. Tuckett (Leiden: Brill, 2000), pp. 49-62, que argumenta que Jesus fazia autopronunciamentos em meshalim aforísticos, mas que os meshalim narrativos não eram utilizados para "elucidar" quem ele é.

174. Joel Marcus coloca a versão de Marcos no contexto da destruição de Jerusalém e a acusa de distorcer Isaías 5 a fim de argumentar contra a Aliança eterna de Deus com Israel ("The Intertextual Polemic of the Markan Vineyard Parable" {A Polêmica Intertextual da Parábola da Vinha de Marcos} in *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* [Tolerância e Intolerância no Judaísmo Primitivo e no Cristianismo], editado por Graham N. Stanton e Guy G. Strousma [Cambridge: Cambridge University Press, 1998], pp. 211-27). Tânia Oldenhage (*Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust* [As Parábolas nos Dias de Hoje: Uma Releitura da Erudição Neotestamentário Pós-holocausto] {Oxford University Press, 2002}, pp. 60-69 e 139-51, especialmente a p. 149) se refere a esta parábola com um texto corrompido que lhe traz à mente as atrocidades nazistas. Ele demonstra pouco interesse no significado histórico da parábola.

*Esth. Rab.* 1.13 afirma que Assuero sentou no trono do seu reino porque a Israel perdeu a posse do reino para as outras nações como resultado do seu próprio pecado.

175. Tanto Bryan (*Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration* [Jesus e as Tradições de Juízo e Restauração de Israel], p. 55), quanto Luz (*Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 42) admitem que a referência é feita aos líderes, mas consideram que a nação como um todo também esteja implicada.

176. Como argumentou David L. Turner ("Matthew 21.43 and the Future of Israel" [Mateus 21.43 e o Futuro de Israel], *BSac* 159 [2002]: 46-61, 58), a questão é a ética e não a etnicidade.

177. Semelhante a IPe 2.9, apontando para o verdadeiro povo de Deus. Mateus utiliza *ethnos* em quinze ocasiões, todas no plural, salvo nesta e em 24.7 ("se levantará nação contra nação").

178. A seriedade da questão é reforçada pelo v. 44, se ele fizer parte do texto de Mateus, mas ele se trata de uma advertência proverbial, não de uma sentença de destruição, como o v. 41.

179. Luz (Matthew 21-28, p. 44) enfatiza, corretamente, este aspecto.

180. Algumas correntes eclesiais se concentram de tal forma na segurança eterna ("a perseverança dos santos") que a ligação bíblica entre a eleição e a obediência se perde totalmente.



181. Willi Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e as Retóricas Sociais em Lucas 14] (SNTSMS 85; Cambridge: Cambridge University Press, 1995), especialmente as pp. 98-131.

182. Luise Schottroff, "Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle," *EvT Al* (1987): 192-211.

183. J. A. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable" [A Ética da Eleição na Parábola das Bodas de Lucas], *Essays in Old Testament Ethics* [Ensaaios Sobre a Ética do Antigo Testamento], editado por James L. Crenshaw e John T. Willis (Nova York: Ktav, 1974), pp. 245-71, especialmente os w. 255-66.

184. Edmund Arens, "Ein Tischgespräch über Essen und (Ex)Kommunikation. Das Gleichnis vom Festmahl (Lk, 14,16-24)," *Katechetisches Blätter* 111 (1986): 449-52. Ele somente pode assumir esta posição por intermédio da exclusão do v. 24.

185. Vide a análise de J. Priest, "A Note on the Messianic Banquet" [Uma Observação Acerca do Banquete Messiânico], in *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* [O Messias: Desenvolvimentos no Judaísmo Mais Primitivo e no Cristianismo], editado por James H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 222-38.

186. Iº Macabeus 3.56 relata que Judas Macabeu entendia este texto como base para a isenção do serviço militar para certas pessoas.

187. Para uma análise destes escritos, vide Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e as Retóricas Sociais em Lucas 14],

188. Esta seção de 4º Esdras é considerada um acréscimo cristão posterior, datando talvez do final do século II. Por este motivo, ela é normalmente classificada como 5º Esdras. Priest ("A Note on the Messianic Banquet" [Uma Observação Acerca do Banquete Messiânico] p. 225) questiona se o autor desta passagem não teria tentado tratar de Mt 22.11-13.

189. O motivo deste duplo convite necessário parece ser diferente do costume da época, sobre o qual a nossa seção de informações culturais passa mais detalhes. Neste caso, ele parece ser uma forma de se confirmar se o convite não foi um engano. *Midr, Lam.* 4.3 relata um desastre ocorrido depois que uma pessoa errada foi convidada para um certo banquete. Esta história também é interessante no sentido de revelar certas atitudes que denotavam sentimento de vergonha e honra.

190. Contra Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* [O Evangelho Segundo Lucas], 2:1050-52. Vide Sevrin, "Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans L'Évangile selon Thomas. Ev Th 63, 64, 65," pp. 425-39. Observe a atitude para com as mulheres no *Evangelho de Tomé* 114.

191. Inclusive *antikaleo*, "convite para retornar," no v. 12.

192. Vide, por exemplo, Kenneth Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas] (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 80-82 e, para uma análise mais aprofundada, vide Craig L. Blom-



berg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas} in *Gospel Perspectives III, Studies in Midrash and Historiography* [Perspectivas do Evangelho III. Estudos na Midrash e em Historiografia], editado por R. T. France e David Wenham (Sheffield: JSOT, 1983), PP- 217-61.

193- O último é o argumento de Blomberg, que também sugere que Lucas utilizou uma fonte de parábola em quiasmo.

194. Vide W. Gregory Carey, "Excuses, Excuses: The Parable of the Banquet (Luke 14:15-24) within the Larger Context of Luke" [Desculpas, Desculpas: A Parábola das Bodas {Lucas 14.15-24} dentro do Contexto Maior de Lucas], *IBS* 17 (1995): 177-87.

195. Vide também "Ein altjüdisches Gastmahl," *Str-B* 4:611-39-

196. Além de Fílon, *Opif* 78; *Lam. Rab.* 4.2; e Apuleio, *Metamorphoses* 3-12 acima citadas, observe também Et 5.8; 6.14; Sir 13-9; Plutarco, *Mor.* 511D-E. Para uma análise dos convites de casamento na antiguidade, vide *NewDocs* 9:62-66. É interessante notarmos o fato do horário normalmente ser mencionado no convite. Crossan considera, sem justificação, que na parábola original, assim como no *Evangelho de Tomé*, as bodas tenham sido planejadas de forma repentina e imprudente e as pessoas tenham sido convidadas sem o alerta. Vide a sua obra *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 72-73.

197. *Lam. Rab.* 4.2.3 ilustra isto com uma história do inimigo de um homem que foi erroneamente convidado para o seu banquete. O homem teria implorado para não ser forçado a sair, chegando a ponto de se oferecer para pagar o banquete todo, caso não seja constrangido a se retirar. *Lam. Rab.* 4.2.4, ao comentar a razão porque os judeus são preciosos (Lm 4.2), afirma que nenhum judeu participaria de um banquete sem conhecer quem seriam os demais convidados.

198. Vide Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e as Retóricas Sociais em Lucas 14} pp. 100-131; Jerome Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meais and Table-Fellowship" [As Cerimônias em Lucas-Atos: O Caso das Refeições e da Comunhão de Mesa], in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* [O Mundo Social de Lucas-Atos: Modelos de Interpretação], editado por Jerome H. Neyrey (Peabody: Hendrickson, 1991), pp. 361-87.

199. Por exemplo, além de Platão, dentre outros que utilizam o formato de simpósio temos Xenófanes, Plutarco e Luciano de Samosota.

200. Para uma análise da história da interpretação, vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 153-66; Francis W. Beare, "The Parable of the Guests at the Banquet: A Sketch of the History of Its Interpretation" [A Parábola dos Convidados para o Banquete: Um Esboço da História da Sua Interpretação] in *The Joy of Study: Papers on the New Testament and Related Subjects* [A Alegria do Estudo: Escritos Sobre o Novo Tes-



tamento e Assuntos Correlatos}, editado por Johnson (Nova York: Macmillan, 1951), pp. 1-14; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 57-59.

201. *Commentary on Matthew* [Comentário de Mateus] 17.

202. Vide *Sermon* [Sermão] 62 (NPNF1 6:447); *The Correction of the Donatists* [A Correção dos Donatistas], (Epistle [Epístola] 185) 6.23-24 (NPNF1 4:642).

203. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:197. Como lhe é costumeiro, Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 63) considera que a mensagem original dizia respeito a defesa de Jesus da sua oferta do evangelho aos pobres.

204. Por exemplo, Jillicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:422; Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], p. 71.

205. Vide as análises de Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 133, 139; Anton Vögtle, *Gott und seine Gäste, Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom grossen Gastmahl* (Biblische-theologische Studien 29; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996), pp. 37-39, 54-55 e 78-79; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 53-54; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 344-45; e cf. Weiser, *Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 66-69.

206. Vide Paul Ballard, "Reasons for Refusing the Great Supper" [Razões para a Rejeição da Grande Ceia], *JTS* 23 (1972): 341-50, que chama a parábola de "uma *midrash* sobre Deuteronômio 20:5-7.

207. J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia] in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento] (Londres: Darton, Longman e Todd, 1970), pp. 126-55; Daniel C. Olson, "Matthew 22:1-14 as Midrash" [Mateus 22.1-14 como *Midrash*] *CBQ* 67 (2005): 435-53.

208. Braun (*Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social de Lucas 14]), que não admitirá que a história é uma parábola (p. 64), proporciona a apresentação mais detalhada da sua tese. Ele também menospreza o contexto judaico da parábola. A sua posição é uma expansão das idéias de Richard L. Rohrbaugh, "The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations" [A Cidade Pré-industrial em Lucas-Atos: Suas Relações Urbano-sociais] in *The Social World of Luke-Acts* [O Mundo Social de Lucas-Atos], editado por Jerome H. Neyrey (Peabody: Hendrickson, 1991), pp. 137-47; e Detlev Dormeyer, "Literarische und theologische Analyse der Parabel Lukas 14,15-24," *BibLeb* 15 (1974): 206-19. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 173) e Schottroff (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus]; "Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle," especialmente as pp. 204-9) apresentam uma compreensão semelhante. Joel B. Green (*The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] {NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997}, pp. 554-63) aceitou esta interpretação por considerar que o banquete escatológico fornece um retrato pouco lisonjeiro de Deus como sendo Aquele que estende os convites originalmente de ma-



neira consistente com a elite social do mundo de Lucas e somente olha para os pobres depois de ser repudiado pelos ricos (p. 556). Robert C. Tannehill também adota a interpretação de Rohrbaugh, mas defende uma abordagem polivalente que aceita também a interpretação da ceia escatológica e uma terceira interpretação baseada em Lucas 10.1-24, que considera a experiência dos missionários da Igreja Cristã Primitiva refletidas na parábola. Vide a sua obra "The Lukan Discourse on Invitation (Luke 14,7-24)" [O Discurso de Lucas Sobre o Convite {Lucas 14.7-24}] in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos]: Festschrift Frans Neirynck, editado por Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, e J. Verheyden [Leuven: Leuven University Press, 1992], 2:1603-16). Isto serve para confundir a meditação sobre a parábola com a sua leitura no contexto original.

209. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 69-

210. David Hill, *The Gospel of Matthew* [O Evangelho de Mateus], (Londres: Oliphants, 1972), p. 301. Luz (*Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 60) argumenta, a partir desta parábola, que os defensores da tradição projetaram livremente a sua própria experiência dentro da parábola e que, portanto, nós também deveríamos nos sentir livres para modificar esta tradição.

211. Duas outras parábolas que apresentam medidas semelhantes de variação entre Mateus e Lucas são as da Ovelha Perdida e a dos Talentos/Minas.

212. Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* [A Linguagem, a Hermenêutica e a Palavra de Deus], (Nova York: Harper & Row, 1966), p. 163, item 1.

213. Isto não empobrece a figura de Jesus, tampouco apresenta uma caricatura de Jesus imitando a si mesmo, como acusou Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:407).

214. Mateus é responsável pelo posicionamento das três parábolas em 21.28-22.14. Observe a semelhança de 22.1-2 com 13.24, 45, 47; 18.23.

215. Cf. Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [As Parábolas de Jesus: Introdução e Exposição], (Londres: SPCK, 1966), p. 166; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 47.

216. Contra Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* [A Linguagem, a Hermenêutica e a Palavra de Deus], pp. 166-67 (dentre outros), que também considera importante o fato de Tomé registrar a parábola fora de contexto, no entanto Tomé não apresenta contexto para nenhum dos seus adágios e posicionou esta parábola junto com duas outras que são tematizadas em dinheiro.

217. Vide, especialmente, Sevrin, "Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans L'Evangeile selon Thomas. EvTh 63, 64, 65," pp. 425-39.

218. Vide E. Haenchen, "Das Gleichnis vom grossen Mahl," *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968), pp. 135-55; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 185.



219. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, pp. 178-80. Videy. *Hagigah* 2.2 e y. *Sanhedrin* 6.6 acima.

220. Vide, especialmente, o *Simpósio* de Platão a obra *Septem Sapientium Convivium* na *Moralia* de Plutarco ("The Dinner of the Seven Wise Men" [A Ceia dos Sete Sábios] ) e os seus nove livros que tratam das *Questiones Conviviales* ("Table Talk" [Conversa de Mesa] ). Para uma análise de Lucas 14 e dos simpósios, vide Craig L. Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus' Meais with Sinners* [A Santidade Contagiosa: As Refeições de Jesus com os Pecadores] (NSBT 19; Downers Grove: InterVarsity, 2005), pp. 86-96; Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social em Lucas 14], pp. 136-44; E. Springs Steele, "Luke 14:37-54 — a Modified Hellenistic Symposium?" [Lucas 14:37-54 — Uma Forma Diferente do Simpósio Helénico?] *JBL* 103 (1984): 379-94; X. De Meeüs, "Composition de Lc., XIV et genre symposiaque, *ETL* 37 (1961): 847-70; Josef Ernst, "Gastmahlgespräche. Lk 14,1-24," in *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, editado por Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst e Joachim Wanke (Freiburg: Herder, 1978), pp. 57-78.

221. Vide Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social em Lucas 14]; "Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke 14:1-24" [Simpósio ou Anti-simpósio? Reflexões Sobre Lucas 14.1-24], *TJT* 8 (1992): 70-84.

222. Vide, especialmente, Mt 9:10-13; Mc 2:15-17; Lc 5:29-32 e a relevância que último versículo tem nesta passagem para a redação da parábola. John Dominic Crossan (*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [O Jesus Histórico: A Vida de Um Camponês Judeu do Mediterrâneo] {San Francisco: Harper, 1991}, pp. 261-62) enfatiza que a parábola ensina um comensalismo igualitário. A parábola pode ensinar isto, mas limitar a parábola a esta idéia é o mesmo que desmerecer a sua ênfase escatológica.

223. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable" [A Ética da Eleição na Parábola das Bodas de Lucas] especialmente as pp. 255-66. Vide também James D. G. Dunn, "Jesus, Table-Fellowship, and Qumran" [Jesus, a Comunhão de Mesa e Qumran] in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* {Jesus e os Rolos do Mar Morto}, editado por James H. Charlesworth (Nova York: Doubleday, 1992), pp. 254-72. Cf. Mt 21:14. Além das passagens acima mencionadas, vide *Sir* 9:16 e *1QS* 6.5-7.

224. Ballard, "Reasons for Refusing the Great Supper" [Razões para a Rejeição da Grande Ceia] 341-50; Derrett, "The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia], especially as pp. 127-28.

225. Humphrey Palmer, "Just Married, Cannot Come" [Recém-casados Não Podem Vir] *NovT* 18 (1976): 241-57. Palmer aceita as alusões a Deuteronômio como válidas, mas considera que elas foram concebidas para ser humorísticas,

226. Não vai adiantar sugerir, como faz Willard M. Swartley, que os bois em Lucas lavraram a vinha mencionada em Deuteronômio ("Unexpected Banquet People [Luke 14:16-24]" [Convidados Inesperados no Banquete {Lucas



14.16-24} ) em *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}, editado por V. George Shillington [Edimburgo: T. Sc T. Clark, 1997], p. 185).

227. A autenticidade da parábola de Lucas raramente é questionada. Mais de setenta por cento dos membros do "Seminário de Jesus" votaram a favor da impressão desta parábola em cor vermelha ou rosa. Mais de noventa por cento fez o mesmo com a versão citada no *Evangelho de Tomé*. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], pp. 42-43, 98.

228. Vide Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 92. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 164) acompanha Erich Grässer (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* [BZNW 22; 2ª edição; Berlim: Töpelmann, 1960], p. 196) ao ver em 14.15 uma alusão à demora da parousia, entretanto, não vejo base para esta afirmação.

229. Observe que Braun (*Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social em Lucas 14], pp. 84-85) não admite que as pessoas da história sejam judias. Se a história foi contada por Jesus na Palestina (e, obviamente, se isto ocorreu na casa de um fariseu), com base deveríamos considerar que algum outro grupo étnico era tido em mente, particularmente se levarmos em conta a linguagem da eleição? Também não considero convincente a sua argumentação que defende que 14.1-24 forma uma estrutura de oito passos de um argumento em forma de "creia" (pp. 162-64).

230. Um ponto admitido por Braun (*Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social em Lucas 14], pp. 127-28). Sem dúvida, as parábolas semelhantes a esta se encaixam teologicamente muito bem com as preocupações posteriores de Lucas no Livro de Atos, mas a sugestão de que elas devam ser interpretadas alegoricamente à luz de Atos é inaceitável em termos de procedimento. Contra Thomas J. Lane, *Luke and the Gentile Mission* [Lucas e a Missão Gentílica], (Frankfurt: Peter Lang, 1994), p. 149.

231. Vide Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 177.

232. Pelo menos as duas primeiras não são muito convincentes. Não existe urgência em nenhuma das desculpas e é improvável que alguém compraria um campo ou bois sem examiná-los primeiro.

233- Vide também Mt 7.21-23; Lc 13.25-27; Mt 25.31-46.

234. Como Sanders sugere, *The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable* [A Ética da Eleição na Parábola da Grande Ceia em Lucas], p. 255.

235. Cf. Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 80.

236. Cf. 12.41, onde Pedro precisou perguntar se uma parábola era dirigida aos discípulos ou à multidão em geral.

237. *Fitzmyer* (The Gospel According to Luke, 2:1053) e *Bovon* (Das Evangelium nach Lukas, 2:506) afirmam que Lucas se refere à época de Jesus (vv. 17-20) e à missão da Igreja a Israel (v. 21) e às nações (v. 23). *Vögtle* (Gott



und seine Gaste, pp. 78-79) sugere que ele esteja fazendo menção à missão inicial e posterior aos gentios.

238. Por exemplo, Ferdinand Hahn ("Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl," in *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stahlin*, editado por Otto Bocher e Klaus Haaker [Wuppertal: Brockhaus, 1970], pp. 51-82, 72-73) considera que Jesus é o anfitrião, ao passo que Marius Reiser (*Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no Seu Contexto Judaico} {traduzido por Linda M. Mahoney; Minneapolis: Fortress, 1997}, p. 242) considera que Deus é o anfitrião. Jílicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:416) e Forbes (*The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 98) considera que Jesus é o servo.

239. Vide *Die Gleichnisreden Jesus*, 2:432. Ele pega elementos de cada um dos relatos para criar uma versão original mais curta, só que, mesmo assim, admite que a imagem da refeição nos leva à forte tentação de assumirmos uma compreensão mais espiritual e de que existem correspondências entre Deus e o anfitrião da festa, entre os convidados e a entrada no céu e entre os servos e os mensageiros de Deus, dos quais o próprio Jesus seria o mais importante. Ele não apresenta nenhuma explicação para as correspondências, mas somente reafirma que os elementos alegóricos foram acrescentados posteriormente. A incapacidade de impedir, ou de explicar as correspondências revela o quanto esta posição é insustentável.

240. A tentativa que Weder faz de interpretar o primeiro e o segundo grupo como uma representação de dois lados do ouvinte (a sua velha atitude acerca do banquete escatológico futuro e a sua nova perspectiva a respeito daquilo que, no momento, está ocorrendo) é ainda menos recomendável (vide Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 189).

241. Vide, dentre outros, Eugene E. Lemcio, "The Parables of the Great Super and the Wedding Feast: History, Redaction, and Canon" [As Parábolas da Grande Ceia e das Bodas] *HBT* 8 (1986): 1-26, 12-13; Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* [As Festividades e a Retórica Social em Lucas 14], p. 89; Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 561.

242. Como Haenchen ("Das Gleichnis vom grossen Mahl," pp. 153-55), que, em função de buscar uma correspondência tão rígida, decidiu que a parábola não poderia ter surgido de Jesus; vide também Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 556.

243. Vide Dschulning, "Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert," 350.

244. Vide Mt 8.11-12; Lc 13.28-30; Mt 10.18; Mc 11.17; Mt 24.9,14; Mc 13.10; Mt 25.32. Vide Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* [Os Gentios e a Missão Gentílica em Lucas-Atos] (SNTSMS 23; Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 1-28.

245. Vide a análise da estratificação social das cidades da antiguidade feita por Rohrbaugh, "The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social



Realities" [A Cidade Pré-industrial em Lucas-Atos: Suas Realidades Urbano-sociais} pp, 125-49. A elite vivia no centro das cidades, que era separado dos outros recintos ocupados pelos não-integrantes da elite por uma muralha, onde viviam os pedintes, comerciantes e minorias étnicas. As normas sociais limitavam o acesso das classes inferiores, "Força-os a entrar" provavelmente deveria ser entendido sob esta ótica, ao invés do que propôs Bailey, na sua obra *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 108, como sendo um indicativo de que no Oriente Médio um convite inesperado precisa ser recusado, pelo menos, de maneira inicial por razões de etiqueta. Observe a semelhança de Tobias 2.2, que fala de um convite feito a uma pessoa pobre para que viesse cear com Tobias na festa de Pentecoste.

246. Cf. também Isaías 35.5,6.

247. Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 89) defende que os convidados originais tinham a intenção de chegar mais tarde, o que faz com que ela veja o v. 20 como uma inserção posterior. Não existe nada que apóie esta sua alegação.

248. A sugestão de que Jesus é o servo não apresenta qualquer fundamento, na minha opinião.

249. Não vejo motivos para se pensar que o v. 254 não pertencia, originalmente, à parábola. O versículo informa que as conseqüências advindas aos que rejeitaram o convite. Derrett ("The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia], p. 141) e outro grupo defende que o v. 24 expressa uma recusa do anfitrião a mandar porções da comida oferecida no banquete a convidados que não tivessem vindo à festa. Não vejo base para se recomendar esta posição.

250. Por exemplo, Lucas 11,8; 15.7,10; 18.8,14.

251. Por exemplo, Mt 25.12,40 e 45. João Batista também a utilizou em Mt 3.9; Lc 3.8.

252. Ernst R. Wendland vê Jesus representado no servo, mas sugere que o v. 24 possa ser um mecanismo de retórica por meio do qual Jesus se identifica, como narrador, com o anfitrião do banquete, a saber: o próprio Deus. "Blessed Is the Man Who Will Eat at the Feast in the Kingdom of God s (Lk 14.15): Internai and Externai Intertextual Influence on the Interpretation of Christ's Parable of the Great Banquet" [Bem-aventurado o que comer pão no Reino de Deus" (Lc 14,15): Influências Intertextuais Internas e Externas Sobre a Interpretação da Parábola das Bodas de Cristo], *Neot* 31 (1997): 159-94.

253\* Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 339 e 349) considera que em ambas as versões da parábola qualquer idéia de exclusão é demasiadamente negativa, mas passar a ideia de exclusão é precisamente a intenção, como mostra o v. 13.28. Existem conseqüências diante de uma negativa ao convite feito por Deus; a rejeição contínua representa a autoexclusão.

254. Por exemplo, *Iº Enoque* 1.1-9; 5.7-10; 58.1-4; 62.1-10; *2 Bar.* 13.8-12.



255. Verifique a admoestação de João Batista de que Deus é capaz de levantar filhos de Abraão a partir das pedras (Mt 3.9; Lc 3.8).

256. Dschulnigg, "Positionen des Gleichnisverständnisse im 20. Jahrhundert," 350.

257. "Das Gleichnis vom grossen Mahl," 143.

258. Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 128. De modo semelhante, Vögtle (*Gott und seine Gäste*, p. 81) expressa a esperança de que o relato de Mateus seja abolido do lecionário eclesiástico.

259. As parábolas não necessariamente permanecem no mundo das imagens, mas podem ser uma mistura de imagens com os fatos aos quais elas aludem. Por exemplo, na parábola da "leoa e dos seus filhotes" em Ezequiel 19.2-9, o segundo leãozinho se transforma em um devorador de homens que devastava as cidades (w. 5-9), só que leões não devastam cidades. Em Lucas 14,21 os pobres, deficientes, coxos e cegos não são imagens, mas representam a realidade referenciada pela história. Esta mistura de imagens parabólicas (*Bild*) e realidade (*Sache*) demonstra que não deveria haver qualquer idéia de separação entre as duas coisas.

260. Mas não necessariamente os primeiros e os últimos profetas. O duplo envio é determinado mais pelas convenções da contação de histórias do que pelas divisões do cânon judaico.

261. Luz {*Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 59) se queixa das deficiências cristológicas desta parábola, mas isto seria presumirmos que a Cristologia deva, necessariamente, fazer parte de todas as parábolas.

262. E, portanto, não especificamente sobre Jerusalém. Vide Karl Heinrich Rengstorff, "Die Stadt der Mörder," in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, editado por W. Eltester (Berlim: Töpelmann, 1960), pp. 106-29.

263. "The Parable of the Royai Wedding Feast (Matthew 22.1-14) and the Parable of the Lame and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)" [A Parábola do Banquete Real (Mateus 22.1-14) e a Parábola do Coxo e do Cego {Apócrifo de Ezequiel}], *JBL* 115 (1996): 471-88. Ele também indica que é comum as pessoas enxergarem elementos de Lucas no relato de Mateus. Mateus não diz que os convidados moravam na cidade onde o banquete foi dado, tampouco que as pessoas convidadas na rua eram pobres. Ele sugere que o relato de Mateus dá às pessoas tempo para que fossem às suas casas mudarem de roupa.

Com relação ao tema político, vide Diodóro Sículo (33.4,2), que relata a forma como Demétrio punia as pessoas de Antioquia. Ele assassinava aqueles que não entregavam as armas e quando surgiam insurreições ele incendiava a maior parte da cidade.

264. Vide Bo Reicke, "Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem" [As Profecias Sinóticas Sobre a Destruição de Jerusalém] in *Studies in New Testament and Early Christian Literature* [Estudos Sobre o Novo Testamento e a Literatura Cristã Primitiva], editado por David Aune (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 121-34.



265. Vide comentários semelhantes feitos por John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Mateus: Comentário ao Texto Grego} (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), pp. 887-88; e Schottroff, "Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle," 207.

266. Como indicado por Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica], pp. 436-37. Gundry vê nas palavras de Mateus acerca da destruição da cidade uma alusão a Is 5.24-25, entretanto, não considero que isto seja convincente, tampouco entendo que "a sua cidade" no v. 7 seja uma referência à separação entre a Igreja e o Judaísmo.

267. Uma questão defendida por Hahn, "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl," p. 79.

268. Por exemplo, Hahn, "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl," p. 79; Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables* [A Trilogia de Parábolas de Mateus], p. 122 (pelo menos com o v. 4); Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 344 (que entende tanto a morte dos profetas do Antigo Testamento, quanto de Jesus e dos discípulos refletidas nos vv. 3-6).

269. A suposição de que Mateus alegorizou a parábola a partir da história cristã enfrenta a objeção de que ele não fez isto com nenhuma outra parábola.

270. Vide Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 182-83, 234, 328.

271. Como o aoristo passivo *homoiothe* ("tornou-se como") em 22.2 reforça.

272. *Jesus and the Kingdom of God* [Jesus e o Reino de Deus] (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 122.

273. Contra Gundry, *Matthew* [Mateus], p. 438, e muitos outros.

274. Somente para nossa informação, os membros do "Seminário de Jesus" decidiram imprimir esta parábola de Mateus em cor cinza, sendo que setenta e oito votaram ou na cor cinza ou na preta e vinte e dois votaram na vermelha ou na rosa. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], pp. 42-43, 99.

275. Observe que Daniel Patte, *The Gospel According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus] (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 301, argumentou que 22.11-14 é parte integrante da parábola e expressa a sua ideia principal, porém, ele, aparentemente, sugere no item 27 que a parábola tem sua origem em Mateus.

276. Weiser (*Die Knechtgleichnis se der synoptischen Evangelien*, p. 71) conclui que os *diakonai* não tinham qualquer significado especial em Mateus.

277. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 187; Derrett, "The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia], pp. 128-29, 142-43.

278. Vide Bauckham, "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocry-



phon of Ezekiel)" [A Parábola do Banquete Real (Mateus 22.1-14) ea Parábola do Coxo e do Cego {Apócrifo de Ezequiel} ], 485-87.

279. Vide Simon Kistemaker, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Baker, 1980), p. 101; Robert Farrar Capon, *The Parables of Judgment* [As Parábolas de Juízo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p- 123- Para ter acesso a evidências de que ela remonta ao século IV, vide Klaus Haacker, "Das hochzeitliche Kleid von Mt. 22, 11-13 und ein palästinisches Märchen," ZDPV 87 (1971): 95-97.

280. 2 Rs 10.22 não apresenta nenhuma base.

281. Vide, por exemplo, *Iº Enoque* 62.16; Bar 5.1-2. Vide também David C. Sim, "Matthew 22:13a and 1 Enoch 10:4a: A Case of Literaty Dependence" [Mateus 22,13a e Iº Enoque 10.4a: Um Caso de Dependência Literária], *JSNT* 47 (1992): 3-19, mas sem aceitar os argumentos de que 22.11-13 se tratam de uma criação de Mateus. A alusão a Iº Enoque 10.4 é provável. Possivelmente existe ali uma alusão à proibição dos *haberim* (um subgrupo dos fariseus) recebendo um *'am ha'ares* como convidado trajando as suas próprias vestes. Vide *m. Demai* 2.2-3 e a análise de Jacob Neusner, *Fellowship in Judaism: The First Century and Today* [A Comunhão no Judaísmo: O Primeiro Século e a Era Contemporânea], (Londres: Vallentine, Mitchell, 1963), pp. 22-40. Esta alusão faria com que a parábola soasse com uma forte acusação.

282. Não vejo como o argumento de David C. Sim de que o homem representa tanto os "maus" do v. 10, quanto os líderes judeus poderia estar correto. Vide "The Man without a Wedding Garment (Matthew 22.11-13)," [O Homem Sem o Traje da Festa de Casamento (Mateus 22.11-13), *HeyJ* (1990): 165-78,

283- Ben F. Meyer, "Many (=All) Are Called, But Few (=Not All) Are Chosen" [Muitos (=Todos) São Chamados, Mas Poucos (=Nem Todos) São Escolhidos] *NTS* 36 (1990): 89-97. Observe a semelhança de Mt 7.13-14/Lc 13.23-34. Cf. *4º Esdras* 8.3; 9.15; *Barn.* 4.14.

284. Hagner, *Matthew 14-28* [Mateus 14-28], p. 632.

285. Vide Frederick A. Norwood, " 'Compel Them to Come In': The History of Luke 14.23" ["Força-os a entrar": A História de Lucas 14.23] *Religion in Life* [A Religião e a Vida] 23 (1954): 516-27.

286. *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 59.

## Notas ao capítulo "Parábolas sobre Discipulado"

1. Verifique as parábolas dos Dois Filhos (Mt 21.28-32), do Servo Fiel e do Servo Mau (Mt 24.45-51; Lc 12.41-48), das Dez Virgens (Mt 25.1-13), a das Ovelhas e dos Bodes (Mt 25.31-46), dos Dois Devedores (Lc 7.41-42), do Rico e Lázaro (Lc 16.19-31) e do Fariseu e do Publicano (Lc 18.9-14). Vide Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1888, 1889), 2:260; W. D. Davies e Dale Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exe-



gético do Evangelho Segundo Mateus] (3 vols; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97), 1:719.

2. Por exemplo, Ulrich Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* [Comentário a Mateus 1-7] (traduzido por Wilhelm C. Linss; Minneapolis: Augsburg, 1985), p. 451.

3. Por exemplo, Jílicher (*Die Gleichnisreden*, 2:260, 265) em função dele temer que Mateus é muito facilmente compreendido no âmbito cristológico; Kamal Abou-Chaar ("The Two Builders: A Study of the Parable in Luke 6:47-49" [Os Dois Fundamentos: Um Estudo da Parábola de Lucas 6.47-49] *Theological Review* [Revista de Teologia] 5 [1982]: 44-58) que considera que o relato de Lucas é mais pessoal e, portanto, mais genuíno e mais realista no que diz respeito ao processo de escavação.

4. Por exemplo, Luz, *Matthew 1-7* [Mateus 1-7], pp. 451-52.

5. O argumento de que os adjetivos "sábio(a)" e "louco(a)" são característicos de Mateus remonta a Jílicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:261), que considera que uma parábola não deveria forçar uma interpretação prematuramente sobre o ouvinte, mas sim permitir que ele chegasse a uma compreensão de forma independente. Nem todas as parábolas funcionam da mesma forma, e a mensagem plena desta parábola é a loucura de se ouvir as palavras de Jesus e não seguí-las. A "sabedoria" e a "loucura" aparecem em outras partes dos ensinamentos de Jesus. Para ver outras ocorrências do adjetivo "sábio" (*phronimos* e vocábulos correlatos) vide Mt 10.16; 24.45/Lc 12.42; Mt 25.1-13; Lc 16.8. Para "louco" (*moros*) vide Mt 23.17, 19; 25.1-13; Lucas utiliza um sinônimo, *aphron*, em 11.40 e 12.20.

6. Os comentaristas normalmente vêem esta expressão como derivada de 6.18, mas esta conexão é, na melhor das hipóteses, tênue. Robert H. Gundry (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica] {Grand Rapids: Eerdmans, 1982}, p. 133) considera que a expressão "que vem a mim" é omitida de Mt 7.24 porque Mateus considerava a expressão "o que vem" como um título messiânico sacrossanto. Esta segunda expressão não é tão óbvia, e esta sugestão exagera, de forma injusta, na sua presunção sobre a tradição que antecedeu Mateus.

7. Daniel Marguerat, *Le jugement dans UÉvangeile de Matthieu* (2a. edição; Le Monde de la Bible 6; Genebra: Labor et Fides, 1995), pp. 203-11.

8. Hans Dieter Betz (*The Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte] {Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1995}, p. 637) afirma que o aoristo indica uma interrupção; Arland Hultgren (*The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] {Grand Rapids: Eerdmans, 2000} p. 136) afirma que ele aponta para o juízo.

9. Para conhecer referências não-bíblicas, vide Betz, *The Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte], p. 558.

10. Para informação sobre as casas da Palestina da Antiguidade, vide S. Safrai e M. Stern, *The Jewish People in the First Century* [O Povo Judeu no Pri-



meiro Século] (CRINT; Assen: Van Gorcum, 1976), 2:730-35; John S. Holladay, Jr., "House, Israelite" [Casa, Israelita] *ABD* 3:308-18; Peter Richardson, *Building Jewish in the Roman East* [Construções Judaicas no Oriente Romano], (Waco: Baylor University Press, 2004), pp. 73-90; Yizhar Hirschfeld, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period* [A Habitação Palestina no Período Romano Bizantino] (Studium Biblicum Franciscanum, Collection Minor 34; Jerusalém: Franciscan, 1995).

11. Gordon Franz argumenta que as casas, em ambas as versões, eram edificadas sobre areia aluvial próximo a Betsaida e que a questão não é o local onde elas eram construídas, mas a forma da sua construção, isto é, se elas tinham um fundamento que penetrava até o fundo rochoso do terreno ("Text and Tell: The Parable of the Two Builders," *Archaeology in the Biblical World* 3 [1995]: 6-11), Isto não parece se encaixar com a descrição que Mateus faz dos dois locais diferentes das edificações.

12. Frank S. Frick, "Palestine, Climate of," [Palestina, o Clima da,] *ABD* 5:119-26.

13. Até mesmo Stephen Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus] (Berkeley: University of Califórnia Press, 1987) omite este caso.

14. Robert W. Funk, Roy W. Hoover e o "Seminário de Jesus", *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Os Cinco Evangelhos: Em Busca das Palavras Autênticas de Jesus] (Nova York: Polebridge, 1993), pp. 158, 159; vide também a p. 299. Estas parábolas não são abordadas no relato anterior de Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott, e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho] (Sonoma: Polebridge, 1988).

15. Marius Keiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no seu Contexto Judaico] (traduzido por Lind M. Mahoney; Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 1302, 304, 316.

16. Richard Jeske defende que o ensino de Jesus não se conformava às esperanças tradicionais e às especulações relativas ao final dos tempos, mas estava mais concentrado com o domínio de Deus no tempo presente, ao passo que, concomitantemente, era marcado por uma confiança acerca do futuro de Deus. Na sua descrição, a pregação de Jesus era caracterizada por uma reserva escatológica que era formada por uma junção de fatores sapienciais e apocalípticos. Vide a sua obra "Wisdom and the Future in the Teaching of Jesus" [A Sabedoria e o Futuro no Ensino de Jesus] *Dialog* 11 (1972): 108-17.

17. Como David Flusser parece sugerir (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1: Das Wesen der Gleichnisse* [Berna: Peter Lang, 1981], p. 98) apesar de, na p. 103, ele reconhecer que Jesus poderia ser o criador da parábola.

18. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:267.



19- Vide A. Puig Tarrech, "Une parable à l'image antithétique," in *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, editado por Andreas Lindemann (Leuven: University Press, 2001), pp. 681-93,

20. Vide, especialmente, Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus] (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 255-57. Vide também François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* [Lucas 1: Comentário ao Evangelho de Lucas 1.1-9.50] (traduzido por Christine M. Thomas; Minneapolis: Fortress, 2002), p. 255.

21. Para conhecer outras referências além das apresentadas nas fontes primárias, vide Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], pp. 254-55.

22. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 99-100) considerava necessário negar que Jesus se referia às suas próprias palavras e afirmava, sem base, que Jesus se referia às palavras da Torá ou de Deus.

23- Contra Tarrech, "Une parable à l'image antithétique," p. 686.

24. Augustine (*Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte] 2.25.87), dentre outros, considerava que a rocha era Cristo. Martinho Lutero (*Luther's Works* [Obras de Lutero], ed, J. Pelikan, H. C. Oswald, and H. T. Lehmann [Saint Louis: Concordia, 1955-86], 21:281-84) via Cristo como o alicerce e a doutrina acerca de Cristo como a rocha.

25. Abou-Chaar ("The Two Builders" [Os Dois Fundamentos], 55) afirmou que a rocha era a obediência a Cristo e alegorizou o restante da parábola, de forma que a casa passava a ser nós mesmos, as águas da enchente representavam a crise da vinda reino e o desabamento da casa representava a exclusão do reino de Deus,

26. Como sugerido por João Crisóstomo (*Homilies on Matthew* [Homilias Sobre Mateus] 24.3) e Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 1:721.

27. Como, por exemplo, Agostinho, *Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte] 2.25.87; Crisóstomo, *Homilies on Matthew* [Homilias Sobre Mateus] 24.3.

28. Por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 1:720; Luz, *Matthew 1-7* [Mateus 1-7], p. 452.

29. Betz, *The Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte], pp. 558, 566.

30. Uma questão frequentemente levantada; vide Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzida por S. H. Hooke; New York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 194; Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 208; Luz, *Matthew 1-7*, p. 453.

31. Betz, *The Sermon on the Mount* [O Sermão do Monte], pp. 563-66, citando a p. 566.

32. Evidenciado na versão mais extensa de Inácio, *Philadelphians* [Filadelfos] 1.1 (ANF 1:79).



33. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus] (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 292, vide também 334.

34. Kenneth E. Bailey, " 'Inverted Parallelisms' and 'Encased Parables' in Isaiah and Their Significance for Old and New Testament Translation and Interpretation" ["Paralelismos Reversos" e as "Parábolas Embutidas" de Isaías e o Seu Significado para a Tradução e a Interpretação do Novo Testamento] in *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* [Estrutura Literária e Estratégias Retóricas da Bíblia Hebraica], editado por L. J. De Regt, J. de Waard e J. P. Fokkelman (Assen: Van Gorcum, 1996), pp. 14-30. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 194) também faz a ligação desta parábola com Is 28.15-16, Antes disso, Jeremias apresenta o debate clássico da lenda de *'eben shetiyah*. Vide sua obra *Golgotha* (Leipzig: Pfeiffer, 1926), 1:51-77.

35. Rm 9.32-33; Ef 2.20; IPe 2.4-6.

36. Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace* [Exclusão e Abraço] (Nashville: Abingdon, 1996), p. 276 (itálico acrescentado).

37. Luz, *Matthew 1-7* [Mateus 1-7], p. 454.

38. Georg Strecker, *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary* [O Sermão do Monte: Comentário Exegético] (traduzido por O. C. Dean, Jr.: Nashville: Abingdon, 1988), p. 171; vide também Marguerat, *Le jugement dans L'Évangile de Matthieu*, p. 210.

39. M. A. Garcia, "Committed Discipleship and Jesus' Lordship: Exegesis of Luke 6:46-49 in the Context of Jesus' Discourse in the Plain" [O Discipulado Comprometido e o Senhorio de Jesus: Exegese de Lucas 6.46-49 no Contexto do Discurso Feito por Jesus na Planície] *African Christian Studies* [Estudos Cristãos da África] 9 (1993): 3-10.

40. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 194.

41. Vide a minha obra "Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing" [Lendo para Ouvir: Uma Hermenêutica do Ouvir], *HBT* 24 (2002): 1-32.

42. A autenticidade desta parábola raramente é questionada. Ela é uma das cinco que o "Seminário de Jesus" imprimiu em vermelho (w. 30-35; Funk, Scott, Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 26). Dentre os poucos que consideram esta parábola como uma criação de Lucas estão Gerhard Sellin ("Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, Lk 10:25-37," *ZNW* 66 [1975]: 19-60) e Michael D. Goulder (*Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma {JSNTSup 20; Sheffield: Sheffield Academic, 1989), 2:488-91). Para ter acesso a uma crítica dessas abordagens, vide John Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34] (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 588-90.

43. Alguns apontam para Jó 6.13-23 na LXX, onde Jó se queixa que as suas pessoas mais chegadas o desprezaram, mas eu não creio que exista uma



ligação direta entre aquela passagem e a parábola. Para conhecer esta sugestão, vide Roger Aus, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn, Studien zu ihren jüdischen Hintergrund* (Berlim: Institut Kirche und Judentum, 1988), pp. 76-78.

44. Apesar de palavras importantes relativas a Dt 6.5 terem sido recuperadas, a restauração é, sem dúvida nenhuma, correta. Compare 4Q255.

45. O *Testamento dos Doze Patriarcas* apresentam interpolações cristãs, logo, este item e o próximo podem não estar testemunhados nos escritos judaicos.

46. Vide também Justino, *Diálogo* 93.

47. Vide *m. Niddah* 7.3; *b. Niddah* 56b. Cf. *y. Demai* 3.4. Flávio Joséfo, aparentemente, considerava os samaritanos como judeus heterodoxos. Vide sua descrição da Palestina em *J. W.* [Guerras dos Judeus] 3\*35-53 e a análise da obra de Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* [A História do Povo Judeu na Época de Jesus Cristo] (revista e editada por Geza Vermes, et al.; Edimburgo: T & T Clark, 1979), 2:6-7, n° 11 e as pp. 17-19); contrasta com a descrição da Palestina em *m.* *Sebi'it* 9-2, que desconsidera a Samaria.

48. No mesmo texto (*b. Niddah* 56b) outros rabinos os consideravam "prosélitos do leão," isto é, prosélitos resultantes de uma conversão baseada no medo (vide 2 Rs 17.25,26). Outras análises negativas podem ser encontradas em 4Q371 (os samaritanos como inimigos e não como filhos de José); *y.* (*Abodah Zarah* 5.4; *m. Seqalim* 1.5; *b. Sotah* 33b; *b. Gittin* 45b. Cf. *b. Hullin* 13b.

49- Vide *b. Mo'ed Qatan* 12a e o comentário do editor na edição de Soncino.

50. Esta afirmativa é baseada na má aplicação de uma tradição posterior de *b. Baba Batra* 10b e de comentários de *Str-B* 4/1, pp. 538 e 544. A interpretação explícita é baseada em Rashi. O que talvez seja importante (embora seja uma informação posterior) seja *b.* *'Abodah Zarah* 27b, que proíbe negócios com os *minim*, incluindo a cura que provenha deles, mas esta passagem diz mais respeito aos cristãos.

51. Vide Walter Wink, "The Parable of the Compassionate Samaritan: A Communal Exegesis Approach" [A Parábola do Samaritano Compassivo: Uma Abordagem de Exegese Comunal] *RevExp* 76 (1979): 210.

52. Vide *b. Berakot* 28b-29a e as análises de Reuven Kimelman, "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Prayer in Late Antiquity" [Birkat Minim e a Falta de Evidência de uma Oração Anticristã na Antiguidade Posterior] in *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* [Aspectos do Judaísmo no Período Greco-romano], vol. 2 de *Jewish and Christian Self-Definition* [Autodefinição Judaica e Cristã], editado por E. P. Sanders com A. I. Baumgarten e Alan Mendelson (Philadelphia: Fortress, 1981), pp. 226-44; Steven T. Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration" [Questões Surgidas na Separação Entre o Judaísmo e o Cristianismo depois do ano 70 d.C.] *JBL* 103 (1984): 43-76; e David Instone-Brewer, "The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE" [As Dezoito Bênção e os



"Minim" antes do ano 70 d.C.], JTS 54 (2003): 25-44. A maldição pode ter sido acrescentada mais no final do século I e, se assim for, ela será demasiado tardia para os nossos objetivos. Instone-Brewer argumenta que uma forma das Bênçãos com a maldição apareceu antes da destruição do Templo, mas que ela era dirigida contra os saduceus. Outros argumentam que ela era, geralmente, dirigida contra todos os "hereges," e não contra os cristãos judeus.

53- Aus, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn*, pp. 62-75, considera que uma forma oral desta tradição exerceu influência sobre esta parábola de Jesus, Isto me parece improvável, e uma data mais antiga para este material não pode ser demonstrada.

54. Será que a parábola do Bom Samaritano influenciou esta história?

55. A versão de Lucas da citação se encaixa, a princípio, com a redação de Marcos, mas, depois, modifica-se segundo o padrão de Mateus. O mandamento em Dt 6,5 é para que amemos Deus de todo o nosso coração, de toda a nossa alma e com todas as nossas forças. Mateus apresenta coração, alma e mente, ao passo que Marcos e Lucas apresentem, em ordem diferente, coração, alma, força e mente.

56. Para saber mais sobre a posição de que as duas narrativas demonstram os dois mandamentos do amor, vide Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], pp. 579-80; Robert W. Wall, "Martha and Mary (Luke 10:38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy" [Marta e Maria (Lucas 10.38-42) no Contexto de um Deuteronômio Cristão] *JSNT* 35 (1989): 19-35; sobre a ênfase no "ouvir e fazer" vide Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (San Francisco: Harper & Row, 1986), p. 75.

57. O nosso próximo é a pessoa necessitada diante dos nossos olhos. Vide Kenneth E. Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucas Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 34-35; Georges Crespy, "The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research" [A Parábola do Bom Samaritano: Um Ensaio em Investigação Estrutural], *Semeia* 2 (1980): 27-50.

58. Vide Crespy, "The Parable of the Good Samaritan" [A Parábola do Bom Samaritano], pp. 28-29; Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 48.

59. *Piegas epithentes* ("espancando-o," v. 30) reaparece em Atos 16.23 (mas também em Ap 22.18); *peripiptein* ("caiu nas mãos," v. 30) aparece novamente só em Atos 27:41 e Tg 1.2; *epibibazein* ("por alguém sobre algo," v. 34) aparece novamente só em Lucas 19-35 e Atos 23-24; *agein* ("levar," v. 34) ocorre quatro vezes em Mateus e três em Marcos, mas treze vezes em Lucas e vinte-seis em Atos; *apanerchersthai* ("voltar," v. 35) ocorre novamente só em Lucas 19-15. Vide Sellin, "Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, Lk 10:25-37," 35-36.



60. Mikeal C. Parsons, "Landmarks along the Way: The Function of the T Parables in the Lukan Travel Narrative" [Pontos de Referência no Caminho SwJT 40(1997): 33-47.

61. Vide Kenneth Ewing Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês] (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 80-82; e Charles H. Talbert, *Reading Luke* [A Leitura de Lucas] (Nova York: Crossroad, 1982), pp. 111-12.

62. "Another Look at the Parable of the Good Samaritan" [Outra Perspectiva Acerca da Parábola do Bom Samaritano] in *Saved By Hope* [Salvos Pela Esperança], editado por James I. Cook (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 109-19.

63. "The Central Section of St. Luke's Gospel" [A Seção Central do Evangelho de Lucas] in *Studies in the Gospels* [Estudos nos Evangelhos], editado por D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955), pp. 37-53, especialmente a p. 43; vide também Wall, "Martha and Mary (Luke 10:38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy" [Marta e Maria (Lucas 10.38-42) no Contexto de um Deuteronômio Cristão], pp. 19-35. Para conhecer uma crítica, vide Craig L. Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas], in *Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography* [Perspectivas do Evangelho III. Estudos na Midrash e em Historiografia], editado por R. T. France e David Wenham (Sheffield: JSOT, 1983), pp. 217-61.

64. Sobre a influência de 2 Cr 28.8-15 vide, especialmente, F. Scott Spencer, "2 Chronicles 28.5-15 and the Parable of the Good Samaritan" [2º Crônicas 28.5-15 e a Parábola do Bom Samaritano] *WTJ* 46 (1984): 317-49; Aus, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn*, pp. 79-80. Sobre a influência de Os 6.1-11 vide J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Good Samaritan" [A Parábola do Bom Samaritano] in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], (Londres: Dartman, Longman, & Todd, 1970), pp. 208-27, que entende a parábola com uma *midrash* sobre Oséias 6 ou, pelo menos, um sermão baseado neste texto; e Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 49, que encontra doze ecos de Oséias 6 na parábola.

65. Vide *b. Ta'anit* 27a.; cf. *m. Ta'anit* 4.2; Flávio Joséfo, *Ant.* 7-365.

66. Vide 2 Rs 17.24-33; Flávio Joséfo, *Ant.* 9.277-91. Os samaritanos viam-se a si mesmos como descendentes verdadeiros das tribos do norte e como guardiões da Lei (*samertm*). Vide Robert T. Anderson, "Samaritans" [Os Samaritanos], *ABD* 5:940-47; John R Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus 3: Companions and Competitors* [Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico - 3: Companheiros e Adversários], (Nova York: Doubleday, 2001), pp. 532-42.

67. As filhas dos saduceus eram consideradas mulheres samaritanas. Vide *m. Niddah* 4.2; *b. Niddah* 33b.

68. Isto é, edomitas, pagãos (ou helênicos) e os samaritanos, sendo que Siquém era a maior cidade samaritana próxima ao Monte Gerizim.



69. Cf. Vita 269, onde Flávio Joséfo fala que escreveu aos amigos solicitando um salvo-conduto para alguns soldados para que estes pudessem atravessar a Samaria e diz que uma viagem rápida a Jerusalém exigia a travessia do território samaritano. A partir da Galiléia poder-se-ia chegar a Jerusalém em três dias quando se utilizava o território da Samaria. Vide também *m. Nedarim* 3.10; *b. Nedarim* 31a acerca das vantagens conseguidas com os samaritanos na viagem até Jerusalém para as festas judaicas. Nunca encontrei evidências que passassem de implicações para as freqüentes suposições de que os judeus contornavam a Samaria para chegar até Jerusalém. Para saber mais sobre as peregrinações, vide S. Safrai, "Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period" [A Peregrinação a Jerusalém no Final do Período do Segundo Templo] in *Studies on the Jewish Background of the New Testament* [Estudos Sobre a Origem Judaica do Novo Testamento], editado por O. Michel, et al. (Assen: Van Gorcum, 1969), pp- 12-21.

70. *m. Demai* 3.4; 5.9; 7.4; *b. 'Erubim* 36b; *b. Yoma* 55b; *b. Gittin* 28a; *b. 'Abodah Zarah* 15b; *y. 'Abodah Zarah* 5.4.

71. *m. Berakot* 5.8.

72. *m. Berakot* 8.8,

73. *m. Terumot* 3.9.

74. *b. Niddah* 33b.

75. *b. Gittin* 10a.

76. Contra Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* [O Evangelho Segundo Lucas] (AB 28B; Garden City: Doubleday, 1985), 2:883.

77. Vide, dentre outros textos, *m. Yebamot* 16.7; *m\* Gittin* 8.9; *m. Qiddushin* 4.12; *b. Sotah* 47a; *Tanhuma Mishpatim* 6.1.1.

78. Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], p. 596; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 99.

79. Algumas outras interpretações são um desafio à credulidade: (1) a que defende que a história trata do problema do mal e da possibilidade de morte por um acidente sem sentido ou de um assassinato sem motivo e a apresenta o samaritano como um símbolo de uma vitalidade incomum (James Breech, *The Silence of Jesus* [O Silêncio de Jesus] {Philadelphia: Fortress, 1983}, pp. 158-83); (2) a de que a história em Lucas tem um tom de apologia à missão aos gentios (A. J. Mattill, Jr., "The Good Samaritan and the Purpose of Luke-Acts: Halévy Reconsidered" [O Bom Samaritano e o Propósito de Lucas-Atos: Uma Nova Análise a Halévy] *Ene* 33 [1972]: 359-76; cf. Sellin, "Lukas als Gleichniserzähler," 44-45); (3) de que a história é uma sátira, uma paródia ao ideal de uma pessoa justa já que não se pode viver nem na benevolência extrema do samaritano, nem na indiferença insensível daqueles que ignoraram a presença do homem ferido (Charles W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas Como [Peabody: Hendrikson, 1994], pp. 93-116).

80. Raramente um intérprete foge da imagem geral, mas existem exemplos isolados de Cristo sendo representado no animal, no dono da hospedaria,



ou no viajante (os judeus seriam os ladrões). Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 210-14; Robert H. Stein, "The Interpretation of the Parable of the Good Samaritan" [A Interpretação da Parábola do Bom Samaritano], in *Scripture, Tradition, and Interpretation* [Escritura, Tradição e Interpretação], editado por W. Ward Gasque e William Sanford LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 278-95.

81. Vide Jean Daniélou, "Le Bon Samaritain," in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris: Bloud & Gay, 1956), pp. 457-65, que traça conexões com o Bom Pastor de João 10; bem como J. Ian H. McDonald, "Alien Grace (Luke 10:30-36): The Parable of the Good Samaritan" [Estranha Graça {Lucas 10.30-36}] in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}, editado por V George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 35-51, que, simultaneamente, enxerga a compaixão apresentada na parábola como sendo a compaixão de Deus. Interpretações alegóricas. Interpretações alegóricas são também apresentadas por Robert Farrar Capon, *The Parables of Grace* [As Parábolas da Graça] (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 58-65, que considera Cristo como a vítima e afirma que precisamos imitar a sua paixão; Mike Graves, "Luke 10:25-37: The Moral of the 'Good Samaritan' Story?" [Lucas 10.25-37: A Moral da História do 'Bom Samaritano?'] *RevExp* 94 (1997): 269-75; e Robert Winterhalter com George W. Fisk, *Jesus' Parables: Finding Our God Within* [As Parábolas de Jesus: Descobrendo o Deus Que Habita em Nós], (Nova York: Paulist, 1993), pp. 148-51, para quem os ladrões eram uma representação dos pensamentos negativos, o samaritano uma representação da habitação de Cristo no nosso ser, e o sacerdote e o levita seriam uma representação da religião formal.

82. Birger Gerhardsson, *The Good Samaritan, the Good Skepkerd?* [O Bom Samaritano é o Bom Pastor?] (ConBNT 16; Lund: Gleerup, 1958), pp. 12-31.

83. Robert W. Funk, "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" [O Antigo Testamento nas Parábolas: O Bom Samaritano] in *Language, Hermeneutic, and Word of God* [Linguagem, Hermenêutica e a Palavra de Deus], (Nova York: Harper Sc Row, 1966), pp. 199-223; John Dominic Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas] (Nova York: Harper Sc Row, 1973), pp. 57-66.

84. Richard Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano: A Interpretação da Lei de Moisés nas Parábolas de Jesus] *NTS* 44 (1998): 475-89.

85. Além das passagens já mencionadas, vide Mt 5.43-48; Lc 6.27-36; Mt 19.19. O amor, obviamente, é a base de todo o ministério de Jesus.

86. Brad H. Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã], (Peabody: Hendrickson, 1998), p. 104.

87. In Lucas 7.36-50 ocorre uma mudança semelhante já que na parábola a pessoa que recebe o maior perdão também demonstra o maior amor, só que a



mulher é perdoada porque amou. Cf. Lucas 12.13-15; 17.20,21; Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23.

88. Crossan (*In Parables* [Em Parábolas], p. 61) afirma que apesar do uso divergente do "próximo" a passagem é "um diálogo de dupla controvérsia construído com muita beleza"; Jan Lambrecht (*Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido] {Nova York: Crossroad, 1981}, p. 79) entende a tensão entre o v. 29 e o 36 como resultante da desanteção de Lucas, mas, depois, admite que a mudança "acaba não sendo assim tão ruim"; McDonald ("Alien Grace [Luke 10:30-36]" [Estranha Graça {Lucas 10.30-36}] 45) afirma não existir qualquer conexão necessária entre a parábola e o debate acerca dos mandamentos do amor, mas a conexão é suficientemente apropriada; Bernard Brandon Scott (*Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus], [Minneapolis: Fortress, 1989], pp. 190-91) enxerga a parábola e o seu contexto como originalmente separados, só que continua vendo uma forte consistência interna entre a pergunta do doutor da lei e a parábola. Cf. C. G. Montefiore (*The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos] {2 vols.: Londres: Macmillan, 1927}, 2:465), que considera o v. 29 como fruto de editoração, contudo pensa ser muito estranho que este versículo seja tão pobremente redigido.

89. Vide Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], pp. 579, 596; Charles W. F. Smith, *The Jesus of the Parables* (Philadelphia: Pilgrim, 1975), p. 107, o qual também acrescenta que a parábola é indevidamente envolvida e se mostra como um artifício desnecessário a menos que seja precedida por algum tipo de situação tal como a descrita no v. 29.

90. "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" [O Antigo Testamento nas Parábolas: o Bom Samaritano], p. 211. Em um artigo posterior ("The Good Samaritan as Metaphor" [O Bom Samaritano Como Metáfora] *Semeia* 2 [1974]: 74-81) Funk desmerece a ênfase no próximo em função da sua tentativa de enxergar a parábola a partir da perspectiva da vítima e por pensar que a parábola é metafórica.

91. Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], p. 580.

92. Vide, especialmente, William Richard Stegner, "The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18.5" [A Parábola do Bom Samaritano e Levítico 18.5] in *The Living Text* [O Texto Vivo], editado por Dennis E. Groh e Robert Jewett (Lanham: University Press of America, 1985), pp. 27-38. Como indica Stegner, uma interpretação judaica popular de Lv 18.5 (atestada em, pelo menos, quatro textos) apresenta semelhanças marcantes com Lucas 10.25-37:

R. Meir costumava dizer: "De onde sabemos que até mesmo um idólatra que estuda a Torá é equivalente a um Sumo Sacerdote? Do seguinte versículo: *Portanto, vós guardareis os meus estatutos e as minhas ordenanças pelas quais, guardando-os o homem, por eles viverá.* Ali não diz "Se um Sacerdote, um Levita ou um Israelita os guardar, por eles viverá," mas "o homem"; ali, portanto, podemos aprender que até mesmo um pagão que estuda



a Torá é igual a um Sumo Sacerdote!" (*b. 'Abodah Zarah* 3a; vide também *b. Sanhedrin* 59a; *b. Baba Qamma* 38a; *Num. Rab.* 13.15-16).

Vide também Eduard Verhoef, "(Eternal) Life and Following the Commandments: Lev 18,5 and Luke 10,28" {A Vida {Eterna} e o Cumprimento dos Mandamentos: Lv 18.5 e Lc 10.28} in *The Scriptures in the Gospels* [As Escrituras nos Evangelhos], editado por C. M. Tuckett (Leuven: Leuven University Press, 1997), pp. 571-77. Com relação ao significado de Lv 18.5 no Judaísmo, vide Ezequiel 20,11, 13, 21; CD 3.12-16, 20; *Pss. Sol.* 14.5; Fílon, *Congr.* 86-87; *b. Makkot* 23b; *Num. Rab.* 13.15-16; *Midr. Ps.* 1.18; *Sifra AharéMot* 193 (sobre Levítico 18); e, possivelmente, *m. 'Abot* 6,7. Observe também que Paulo cita Lv 18.5 no debate com os seus oponentes (Gl 3.12; Rm 10.5) de maneira a sugerir que eles utilizavam Lv 18.5 contra ele. E. Earle Ellis ("How the New Testament Uses the Old" [Como o Novo Testamento Utiliza o Antigo] in *New Testament Interpretation* [A Interpretação do Novo Testamento], editado por I. Howard Marshall [Grand Rapids: Eerdmans, 1977], pp. 205-6) defende que a passagem de 10.25-37 é uma estrutura no estilo *yelammedenu rabbenu* ("deixem que o nosso Mestre nos ensine") que, fora a sua abertura interrogativa, segue a midrash do prefácio: os w. 25-27 apresentam o diálogo, incluindo a pergunta e os textos iniciais; o v. 28 apresenta um segundo texto (Lv 18.5); os w, 29-36 apresenta uma exposição ligada aos textos originais por intermédio do termo "próximo" (*plesion*) e "fazer" (*poiein*); e o v. 37 encerra com uma alusão ao segundo texto. Isto é possível, mas não considero que este argumento seja convincente a ponto de explicar a estrutura ou a intenção de Jesus ou de Lucas,

93. Dentre outros que defendem a junção de contexto e parábola temos Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano: A Interpretação da Lei de Moisés nas Parábolas de Jesus]; Gerhardsson, *The Good Samaritan, The Good Shepherd?* [O Bom Samaritano é o Bom Pastor?] pp. 23-29; Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus] (Macon: Smyth & Helwys, 1999), p. 296; L Howard Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 440-46; cf. Kristján Búason, "The Good Samaritan, Luke 10:25-37: One Text, Three Methods" [O Bom Samaritano, Lucas 10.25-37: Um Texto, Três Métodos] in *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives* [Lucas-Atos: Perspectivas Escandinavas], editado por P. Luomanen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 1-35, especialmente os w. 25-28, mas sem admitir que a parábola pressuponha a missão cristã em diálogo em os judeus.

94. *Jub.* 36:4-8; *1QS* 1.1-3, 9-10; *T. Iss.* 5.2; 7.6; *T. Dan* 5.3; Fílon, *Spec. Leg.* 1.299-300; 2.63. Vide também Fílon, *Decálogo* 106-10, que revela como as obrigações para com Deus e a humanidade são sumariamente caracterizadas como amor. Os primeiros cinco mandamentos dizem respeito ao amor a Deus; os outros cinco referem-se ao nosso amor pelo próximo. Cf. *m. 'Abot* 6.6 e a ênfase colocada no amor ao próximo em CD 6.20-21. Em *Sifra Qedosin* 200



(sobre Lv 19-17-18) e *Gn. Rab. 24.7 R*, *Aqiba* afirma que Lv 19.18 é o princípio maior da Torá. Os dois mandamentos para amar também estão unidos nos escritos cristãos posteriores. Vide o *Didaquê* 1.2; *Barn.* 19-2, 5; Justino, *Diálogo* 93. Vide também Dale C. Allison, Jr., "Mark 12.28-31 and the Decalogue" [Marcos 12.28-31 e o Decálogo] in *The Gospels and the Scriptures of Israel* [Os Evangelhos e as Escrituras de Israel], editado por Craig A. Evans e W. Richard Stegner (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), pp. 270-78; Serge Ruzer, "The Double Love Precept in the New Testament and the *Community Rule*" [O Duplo Preceito do Amor no Novo Testamento e a Regra Comunitária], in *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels*, editado por R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker (Leiden: Brill, 2006), 1:81-106. É desconcertante nos perguntarmos o motivo pelo qual Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 82) considera difícil imaginar que um doutor da lei dentre os judeus poderia combinar estes dois mandamentos!

Vários textos no Antigo Testamento e nos escritos judaicos representam resumos da Lei: Dt 10.12-13; Salmos 15 e 24; Is 58.6-7; 66.2b; Jr 22.3-4; Mq 6.8; Zc 8.16-17; *b. Shabbat* 31a; *b. Berakot* 63a; *b. Maksirin* 23b-24a; *Mekilta Vayassa* 1.58-60 (sobre Êx 15.26).

95. Vide a obra popular de Scot McKnight, *The Jesus Creed: Loving God\ Loving Others* [O Credo de Jesus: O Amor a Deus e o Amor ao Próximo], (Brewster: Paraclete, 2004).

96. Vide J. Duncan M. Derrett, " 'Love Thy Neighbor as a Man like Thyself ?' ["Ame o Teu Próximo Como um Homem Gosta de Ti Mesmo"?" ] *ExpTim* 83 (1971): 55-56; cf. Nolland, Luke 9:21-18:34, p. 585.

97. Norman H. Young, "The Commandment of Love Your Neighbor as Yourself and the Parable of the Good Samaritan (Luke 10.25-37)" [O Mandamento para Amar o Próximo Como a Nós Mesmos e a Parábola do Bom Samaritano] *AUSS* 21 (1983): 265-72, especialmente as pp. 267-68, que é, em parte, dependente de Karl Barth, *Church Dogmatics* [Dogmática Cristã], 1/2 (traduzido por G. Thomson e Harold Knight; Edimburgo: T. & T. Clark, 1956), p. 450. Vide as análises de Klaus Berger, *Identity and Experience in the NT* [Identidade e Experiência no Novo Testamento] (traduzido por Charles Muenchow; Minneapolis: Fortress, 2003), pp. 226-27.

98. Robert L. Short, *The Parables of Peanuts* [As Parábolas dos Amendoins] (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1968), p. 68, na esteira de Søren Kierkegaard, *Works of Love* [Obras de Amor] (editado e traduzido Howard V. Hong e Edna H. Hong; Princeton: Princeton University Press, 1946), p. 22, que afirma que amar ao próximo como a nós mesmos deve ser corretamente compreendido como "amarmos a nós mesmo da maneira correta."

99- As análises mais importantes das "histórias-exemplo" são feitas por Jeffrey Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Sobre Quatro Parábolas do Evangelho de Lucas] (JSNTSup 162; Sheffield: Sheffield Academic, 1998),



apesar de, no fim das contas, eu não considerar satisfatória a sua solução; e Ernst Baasland, "Zum Biespiel der Beispielerzählungen. Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur Methodik der Gleichnisauslegung," *NovT* 28 (1986): 193-219.

100. Algumas pessoas incluiriam Lucas 14.7-11 ou mesmo 15.11-32.

101. A descrição é de Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Sobre Quatro Parábolas do Evangelho de Lucas], p. 170.

102. John Dominic Crossan, "Parable and Example in the Teaching of Jesus" [Parable e Exemplo no Ensino de Jesus], *NTS* 18 (1972): 285-307. A abordagem de Funk é semelhante. Vide sua obra "The Good Samaritan as Metaphor" [O Bom Samaritano Como Metáfora], pp. 74-81, na qual ele argumenta que a parábola é uma metáfora da misericórdia do reino que sempre chega de surpresa àqueles que não a merecem.

103- Além de Crossan e Funk, dentre outros que buscam uma compreensão metafórica temos Llewellyn Welile Mazamisa, *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37* [Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico Sobre Lucas 10.25-37] (Kampen: Kok, 1987), pp. 106, 140; McDonald, "Alien Grace: (Luke 10:30-36)" [Estranha Graça: (Lucas 10.30-36)] 44-47; Sandra Wackman Perpich, *A Critique of Structuralist Exegesis with Specific Reference to Lk 10.29-37* [Uma Crítica à Exegese Estruturalista Com Referência Específica a Lc 10.29-37] (Lanham: University Press of América, 1984), pp. 196-200; e Scott, *FLear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 200-201. Numa linha semelhante Douglas E. Oakman ("Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story, Luke 10:30-35" [Seria Jesus Mesmo um Camponês? Implicações à Leitura da História do Samaritano, Lucas 10.30-35] *BTB* 22 [1992]: 117-25) argumenta que os bandidos seriam vistos como heróis e o samaritano que comercializava azeite e vinho seria considerado um opressor que, de forma insensata, deixou o homem em uma hospedaria perigosa (argumento que é prontamente refutado pelas evidências culturais acima mencionadas) e que o reino seria semelhante a esta atitude insensata. Para os críticos da tentativa de se ver a parábola como metáfora, vide Via, "Parable and Example Story" [Parábola e História-exemplo] 105-33; Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 92.

104. De forma mais ruidosa, Capon (*The Parables of Grace* [As Parábolas da Graça], pp. 61-65), que deseja "restringir a idéia" de que a parábola oferece um exemplo a ser imitado; e Wink, "The Parable of the Compassionate Samaritan: A Communal Exegesis Approach" [A Parábola do Samaritano Compassivo: Uma Abordagem de Exegese Comunal] especialmente a p. 203, que afirma, por alguma razão desconhecida, que o desejo de ser um bom samaritano sufoca as raízes da compaixão. Mas, como o desejo de colocar o amor em ação sufocaria a compaixão?



105. Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Sobre Quatro Parábolas do Evangelho de Lucas], pp. 402-12.

106. Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Sobre Quatro Parábolas do Evangelho de Lucas], pp. 264-74.

107. Por exemplo, Adolf Jülicher, "Parables," *Encyclopedia Bíblica* (Nova York: Macmillan, 1902), 3:3563-67

108. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 57, 71) classifica o Pródigo como "ein Exemplum," mas, apesar do arrependimento do pródigo ser instrutivo, nenhum dos dois filhos é tido como exemplar.

109- *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-exemplo: Perspectivas Sobre Quatro Parábolas do Evangelho de Lucas], p. 184.

110. Vide Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable* [A Parábolas Misteriosa] (Washington: The Catholic Biblical Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1977), p. 22. Ela chama as histórias-exemplo de "sinédoques ampliadas."

111. Como sugere Wright (*Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], p. 331).

112. Por exemplo, Joel B. Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 428; Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 297; e Mazamisa, *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10.25-37* [Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico Sobre Lucas 10.25-37], pp. 144-45, considera que o escriba é uma figura hostil. Eta Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por John Sturdy; Londres: SPCK, 1966), p. 57; Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 439; e Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006), p. 132, não consideram.

113- *Ekpeirazein* ocorre somente nove vezes no grego bíblico: LXX Dt 6.16 (duas vezes); 8.2, 16; SI 77.18; Mt 4.7; Lc 4.12; 10.25 e 1 Co 10.9 (onde este vocábulo é utilizado em paralelismo com *peirazein*). Para conhecer exemplos do uso positivo de *peirazein*, vide João 6.6; 2 Co 13-5; Ap 2.2.

114. A palavra ocorre como uma referência a pessoas somente em 7.30; 10.25; 11.45, 46, 52; 14.3 e, fora de Lucas, somente em Mt 22.35 e Tt 3-13. Observe a presunção de relacionamentos decentes em 11.45 e 14.3.

115. Cf. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp.305-7.

116. Observe uma pergunta semelhante que foi feita pelos discípulos do Rabino Eliezer in *b. Berakot* 28b. Cf. *m/Abot* 6.7.

117. Vide, especialmente, John J. Kilgallen, "The Plan of the 'NÔMIKOS' (Luke 10.25-37)" [O Plano do NOMIKOS (Lucas 10.25-37) *NTS* 42



(1996): 615-19. Na verdade, a pergunta real é "Por que trataas os samaritanos com misericórdia e comes com pecadores?"

118. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 310-12. Jones considera o v. 35 como o calcanhar de Aquiles do argumento de Funk. Scott (*Hear Then the Parable* {Ouça, então, a Parábola}, pp. 191-92) argumenta que a pergunta final não fazia, originalmente, parte da parábola, mesmo enxergando a parábola como uma forma de colocar abaixo as barreiras, porém este tipo de redução da parábola acaba gerando uma conclusão abrupta e não-acabada.

119. 'The Old Testament in Parable: The Good Samaritan' [O Antigo Testamento nas Parábolas: O Bom Samaritano], pp. 212-14, citação da p. 214. Vide também "The Good Samaritan Metaphor" {A Metáfora do Bom Samaritano}, 74-77-79; na p. 79 ele considera que a vítima não desejaria a ajuda de um samaritano, o que não somente exige que a vítima estivesse consciente, como também não se encaixa com as evidências. As fontes apresentam os samaritanos como "associados," pessoas que faziam negócios com os judeus, que ajudavam os judeus nas peregrinações (*m. Nedarim* 3.10), as mulheres samaritanas serviam como amas-de-leite, e havia muitas outras formas de interação entre os dois grupos. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 199-201) também enfatiza que o leitor precisa se identificar com a vítima na sarjeta.

120. Funk, "The Good Samaritan as Metaphor" [O Bom Samaritano como Metáfora] 78; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 204. Várias pessoas consideram que o azeite e o vinho do samaritano representam do uso do azeite e do vinho nos sacrifícios do Templo (Lv 23.13): Derrett, "The Parable of the Good Samaritan" [A Parábola do Bom Samaritano], p. 220; Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 50; e John R. Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 132. Isto é possível, mas muito provavelmente é, na melhor das hipóteses, irônico (Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 99). O azeite e o vinho eram normalmente utilizados na cura. Vide Isaías 1.6; Marcos 6.13; 1Tm5.23; Tg5.14. Eles também eram misturados e utilizados nos meninos que acabavam de ser circuncidados; vide b. Shabbat 133a-134a.

121. Vide Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano], 479, que aponta para Flávio Josefo, *Ant.* 20.181, 207.

122. m. Gittin 5.8: "O sacerdote lê primeiro, depois dele o levita e, depois dele, o israelita — por questões de paz"; *m. Horayot* 3.8: "O sacerdote tem precedência sobre o levita, o levita sobre o israelita, o israelita sobre o bastardo... Isto se aplica quando todos são [de outra forma] iguais; mas se o bastardo for um estudioso da Lei e o Sumo Sacerdote um ignorante da Lei, o bastardo... terá precedência sobre o Sumo Sacerdote...".

A tentativa feita por A. J. Mattill ("The Good Samaritan and the Purpose of Luke-Acts: Halévy Reconsidered" [O Bom Samaritano e o Propósito de



Lucas-Atos; Uma Nova Análise a Halévy] , *Encounter* [Encontro] 33 [1972]: 359-76) de ressuscitar a ideia de J. Halévy de que um israelita figurava, originalmente, como a terceira pessoa da parábola e que Lucas o substituiu por um samaritano de forma a prefigurar a missão aos samaritanos tem pouca base e pouca aceitação. A alegação de que seria improvável que os samaritanos viajassem pelas terras, tal como a parábola ilustra, desconsidera as freqüentes análises dos contatos entre os judeus e os samaritanos quando estes viajavam e se encontravam em várias cidades.

123. Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano] 475-89. Vide também Jacob Mann, "Jesus and the Sadducean Priests: Luke 10.25-37" {Jesus e os Sacerdotes Saduceus] *JQR* 6 (1915-16): 415-22.

124. Vide 11Qtemple (11Q19)45.17: a pessoa que estiver contaminada pelo contato com um cadáver não poderá entrar na cidade do Templo.

125. Vide *b. Sotah* 44a e também 18a, 22b e 43b. Quatro côvados parecem ter sido uma medida determinante para várias questões. Nenhuma pessoa que tivesse sido contaminada por um cadáver poderia tomar parte na montagem do Templo (*m. Kelim* 1.7). Um sacerdote que tivesse tido contato com a impureza de um cadáver estaria desqualificado para servir no Templo até que se comprometesse a nunca mais se contaminar novamente com cadáver (*m. Berakot* 7.7). O sacerdote da parábola estava saindo de Jerusalém, porém a contaminação continuaria tendo conseqüências no consumo dos alimentos sacerdotais. Para saber mais sobre a contaminação, vide *m. Kelim* 1.1, 6-9; e o apêndice 4 "As Regras Sobre a Contaminação," na obra *The Mishnah* [A Mishná], traduzida por Herbert Danby (Oxford: Clarendon, 1933), pp. 800-804. Vide também CD 12.15-18; Flávio Joséfo, *Ant.* 18.36-38. Observe a prática refletida em Mt 23.27 de se marcar os túmulos a fim de que as pessoas evitassem a contaminação, que também é confirmada em *m. Ma'aser Seni* 5.1. Para saber mais sobre a contaminação com cadáveres, vide Byron R. McCane, "Is a Corpse Contagious? Early Jewish and Christian Attitudes toward the Dead" [Será que Um Cadáver é Contagioso? Atitudes Primitivas dos Cristãos e dos Judeus Diante dos Mortos] *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers* [Escritos do ano de 1992 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica], editado por Eugene H. Lovering, Jr. (Atlanta: Scholars, 1992), pp. 378-88; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* [A Lei Judaica de Jesus até a Mishná], (Philadelphia: Trinity, 1990), pp. 33-35, 41-42, 137-38, 184-92.

126. *m. Nazir* 7.1; *b. Nazir* 42b-43b, 48a-48b; *Mekilta Neziqin* 4.82-109 (sobre Êxodo 21.14), os quais indicam que a conduta do culto no Templo era deixada de lado no caso do sepultamento de um cadáver de indigente e debate a vigência das leis sabáticas; cf. Tobias 1.17; Fílon, *Hypothetica* 1.6, de acordo com Jacob Mann ("Jesus and the Sadducean Priests" {Jesus e os Sacerdotes Saduceus], p. 419) os saduceus não aceitavam nenhum tipo de justificativa para a contaminação por cadáver.



127. 1º Macabeus 2.39-41; Flávio Joséfo, *J. W.* 1.146; *m. Yoma* 8.6; *m. Shabbat* 18.3; *Mekilta Neziqin* 4.105-9; *b. Yoma* 82a, 84b-85a. CD 11.16-17 aparentemente proíbe o trabalho no sábado mesmo que seja para o salvamento de vidas, mas este é um texto controvertido. Além disso, segundo *Semahot* (Um Tratado sobre o Luto) 1.1, uma pessoa em estado terminal deveria ser tratada, de todas as maneiras, como uma pessoa viva.

128. Ulrich Meli considera que isto significa que o o homem, mesmo com ajuda, deveria morrer. Vide sua obra "Der barmherzige Samaritaner und Gottes Gerechtigkeit. Eine Auslegung von Lk 10:30-35 in Anknüpfung an Adolf Jülicher," in *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum dialog mit Adolf Jülicher*, editado por Ulrich Meli (BZNW 103; Berlim: Walter de Gruyter, 1999), pp. 113-48.

129- Philip F. Esler ("Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory," *Biblnt* 8 [2000]: 325-57) considera que como o homem estava nu, as pessoas poderiam ver se ele era ou não circuncidado, mas esta opinião é demasiadamente positiva acerca da posição em que a vítima se encontrava, sendo que não se vê esta ênfase na parábola.

130. Bauckham ("The Scrupulous Priest and the Good Samaritan" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano], 486) admite que não sabemos se os levitas, na época de Jesus, precisavam cumprir as mesmas regras de purificação ritual dos sacerdotes. A sua afirmação de que os samaritanos eram vistos como pessoas menos propensas a guardar a Lei é válida no que diz respeito ao Templo, mas algumas pessoas viam os samaritanos, nos mandamentos que estes seguiam, como um grupo ainda mais específico do que os judeus (por exemplo, *b. Gittin* 10a).

131. *Str-B* (2:183) e Green (*The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 430) estão dentre os que rejeitavam qualquer ideia de contaminação por cadáver.

132. Craig A. Evans ("Do This and You Will Live": Targumic Coherence in Luke 10.25-28" ["Faz Isto e Viverás": Coerência Targúmica em Lucas 10.25-28] in Bruce Chilton e Craig A. Evans, *Jesus in Context* {Jesus no Seu Contexto}, [Leiden: Brill, 1997], pp. 377-93, especialmente a p. 391) argumenta que esta "resposta equivocada" é uma evidência da autenticidade tanto da pergunta, quanto da resposta.

133. Como sugere Gerhardsson sugere (*The Good Samaritan — The Good Shepherd?* [O Bom Samaritano é o Bom Pastor?] p. 9).

134. Observe a confusão na qual J. Dwith Pentecost (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {Grand Rapids: Zondervan, 1982}, pp. 71-75) se enreda por temer que a parábola possa ensinar a salvação pelas obras, Cf. as análises igualmente distorcidas feitas por Mike Graves ("Lucas 10.25-37: The Moral of the 'Good Samaritan' Story?" [Lucas 10.25-37: A Moral da História do 'Bom Samaritano?'] 269-75), que interpreta a parábola de maneira cristológica por



considerar que a mensagem moral lha confere um tom de lei e não de graça, e Eduard Verhoef ("[Eternal] Life and Following the Commandments: Lev 18,5 and Luke 10,28" {A Vida (Eterna) e o Cumprimento dos Mandamentos: Lv 18.5 e Lc 10.28], pp. 571-77), que faz uma separação desnecessária entre as posições de Jesus e de Paulo, chegando a admitir que estas questões são complexas. Van Elderen ("Another Look at the Parable of the Good Samaritan" " {Outra Perspectiva na Parábola do Bom Samaritano], pp. 109-11) tentou resolver o problema do galardão gerado pelas boas obras ao afirmar que o uso que o escriba fez do tempo aoristo "tendo feito" (v. 25, *poiesas*) implica uma ênfase em uma única boa obra, ao passo que Jesus empregou o tempo presente ao responder-lhe "continua fazendo isto" (v. 28, *poiei*). A mudança de tempo verbal é notória, mas duvido que a pergunta do escriba possa ser interpretada de maneira assim tão obtusa.

135. Para conhecer uma crítica de Gehrhardsson, vide Funk, "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" {O Antigo Testamento nas Parábolas: O Bom Samaritano], pp. 199-223.

136. Lambrecht, *Once More Astonished* {Mais Uma Vez Aturdido], pp. 72-74, só que na p. 77 ele admite que a dimensão cristológica praticamente desapareceu em Lucas.

137. Observe que Funk ("The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" {O Antigo Testamento nas Parábolas: o Bom Samaritano], p. 125) sugere que Jesus esteja pairando por detrás da parábola. Em uma versão anterior deste artigo (Encounter 26 {1965): 251-67) ele acrescentava que "apesar de Jesus (ou Deus) não 'aparecer' ele é a pessoa que, dos bastidores, qualifica a situação, um fator decisivo no campo da penumbra" (p. 266). Mazamisa (*Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10.25-37* {Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico Sobre Lucas 10.25-37], pp. 169-71) afirma, primeiramente, que a história está "grávida do seu narrador," mas, a seguir, afirma que Jesus fala sobre si mesmo na parábola.

138. Contra Capon (*The Parables of Grace* {As Parábolas da Graça], pp. 64-65) e Hans Binder ("Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter," *TZ* 15 {1959): 176-94).

139- Crossan, *In Parables* {Nas Parábolas], pp. 65-66; Funk, "The Good Samaritan as Metaphor" {O Bom Samaritano como Metáfora], pp. 74-81; Lambrecht, *Once More Astonished* {Mais Uma Vez Aturdido], p. 72; e Mazamisa, *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10.25-37* {Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico Sobre Lucas 10.25-37], pp. 140, que alega que Jesus dá uma interpretação escatológica à Lei e que "faze isto" (ARC) é um indicativo escatológico.

140. Perpich, *A Critique of Structuralist Exegesis, With Specific Reference to Lk 10.29-37* {Uma Crítica à Exegese Estruturalista Com Referência Específica a Lc 10.29-37], p. 200, vide também 210.

141. Contra Crossan, "Parable and Example in the Teaching of Jesus" {Parábola e Exemplo no Ensino de Jesus], 295-96; e Perpich, *A Critique of*



*Structuralist Exegesis With Specific Reference to Lk 10.29-37* [Uma Crítica à Exegese Estruturalista Com Referência Específica a Lc 10.29-37], p. 200.

142. Que foi a intenção com Lv 19.18.

143. Como Sir 12.1-7.

144. Esta posição é bastante popular; por exemplo; por exemplo, Nolland, *Luke 9:21-18.24* [Lucas 9.21-18.24], p. 596; Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], pp. 306-7; Funk, "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" [O Antigo Testamento nas Parábolas: o Bom Samaritano], pp. 210, 221. Várias pessoas informam que a pergunta trata dos limites da condição de "próximo", ou seja, até que ponto alguém pode ser considerado "nosso próximo," ao passo que a parábola trata do nosso centro de ação, o que eliminaria as questões de limite. Vide Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 84, 89- A idéia surge a partir de Ernst Fuchs, "Was heisst: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?'" in *Gesammelte Aufsätze 11. Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), pp. 1-20.

145. F. J. Leenhardt, "La Parabole du Samaritain," in *Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950), pp. 132-38, vide também H. Greeven, "plosion," *TDNT* 6:317.

146. *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary* [Os Adágios de Jesus Conforme Registro nos Evangelhos de Mateus e Lucas, Organizados com Introdução e Comentário], (Londres: SCM, 1949), pp. 261, 263.

147. *Works of Love* [Obras de Amor], pp. 83-84.

148. Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano], 475, 484-85, 488-89-

149- The Entrevernes Group, " 'Go and Do Likewise': Narrative and Dialogue (Luke 10.25-37) [O Grupo de Entrevernes: "Vai e faz e o mesmo — Narrativa e Diálogo {Lucas 10.25-37}]," in *Signs and Parables* [Sinais e Parábolas] (traduzido por Gary Philips; Pittsburgh: Pickwick, 1978), pp. 13-64, vide p. 32; vide também *b. Sukkah* 49b.

150. Este será ainda mais o caso se houver qualquer memória da tentativa de se renomear o templo de Gerizim com o templo de Zeus, o amigo dos estrangeiros. Vide 2º Macabeus 6.2.

151. O Judaísmo e os seus grupos internos normalmente tinham regras diferentes para os de dentro e os de fora do grupo. Além de Sir 12.2-7; 1QS 1.10; 9-21-22; 10.19-21; acima listados, vide *m. Baba Qamma* 4.3; *b. Baba Qamma* 38a; *b 'Abodah Zarah* 26a; *b. Sanhedrin* 57a; *'Abot de Rabbi Nathan* 16.6; *Lev. Rab.* 13.2.

152. Jones (*Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 299) considera o Samaritano como um modelo, mas teme que uma "história-exemplo" seja deficiente em termos de dinamismo. Eu rejeito a categoria de "história-exemplo," só que a falha está mais na *nossa*



falta de dinamismo do que em qualquer aspecto relativo a uma categoria de parábola.

153- Green (*The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 426); porque ele (p. 425) afirma que a expressão "Vai e faz" (v. 37) de Jesus não apresenta uma obrigação moral de agirmos de alguma maneira específica além do nosso entendimento.

154. *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 314.

155. A expressão vem do autor Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 202.

156. Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 55.

157. Como propõe Glanville Downey, a pergunta "Quem é o meu próximo?" implica outra pergunta "Quem sou eu?" ("Who is My Neighbor? The Greek and Roman Answer" [Quem é o Meu Próximo? A Resposta dos Gregos e dos Romanos], *ATR* 47 [1965]: 3-15). Downey apresenta evidências dos limites gregos e romanos impostos sobre a definição de "próximo."

158. Vide o Grupo de Entrevenes, " 'Go and Do Likewise': Narrative and Dialogue (Luke 10:25-37) ["Vai e faz e o mesmo — Narrativa e Diálogo {Lucas 10.25-37}], " 45.

159. Observe o comentário de Joachim Jeremias (*New Testament Theology 1: The Proclamation of Jesus* [A Teologia do Novo Testamento 1: A Proclamação de Jesus] {traduzido por John Bowden; London: SCM, 1971}, p. 193): "The way to God goes through a man's neighbour" [O Caminho que Leva a Deus passa pelo nosso próximo]. Observe o comentário de Dietrich Bonhoeffer (*The Cost of Discipleship* [New York: Touchstone, 1995], p. 98): "Cristo se coloca entre nós e o próximo e somente podemos entrar em contato com o próximo através dele."

160. *Reading the Bible in the Strange World of Medicine* [A Leitura da Bíblia no Estranho Mundo da Medicina], (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 359-93.

161. Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* [A Visão Moral do Novo Testamento: Comunidade, Cruz e Nova Criação: Uma Introdução Contemporânea à Ética Neotestamentária], (San Francisco: Harper-SanFrancisco, 1996), p. 451 (original em itálico).

162. *The NewsHour with Jim Lehrer* [A Hora da Notícia com Jim Lehrer}, 20 de abril de 2006.

163. Vide Leenhardt, "La Parabole du Samaritain," pp. 132-38.

164. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* [A Civilização e os Seus Descontentes] (traduzido e editado por James Strachey; Nova York: Norton, 1962), pp. 49, 56-59, 89-90. Ele atribui este tipo de concepção à procedimentos não-psicológicos do superego cultural. Por outro lado, Wendell Berry ("Property, Patriotism, and National Defense" [Propriedade, Patriotismo e Defesa Nacional], *Home Economics* [Economia Doméstica], [San Francisco: North Point, 1987], pp. 98-111) defende que a civilização precisa do "mandamento para amar", especialmente neste momento: "É possível que a única defesa



possivelmente efetiva contra a arma final seja a ausência de armas. É possível que a presença de armamentos nucleares em nosso mundo nos sirva de alerta de que o mandamento para nos amarmos uns aos outros seja uma necessidade prática absoluta, de forma que jamais sonhamos que poderia ocorrer e que a nossa decisão não esteja entre o vencer ou o perder, mas entre o amar os nossos inimigos ou morrer" (p. 111).

165. Como defendeu Hedrick (*Parables as Poetic Pictions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], ppl. 112-16), o que lhe levou a pensar que a história fosse uma paródia acerca do comportamento ideal ou justo de uma pessoa.

166. David Flusser, "A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message," [A Nova Sensibilidade do Judaísmo e a Mensagem Cristã] in *Judaism and the Origins of Christianity* [O Judaísmo e as Origens do Cristianismo], (Jerusalém: Magnes, 1988), pp. 469-92, citação tirada da p. 492.

167. Vide também Hans Gunther Klemm, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Grundzüge der Auslegung im 16.Hl Jahrhundert* (Stuttgart: Kohlhammer, 1973).

168. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 33-46; Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:471; Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], 2:272; E. Fuchs, "Das Zeitverständnis Jesu," in *Gesammelte Aufsätze 11, Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960), 304-76, Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1962), p. 164 (na esteira de Fuchs).

169. Vide a crítica feita por Karen Lebacqz às explicações corriqueiras, "Justice, Economics, and the Uncomfortable Kingdom" [Justiça, Economia e o Reino Desconfortável], *ASCE* 3 (1983): 27-53, apesar da sua interpretação não nos levar muito longe.

170. A autenticidade desta parábola raramente é questionada; esta é uma das cinco parábolas impressas totalmente na cor vermelha pelo "Seminário de Jesus" (Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 33). Dentre os poucos que atribuem a parábola a Mateus temos M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus], (Londres: SPCK, 1974), pp. 409-11; e Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica], pp. 395-99. Seria possível levarmos a sério o argumento levantado por Gundry de que as dimensões financeiras da parábola correspondem à ocupação de Mateus como um cobrador de impostos? O método por detrás da sua análise estilística também não se mostra convincente. Catherine Hezser (Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16 [NTOA 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], p. 249) argumenta que a parábola não pode ter sua origem em Mateus em função da crítica dos funcionários que foram contratados primeiro não ser suficientemente firme.



171. Existe uma variante textual no v. 16 que acrescenta "muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos," que apresenta evidências consideráveis, apesar da sua ausência em a, B, L, Z e em alguns minúsculos. A maioria dos estudiosos aceita, de forma correta, que estas palavras foram acrescentadas por influência de 22.14, onde elas também ocorrem no final de uma parábola. Os editores da quarta edição da UBS [União das Sociedades Bíblicas] classificam a certeza desta omissão como "A." Nenhum aspecto destas palavras apresenta uma ligação lógica nem com a parábola, nem com esta seção do texto de Mateus. Para ter acesso a uma opinião divergente, porém cautelosa, vide Edmund F. Sutcliffe, "Many Are Called but Few Are Chosen" [Muitos São os Chamados, Mas Poucos os Escolhidos], *ITQ* 28 (1961): 126-31.

172. Tanto Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, p. 138), quanto John Drury (*The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos] {Nova York: Crossroad, 1985}, p. 95) sugerem que Jesus pode ter conhecido uma parábola rabínica semelhante a esta. A influência das parábolas de Jesus sobre as parábolas rabínicas posteriores é provável, porém esta influência pode ter ocorrido nos dois sentidos. Jesus pode ter se valido das histórias judaicas tradicionais na composição das suas histórias, mas isto não pode ser absolutamente comprovado.

173. Vide também *Eccl. Rab.* 5.11; *Song Rab.* 6.8 (sobre 6.2).

174. Por exemplo, Davies e Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético do Evangelho Segundo Mateus], 3:66; V. George Shillington, "Saving Life and Keeping Sabbath (Matt 20.1b-15)" [A Salvação de Vidas e a Guarda do Sábado {Mt 20.1b-15}] in *Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today* {Jesus e as suas Parábolas: A Interpretação das Parábolas de Jesus nos Dias de Hoje], editado por V. George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 87-101 (vide p. 96 —a sua sugestão de uma estrutura em formato de quiasmo apresenta uma base tênue).

175. Wolfgang Harnisch, "The Metaphorical Process in Matthew 20:1-15" [O Processo Metafórico em Mateus 20.1-15] in *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1977* [Escritos do ano de 1977 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica], editado por Paul J. Achtemeier (Missoula: Scholars, 1977), pp. 231-50, Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], p. 79-

176. Donald A Hagner, *Matthew 14-28* [Mateus 14-28] (WBC 33B; Dallas: Word, 1995), p. 570.

177. A ênfase não está na postura deles, mas no fato de estarem aguardando na praça em ociosidade.

178. O *Evangelho de Tomé* 4 apresenta uma forma alterada do provérbio: "Pois muitos dos primeiros serão os últimos, e estes serão um."

179. Goulder (Midrash and Lction in Matthew [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus], p. 410) apresenta estes aspectos peculiares de Mateus e outras palavras tidas como "possivelmente oriundas" deste autor e sugere que das 239 palavras da parábola, sessenta e duas sejam peculiares



de Mateus. Mas será que palavras como "vinha", "veio", "ajustar," e tantas outras da sua lista realmente poderiam ser consideradas como "possivelmente oriundas" de Mateus? O seu método é inaceitável. Apesar de considerar que a parábola é oriunda de Mateus na sua origem, ele admite que ela não carrega o que ele considera ser a característica normal de Mateus. Vide a análise de Ivor Harold Jones (*The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary* [As Parábolas de Mateus: Um Comentário Histórico-Literário], [NovTSup 80; Leiden: Brill, 1995], pp. 414-18) que conclui, a partir da lista de Goulder, que a análise estatística sugere um forte elemento de tradição (p, 417).

180. B. Rob Doyle, "The Place of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Matthew 20:1-16" [O Lugar da Parábola dos Trabalhadores da Vinha em Mateus 20.1-16} *AusBR* (1994): 39-58, especialmente as pp. 45-50.

181. O que é rejeitado por alguns.

182. Vide Rudolf Hoppe, "Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen von guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Haushern (Mt 20,1-15)"/ BZ 28 (1984): 1-21; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:69.

183- Para uma análise do realismo, vide Norman Huffman, "Atypical Features in the Parables of Jesus" [Aspectos Atípicos das Parábolas de Jesus], *JBL* 97 (1978): 207-10.

184. Luise Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God: The Parable of the Workers in the Vineyard" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus: a Parábola dos Trabalhadores da Vinha] in *God of the Lowly* [O Deus dos Humildes], editado por Willy Schottroff e Wolfgang Stegemann (traduzido por Matthew J. CConnell; Maryknoll: Orbis, 1984), pp. 129-47. Contra J. Duncan M. Derrett, que argumentava a partir de evidências rabínicas (*m. Baba Mesi'a* 2.9; 5.4; *m. Bekorot* 4.6; *b. Baba Mesi'a* 31b, 76b-77b; *b. Bekorot* 29a-b) que o empregador estaria obrigado a pagar um piso salarial mínimo (*po'el batel*) aos seus empregados. Vide a sua obra "Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus" [Os Trabalhadores da Vinha: Uma Parábola de Jesus], in *Studies in the New Testament* [Estudos do Novo Testamento] (Leiden: Brill, 1977), 1:48-75, especialmente as pp. 59-60. A sugestão de Derrett não teve muita aceitação. As evidências são tardias e não diretamente relacionadas; ele pressupõe fatos que a parábola não menciona (como, por exemplo, que estaria na época da colheita) e a parábola, claramente, pressupõe que o salário pago foi uma surpresa. Esta é a base da reclamação contra o proprietário. Vide Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 274. Johannes B. Bauer ("Gnadenlohn oder Tageslohn [Mt 20,8-16]?" Bib 42 [1961]: 224-28) defendeu que o proprietário era obrigado a pagar os trabalhadores pelo dia inteiro mesmo que estes tivessem trabalhado somente parte do dia, mas, da mesma forma que ocorre com o argumento de Derrett, isto vai contra a expectativa dos queixosos.

185. Para ter acesso a evidências acerca de trabalhadores diaristas, vide David A. Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period* [A His-



tória Social da Palestina no Período Herodiano], (Lewiston: Mellen, 1991), pp. 85-90; e para informações que tratam especificamente da reivindicação dos trabalhadores, vide Felix Gryglewicz, "The Gospel of the Overworked Workers" [O Evangelho dos Trabalhadores Sobrecarregados], *CBQ* 19 (1957): 190-98; Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], pp. 131-32; William Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as a Pedagogue of the Oppressed* [As Parábolas como Discursos Subversivos: Jesus como o Pedagogo dos Oprimidos], (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), pp. 88-90; Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16*, pp. 95-96, 296.

186. *m. Baba Mesi'a* 7.1-8 chega a passar normas regulatórias acerca do que os trabalhadores diaristas poderiam comer enquanto trabalhavam na lavoura.

187. Vide Fiensy, *The Social History of Palestine in the Herodian Period* [A História Social da Palestina no Período Herodia], pp. 86-90; F. M. Heicheleheim, "Roman Syria" [A Síria Romana] in *An Economic Survey of Ancient Rome* [Uma Investigação da Economia da Roma Antiga], (Paterson: Pageant, 1959), 4:178-82; Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* [O Movimento de Jesus: História Social do Seu Primeiro Século], (traduzido por O. C Dean, Jr.: Minneapolis: Fortress, 1999), pp. 81-93; e a análise feita por Scott, *More Than the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 290-91. Para ter acesso a evidências de fontes primárias vide Tobias 5:15, onde um anjo desconhecido recebe um denário pelo trabalho de um dia; *b. Baba Batra* 86b-87a; *b. Abodah Zarah* 62a; e *b. Yoma* 35b, que viam Hilel com pobre por trabalhar por apenas meio-denário ao dia. R. Meir, na função de escriba, recebia dois denários por dia em função do valor do seu comércio (*Eccl. Rab*, 2,24) [sobre 2:18]). As pessoas que ganhavam mais de 200 denários por ano não tinham permissão para juntar alimento nos campos junto com os pobres (vide *m. Peah* 8,8), Vide também Tácito, *Anais* 1.17, onde o valor contratado para o pagamento dos soldados era de um denário por dia.

188. Para uma visão geral acerca das análises, vide Joachim Gnilkai, *Jesus of Nazareth: Message and History* {Jesus de Nazaré: Mensagem e História}, (traduzido por Siegfried S. Schatzmann; Peabody: Hendrickson, 1997), pp. 82-93. Dentre os trabalhos "incomuns", vários poderiam ser mencionados. K. Lebacqz ("Justice, Economics, and the Uncomfortable Kingdom" {Justiça, Economia e o Reino Desconfortável}, pp. 27-53) considera que a parábola trata do que deveríamos fazer quando o reino não desperta muita expectativa e encontra uma solução para a parábola na esperança de que o jubileu venha a restaurar este equilíbrio. Por mais importante que o jubileu seja, nada nesta parábola justifica este tipo de sugestão. G. Shilhington ("Saving Life and Keeping Sabbath," [A Salvação de Vidas e a Guarda do Sábado], pp. 87-101) sugere que o objetivo seja abordar as idéias judaicas de trabalho e descanso e que a observância do sábado está sendo criticada. Na sua opinião, o sábado judeu, que é um prenúncio do reino e deveria ter um efeito nivelador, não poderia ser observado pelos pobres. Por mais im-



portante que o sábado seja, a parábola não nos dá qualquer pista de que se esteja fazendo qualquer referência a ele. Philip Culbertson ("Reclaiming the Matthean Vineyard Parables" [Recuperando as Parábolas de Videira de Mateus}, *Encounter* [Encontro] 49 [1988]: 257-83) por algum motivo considera que esta parábola é uma expansão de Isaías 45.9-13 e se refere às responsabilidades dos judeus na vinha de Deus. Gryglewicz ("The Gospel of the Overworked Workers" [O Evangelho dos Trabalhadores Sobrecarregados], 190-98) considea que Jesus estava chamando a atenção para os trabalhadores que estavam sendo sobrecarregados e estaria reivindicando descanso para eles.

189. Para uma análise destas e de outras abordagens menos populares, vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, pp. 137-44; Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16*, pp. 1-44; e J. M. Tevel, "The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20.1-7 na Igreja Primitiva," *VC* 46 (1992): 356-80. A interpretação de Blomberg (*Interpreting the Parables*, p. 224) não passa muito longe da abordagem baseada nos "estágios da vida", já que ele entende a parábola mostra que o povo de Deus chega ao arrependimento de diferentes formas e em diferentes momentos, com níveis variáveis de compromisso, mas será mesmo que esta parábola trata de arrependimento e compromisso?

190. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:465-67; Dan Otto Via, *The Parables* [As Parábolas] (Philadelphia: Eortress, 1967), pp. 149-54; Wilfrid Haubeck, "Zum Verständnis der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-15)," in *Wort in der Zeit*, editado por Wilfrid Haubeck e Michael Bachmann (Leiden: Brill, 1980), pp. 95-107; Jan Lambrecht, *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direto do Tesouro: As Parábolas do Evangelho de Mateus], (LTPM 10; Louvain: Peeters, 1992), pp. 81,85,86; Brad H. Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã], pp. 69-81, que vê a ênfase na graça como uma expressão da Teologia judaica; e Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 41-43. Gnilka (*Jesus of Nazareth* [Jesus de Nazaré], pp. 91-92) também tem uma posição semelhante e afirma que com a parábola Jesus estabelece uma nova ordem, que é muito complexa para ser compreendida a partir desta parábola enigmática.

191. Dentre muitos, vide Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:466-67; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 38; Linemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 86-87 e 155-58; G. De Ru, "The Conception of Reward in the Teaching of Jesus" [A Idéia do Galardão no Ensino de Jesus] *NovT* 8 (1966): 202-22.

192. Vide Hagner, *Matthew 14-28* [Mateus 14-28], 2:574; Doyle, "The Place of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Matthew 20:1-16" [O Lugar da Parábola dos Trabalhadores da Vinha em Mateus 20.1-16] 49-53; Daniel Patte, "Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What is Old: Two Parables in Matthew 18-23" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parabolas de Mateus 18—23], *Quarterly Re-*



view [Revista Quadrimestral] 10 (1990): 79-108; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 84.

193. Notadamente, Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 79-97; Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 209-17.

194. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus] , 3:67-68; Ingo Broer, "Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Discussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16," BN 5 (1978): 13-27; John H. Elliott, "Matthew 20:1-15: A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation" [Mateus 20.1-15: Uma Parábola de Uma Comparação Invejosa e de Acusação de Olhar Malicioso] *BTB* 22 (1992): 52-65.

195. Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], pp. 137-47; Robert Fortna, "You Have Made Them Equal to Us" [Fizeste-os Como Nós], *JTSA* 12 (1990): 66-72; Patte, "Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What Is Old" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parabolas de Mateus 18—23] 93, 98.

196. Por exemplo, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 36-37; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 70. A maioria dos estudiosos aceita que a parábola compreende o intervalo entre os vv. 1-15, e J. Crossan (*In Parables* [Nas Parábolas], pp. 112-14) está, praticamente, solitário ao limitá-la aos w. 1-13. Hns Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions-und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* [4a. edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990], p. 219) considera que os w. 1-15 não foram afetados por esta intervenção editorial.

197. Vide a sua obra *Homilies on Matthew* [Homilias em Mateus] 64,3,4 (NPNF1 10:393-95).

198. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:469; vários outros assumem esta perspectiva, especialmente Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 229-30). Ulrich Luz (*Matthew 8-20: A Commentary* [Comentário a Mateus 8-20] {traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001}, p. 537) considera que a advertência é feita a membros da igreja de Mateus.

199. *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus} (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 117. Ele sugere que Mateus poderia estar fazendo um prenúncio à parábola dos Dois Filhos em 21.28-32. Para ter acesso a uma análise sobre a forma como a parábola se encaixa no seu contexto, vide também Warren Cáster e John Paul Heil, *Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives* [As Parábolas de Mateus: Perspectivas Orientadas ao Público], (CBQMS 30; Washington: The Catholic Biblical Association of América [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1998), pp. 125-34.

200. Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 79-97, acompanhado por Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 209-17,



201. Culbertson ("Reclaiming the Matthean Vineyard Parables" [Recuperando as Parábolas de Videira de Mateus], 263 considera ser praticamente impossível imaginar Jesus uma vinha para se referir a outra coisa que não fosse o povo de Israel. Apesar da imagem, de fato, surgir a partir de Isaías 5:1-7, onde a vinha é um símbolo da casa de Israel, a ênfase não recai sobre a nação como uma entidade, mas sobre o povo de Deus, que deveria vivenciar as suas obrigações advindas da aliança divina.

202. Como fazem as parábolas acima; vide *m. 'abot* 1.3 2.14-16; *y. Berakot* 2.7; *Sifra Behuqotai* 262 (sobre Lv 26.9); *Deut. Rab.* 6.2; *Midr. Pss.* 26.3; cf. Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], pp. 135-36.

203- Observe que Schottroff (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 212), que segue a abordagem de Herzog, conclui que a parábola é insatisfatória e que a única coisa que caberia aos ouvintes seria o debate contínuo a seu respeito.

204. Apesar de algumas pessoas, verdadeiramente, fazerem do pai da parábola do Filho Pródigo uma figura negativa.

205. Cf. Harnisch, "The Metaphorical Process in Matthew 20:1-15" [O Processo Metafórico em Mateus 20.1-15], p. 243; Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], pp. 532, n° 75, 536-37.

206. Contra, dentre outros, Goulder, *Midrash and Lektion in Matthew* [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus], pp. 410-11, só que ele não considera o mordomo como uma referência cristológica.

207. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 33-38. Isto já foi sugerido por Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:466. Vide também Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 86, 154-55; Christian Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg," *EvT* 43 (1983): 126-37; Fortna, "You Have Made them Equal to Us" [Fizeste-os Como Nós], 66.

208. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 222. Simon J. Kistemaker (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {Grand Rapids: Baker, 1980}, pp. 80-81 considera que os discípulos eram os destinatários originais da história, mas que os fariseus estariam também presentes. Hagner (*Matthew 14-28* [Mateus 14-28], 572-73) considera que os discípulos identificavam-se a si mesmos com os primeiros trabalhadores contratados, mas que a igreja de Mateus, possivelmente, identificava os primeiros trabalhadores chamados com o Israel. Não vejo base para esta conclusão.

209. Como defendeu Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 222.

210. *The Parables* [As Parábolas], p. 154.

211. Vide Broer ("Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft," 19), que aponta que o "ir" também é utilizado nos w. 4 e 7, que o seu uso no v. 14 não é tão negativo como sugere Via, e que o proprietário, por intermédio das suas perguntas, procura o entendimento, e não a exclusão.



212. Patte, "Bringing Out of the Gospel-Treasure What is New and What is Old" (Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parabolas de Mateus 18—23], 99; W. Sanday, "The Parable of the Labourers in the Vineyard" {A Parábola dos Trabalhadores da Vinha} *Expositor* I<sup>a</sup> série 3 (1876): 81-101, vide p. 99; cf. Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], p. 83; e Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus], p. 409- Schottroff ("Human Solidarity and the Goodness of God" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], p. 147) considera que a parábola é um convite aos fariseus, e não uma crítica a eles. Por outro lado, Montefiore (*The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], 2:276) pensava que os primeiros, que se tornavam os últimos, eram os excluídos.

213- Jeremias relata que somente três parábolas seriam dirigidas aos discípulos (a da Figueira que Brota, Mt 24.32,33; Mc 13.28,29; Lc 21.29-31; o amigo incomodado à meia-noite, Lc 11.5-8 e o Juiz Iníquo, Lc 18.1-8), mas outras parábolas, seguramente, também foram dirigidas aos discípulos; por exemplo, a dos Dois Fundamentos, a do Credor Incompassivo, e as parábolas de escatologia futura, e, possivelmente, até mesmo as parábolas que falam do reino presente.

214. *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus] (Nova York: Paulist, 1981), pp. 143-43. Contra Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God" (A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], pp. 138, 147.

215. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 81) fala da "imensa bondade de Deus," Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 35) fala da "extrema generosidade" do proprietário, Anna Wierzbicka (What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts [O que Jesus Quis Dizer? Explicação do Sermão do Monte e das Parábolas em Conceitos Humanos Simples e Universais] (Nova York: Oxford University Press, 2001}, p. 330) fala que a graça de Deus é aberta a todos e Young (*The Parables* [As Parábolas], p. 81) descreve a graça ilimitada para cada pessoa. Montefiore (*The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], 2:273) afirma que a intenção original da parábola era ensinar que a vida eterna é mais o resultado da graça do que das obras.

216. Vide especialmente Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 42-43; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 139; Via, *The Parables* [As Parábolas], pp. 152-55; e W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica), (Londres: SPCK, 1938), pp. 104-5, que vê a parábola como uma afronta direta à uma doutrina judaica das obras, apesar de saber que alguns textos rabínicos rejeitam idéias de se pesar as boas e as más obras.



217. Hear Then the Parable, p. 282.

218. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola}, p. 297), Kistemaker (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus}, p. 73), e Oesterley (*The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica], pp. 107, 109) conjuntamente veem a contratação como um ato de graça. F. C. Glover ("Workers for the Vineyard" [Os Trabalhadores da Vinha] *ExpTim* 86 [1975]: 310-11); Kistemaker (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 74-75); e Str-B ("Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-16 u. die altsynagogale Lohnlehre," 4:48-500) considera que uma relação de confiança havia sido estabelecida. Vários estudiosos consideram que os trabalhadores contratados por primeiro eram privilegiados por estarem empregados durante o dia todo. Isto pode ser verdadeiro em função da situação econômica difícil, mas os ouvintes não teriam percebido este privilégio da parte deles.

219. Culbertson ("Reclaiming the Matthean Vineyard Parables" [Recuperando as Parábolas de Videira de Mateus], 265), Young (*The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e à Interpretação Cristã], p. 80), e Patte ("Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What is Old" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas], 98), dentre outros, afirmam que a parábola aborda o tema da equidade. Schottroff ("Human Solidarity and the Goodness of God" [A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus}, pp. 137-38), Fortna ("You Have Made Them Equal to Us" [Fizeste-os Como Nós], 70) e Patte ("Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What Is Old" [Tirando do Evangelho-Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas], 93, 98) afirmam que o tema é a solidariedade.

220. Manson (*The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], p. 218) sugeriu que os discípulos receberão os mesmos galardões que os patriarcas! Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 3:76) afirma que as pessoas que se converterem em idade avançada não estariam em desvantagem. Cf. Brad Young, *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* [Jesus e as Suas Parábolas Judaicas: A Redescoberta das Raízes do Ensino de Jesus], (Mahwah: PauÛst Press, 1989), p- 265.

221. E pressuposto por t. BabaMesi'a 7.1-3.

222. John H. Elliott, "Matthew 20:1-15: A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation" [Mateus 20.1-15: Uma Parábola de Uma Comparação Invejosa e de Acusação de Olhar Malicioso] *BTB* 22 (1992): 52-65. Elliott (p. 58) descreve a inveja como sendo "desagrado" diante do patrimônio e do sucesso dos outros. Vide também Henry J. Cadbury, "The Single Eye" [O Olho Solitário], *HTR Al* (1954): 69-74. Veja em Mc 7.22; Mt 6.22-23/ Lc 11.34. Vide Sir 14:8: "Mau é o olho da pessoa invejosa que se afasta e desrespeita o próximo" (traduzido pelo autor); 14.10: "O olho mau inveja o pão"; cf. 31.13. Vide também Tobias 4.7: "Não deixes com que o teu olho inveje o presente quando tu mesmo o preparardes."



223. Broer, "Die Gleichrrisexegeese und die neuere Literaturwissenschaft," 20; cf. Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], p. 114.

224. Anders Nygren, *Ágape and Eros* [Ágape e Eros] (traduzido por Philip S. Watson; Londres; SPCK, 1954), p. 86. Cf. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 292, 297-98) que reforça que a justiça envolve a caridade e significa fazer aquilo que é certo na comunidade, mas também que a justiça, quando concebida a partir de um ponto-de-vista humano não é capaz de organizar o reino.

225. Cf. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 2:534; Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus], p. 237; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:70, 76,

226. Schottroff ("Human Solidarity and the Goodness of God" (A Solidariedade Humana e a Bondade de Deus] p. 145), com certa propriedade, sugere que Mateus tinha em mente os cristãos que alegavam ser dignos de privilégio por fazerem mais. Hezser (*Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16*, especialmente as pp. 290-98) argumenta que Mateus deveria estar combatendo alguns carismáticos itinerantes. Ela considera que ele estaria descrevendo dois tipos de discipulado, o dos crentes carismáticos (representado pela narrativa de Pedro) e o dos crentes residentes naquela comunidade (representado pelo jovem rico), mas que, com esta parábola, ele estaria argumentando contra dois tipos de galardão. Não vejo base nenhuma para esta teoria,

227. Eles não estão em situação ruim por não terem sido contratados e a pergunta não representa uma forma de repreensão (contra Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 37, 136-37; Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:460), tampouco os outros empregadores os viam com maus olhos (contra Hagner, *Matthew 14-28* [Mateus 14-28], 2:571).

228. Contra Via, *The Parables* [As Parábolas], p. 150; Doyle, "The Place of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Matthew 20:1-16" [O Lugar da Parábola dos Trabalhadores da Vinha em Mateus 20.1-16], 52.

229. Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg," 130.

230. Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 87, 156-57.

231. Cf. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16*, p. 97; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 85.

232. Tanto Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 35), quanto Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 82) rejeitam a ideia de que a parábola se refira ao juízo final.

233. Quanto mais notarmos os opositores de Jesus como o alvo e tornados os últimos, na forma dos excluídos do reino, tanto mais veremos uma ênfase no juízo final. Cf. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:470.

234. Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 222-25.

235. No mínimo, isto pode ser derivado da parábola. De uma perspectiva mais ampla, precisaríamos dizer que *todos* receberão muito mais do que merecem.



236. Jüngel, *Paulus und Jesus* [Paulo e Jesus], p. 165.

237. Cf. Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg," 133.

238. Vários comentaristas apontam para a análise da guerra como um contexto semelhante ao que encontramos na parábola.

239. Søren Kierkegaard, *Purity of Heart Is to Will One Thing* [A Pureza de Coração é Desejar Uma Só Coisa], (traduzido por Douglas V. Steere; Nova York: Harper & Row, 1938), pp. 208, 216.

240. Veja C. L. Milton, "Expounding the Parables: The Workers in the Vineyard (Matthew 20:1-16)" [Interpretando as Parábolas: Os Trabalhadores da Vinha (Mateus 20:1-16)], *ExpTim* 77(1965-66):307-11, especificamente 309; e Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God" [Solidariedade Humana e a Bondade de Deus], p. 137.

241. Manson (*The Sayings of Jesus* [Os Adágios de Jesus], p. 220), depois de explicar que a vigésima parte de um denário era um pondião, afirma, de maneira acertada, que não se pode falar algo como uma décima parte do amor de Deus.

242. Rudolf Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica] {traduzido por John Marsh; Nova York: Harper & Row, 1963}, pp. 170-71) classifica tanto a parábola do Construtor da Torre, quanto a do Rei Beligerante como *Gleichnisse* (ou, similitudes; vide p. 184 do original em alemão), só que esta classificação não faz justiça ao formato interrogativo. No máximo, elas seriam similitudes somente por implicação.

243. J. Duncan M. Derrett ("Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars [Lk XIV 28-32]" [Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Torres e Guerras {Lc 14.28-32} *NovT* 19 [1977]: 241-61) aceita que a parábola se refira tanto a Deus, quanto a Jesus.

244. J. Drury (*The Parables in the Gospels* [As Paráoblas nos Evangelhos], p. 138) sugere que 2 Sm 8.10 pode ter influenciado a parábola, ou que pode haver uma alusão aos acontecimentos do ano 70 d.C. e à falha dos nacionalistas judeus em chegar a um bom termo com o domínio romano. Para os dois casos, a relação com a parábola não é tão direta em nenhum dos dois casos. Em 2Sm 8.10 Toí poderia estar buscando a paz (LXX "para perguntar coisas pacíficas"; cf. Lc 14.32), mas enviou presentes porque Davi havia derrotado um inimigo com quem ele mesmo havia lutado. A relação deste fato com a destruição de Jerusalém é tratada mais adiante.

245. Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 566.

246. Vide E. B. Banning, "Towers" [Torres], *ABD*, 6:622-24.

247. Vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 142-43; Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:204-5.

248. Charles Leland Quarles ("The Authenticity of the Parable of the Warring King: A Response to the Jesus Seminar" [A Autenticidade da Parábola do Rei Beligerante: Resposta ao "Seminário de Jesus"] in *Authenticating the Words of Jesus* [A Autenticação das Palavras de Jesus], editado por Bruce



D. Chilton e Craig A. Evans [Leiden: Brill, 1999], pp. 409-29) sugere que o evento que evoca a parábola é a Guerra de Areta com Herodes Antipas por este ter mandado embora a sua esposa, que era filha de Areta (Flávio Joséfo, *Ant.* 18.109-15), porém não existem evidências para apoiar a ligação entre esta história e a parábola. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* 2:209) já havia feito esta mesma sugestão no passado.

249. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 230-33.

250. Derrett, "Nisi Dominus Aedificaverit Domum," 241-61; Claus-Hunno Hunzinger, "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium," in *Judentum-Urchristentum-Kirche*, editado por W. Eltester (Berlim: Töpelmann, 1964), pp. 209-20; Peter G. Jarvis, "Expounding the Parables V: The Tower-Builder and the King Going to War (Luke 14.25-33)" [Exposição Sobre as Parábolas V: O Construtor da Torre e o Rei Beligerante (Lucas 14.25-33)] *ExpTim* 77 (1966): 196-98. Derrett argumenta a favor de uma *midrash* a Pv 24.3, 6, vê alusões à história da torre de Babel em Gênesis 11, elimina 14.30, e considera que Lucas montou a parábola do Rei Beligerante a partir de "algo mais simples" que não dizia respeito a um rei.

251. J. Louw ("The Parables of the Tower-Builder and the King Going to War" [As Parábolas do Construtor da Torre e do Rei Beligerante] *ExpTim* 48 [1936-37]: 478) considera que as parábolas se referem a aos cálculos que o próprio Jesus fez acerca do preço a ser pago pelo seu ministério depois do batismo.

252. Por exemplo, Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke XXIV: Introduction, Translation, and Notes* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24: Introdução, Tradução e Notas] (AB 28A; Garden City: Doubleday, 1983), p. 1062.

253. Por exemplo, Derrett, "Nisi Dominus Aedificaverit Domum," 242; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 138. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:208-9) estava bem consciente das inadequações formais entre as parábolas e o contexto, porém continuava considerando que as parábolas se encaixavam bem. Paul Fiebig argumentava que este tipo de inadequação e a omissão das idéias de transição são típicas das parábolas rabínicas; vide *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1912), pp. 174-75.

254. Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTAbh 24; Münster: Aschendorff, 1991), p. 132.

255. Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 133) e Derrett ("Nisi Dominus Aedificaverit Domum," 260) argumenta que Lucas é responsável pelo v. 30, só que isto não parece provável, tampouco necessário.

256. Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], pp. 68-69 e 105; Funk, Hoover



e o "Seminário de Jesus", *The Five Gospels* [Os Cinco Evangelhos], p. 354. As duas obras imprimiram estas parábolas em tinta preta.

257. Drury, *The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], p. 139-

258. Uma questão que já foi reconhecida por A. B. Bruce (*The Parabolik Teaching of Christ* [O Ensino das Parábolas de Cristo] [3<sup>a</sup>. edição; Nova York: Armstrong and Son, 1887], p. 9), que nem chega a tratar destas parábolas e considera que elas não possuem importância didática independente, mesmo tendo a sua origem asseguradamente da parte de Jesus.

259. Confira a análise de James D. G. Dunn, y&r#" *Remembered* {Jesus Relembrado}, vol.1 de *Christianity in the Making* [Os Primórdios do Cristianismo] (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 81-83.

260. O que é aceito pelo "Seminário de Jesus" como autêntico. Verifique também as analogias simples do remendo novo em pano velho (Mt 9-16; Mc 2.21; Lc 5.36), da Figueira que Brota (Mt 24.32-33; Mc 13.28,29; Lc 21.29,30) e da capacidade que as pessoas têm em discernir o tempo atmosférico, mas não a natureza do tempo cronológico (Mt 16.2,3; Lc 12.54-56), das quais, nenhuma é aceita pelo "Seminário de Jesus."

261. Drury (*The Parables in the Gospels* [As Parábolas nos Evangelhos], p. 139) aponta para *ei de me ge* ("se não," que ocorre cinco vezes em Lucas, duas em Mateus e uma em Paulo), *symballein* ("atender," "considerar," que ocorre somente em Lucas-Atos, mas somente seis ou sete vezes, dependendo da leitura que se faça de 11.53), e *bouleuomai* ("deliberar," que ocorre três vezes em Lucas-Atos, duas em João e uma em I<sup>a</sup> Coríntios).

262. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:206; vide também Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta dos Ensinos de Jesus] (Londres: SCM, 1967), p. 127; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 142. Vide a análise de Quarles, "The Authenticity of the Parable of the Warring King" [A Autenticidade da Parábola do Rei Beligerante], pp. 409-29, porém com algumas reservas em relação à sua argumentação.

263. Derrett, "Nisi Dominus Aedificaverit Domum," 246-49; Peter G. Jarvis, "Expounding the Parables V" [Exposição Sobre as Parábolas V], Hunzinger, "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium," pp. 213-14.

264. Hunzinger, "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium," pp. 214-17.

265. Quarles, "The Authenticity of the Parable of the Warring King" [A Autenticidade da Parábola do Rei Beligerante], especialmente as pp. 413, 415. Vide também Louw, "The Parables of the Tower-Builder and the King Going to War" [As Parábolas do Construtor da Torre e do Rei Beligerante], 478.

266. "Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, se num sábado ela cair numa cova, não lançará mão dela e a levantará?" Mt 6.27; Lc 12.25 e jo 8.46 também não se referem a Deus, estas passagens, porém, não contêm parábolas. Verifique também Lucas 14.5.



267. Apesar da tentativa que Hunzinger faz de deixar de lado estes versículos. Ele atribui a aplicação destas parábolas ao discipulado direcionado à igreja missionária no contexto dos candidatos ao batismo ("Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium," p. 214).

268. Vide também o relato do jovem rico (Mt 19.16-22; Mc 10.17-22; Lc 18.18-23).

269. Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 138) sugere que estas se constituem numa ilustração ideal, mas que, por outro lado, oculta o mundo real.

270. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 140; vide também G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke* [O Evangelho de Lucas] (Nova York: Seabury, 1968), p. 179).

271. Sugerido tanto por Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 138-39), quanto por Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:211-12).

272. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [A Redescoberta do Ensino de Jesus], p. 128.

273. Uma questão reconhecida por Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, 2:211).

274. Por exemplo, Derrett, "Nisi Dominus Aedificaverit Domum," 252.

275. *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], p. 405.

276. *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Philadelphia: Westminster, 1960), p. 65.

277. Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 140. Ele pode ter sido influenciado por Christophe Singer, "La difficulté d'être disciple; Luc 14/25-35," *ETR* (1998): 21-36, que defende que a parábola incita os leitores a tomarem consciência da insuficiência das suas vidas e da impossibilidade destes serem discípulos. As parábolas, então, abrem um novo sistema a partir desta posição de derrota.

278. *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], 2:515.

## Notas ao capítulo "Parábolas sobre Dinheiro"

1. De maneira mais óbvia na sua versão das Beatitudes em 6.20-26, bem como em 12.33-34 e 14.33. Para conhecer uma análise das preocupações econômicas de Lucas, vide Robert J. Karris, "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben" [Pobres e Ricos: O Contexto Sociológico de Lucas] in *Perspectives on Luke-Acts* [Perspectivas de Lucas-Atos, editado por Charles H. Talbert (Danville: Association of Baptist Professors of Religion [Associação dos Mestres Batistas de Religião], 1978), pp. 112-25. Ele defende que Lucas está mais preocupado com as pessoas de posses do que com as pobres. Por exemplo, ele argumenta que a parábola do Rico Insensato é dirigida aos ricos da comunidade de Lucas que negligenciavam os pobres. Entretanto, será mesmo



que deveríamos considerar que cada texto de Lucas tem o objetivo de atingir uma determinada necessidade da sua comunidade?

2. Observe o comentário de Luke T. Johnson (*The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* [A Função Literária dos Bens em Lucas-Atos] {SBLDS 39; Missoula: Scholars, 1977}, p. 221) de que "Lucas entende os bens como um símbolo primário da existência humana, como uma exteriorização imediata e uma manifestação do ego."

3. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 165.

4. Vide também Fílon, *Leg.* 3.227; Flávio Joséfo, *Ant.* 1.227.

5. 1QH 18.29-30 parece equiparar ou, no mínimo, associar a riqueza com o roubo. Vide também as advertências contra a riqueza em 4Q416, 417 e 418 (que são cópias de um mesmo documento).

6. Os ensaios morais e as cartas de Sêneca merecem uma leitura. Da sua obra *Epistulae Morales*, vide, especialmente, o item 17 que aborda o tema "A Filosofia e As Riquezas", o item 110 ("Sobre as Verdadeiras e as Falsas Riquezas") e o 115 ("Sobre as Bênçãos Superficiais").

7. Para obter acesso a um estudo detalhado em defesa da dependência que o Evangelho de Tome tem do texto de Lucas, vide Tjitze Baarda, "Luke 12,13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine" [Lucas 12:13-14: Texto e Transmissão — De Marcião até Agostinho] in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* [O Cristianismo, o Judaísmo e Outros Cultos Greco-romanos], editado por Jacob Neusner (Leiden: Brill, 1975), 1:107-62, especialmente as pp. 149-55.

8. Kenneth Ewing Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo], (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) p. 61. Esta sugestão é de difícil comprovação.

9- O juiz iníquo é descrito com uma pessoa que não temia Deus (Lucas 18.2, 4) e o fariseu e o publicano oravam a Deus (Lucas 18,11,13).

10. Charles W. Hedrick (*Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* [As Parábolas Como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus] {Peabody: Hendrickson, 1994}. pp. 147-48, 155-57) se concentra nas práticas de armazenamento de grãos utilizadas na antiguidade, mas não creio que isto seja útil para a interpretação desta parábola.

11. Com as palavras "juiz ou repartidor" (*kriten e meristen*) no v. 14, algumas pessoas vêem uma alusão a Êxodo 2.14, onde palavras semelhantes são utilizadas com referência a Moisés. Atos 7.27 e 35 citam Êxodo 2.14 num formato que lembra a Septuaginta, a qual apresenta "soberano e juiz" (*archonta kai dikasten*). Se Lucas 12.14 tem a intenção de fazer alusão a este versículo do Antigo Testamento, somente se servindo de uma tradição textual diferente, é algo que suscita dúvidas. (Existem variantes textuais nos manuscritos de Lucas que estão mais próximas da LXX.) As pessoas que vêem uma alusão



a Êxodo 2.14 interpretam a afirmação em termos de uma Cristologia de um "segundo Moisés," que é rejeitada ou modificada por Jesus. Vide J. Duncan M. Derrett, "The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance" [O Rico Insensato: Uma Parábola de Jesus Acerca de Heranças] in *Studies in the New Testament* [Estudos ao Novo Testamento], (Leiden: Brill, 1978), 2:99-120, 101-2; Gerhard Maier, "Vertelt Jesus die Güter dieser Erde?" *Tbei* 5 (1974): 149-58. Em função da alusão ao segundo Moisés, Maier considera que o pedido de 12.13 é uma tentação messiânica, e T. Gorringer, de maneira mais explícita, considera que o pedido seja uma tentação que tem a sua origem nos zelotes que desejavam que Jesus dividisse entre os irmãos judeus a herança do Israel restaurado ("A Zealot Option Rejected? Luke 12.13-14" (Rejeição à uma Opção dos Zelotes? Lucas 12.13-14] *ExpTim* 98 [1987]: 267-70).

12. Vide o SI 133.1, mas observe as dificuldades surgidas em Gn 13.3-7 e, aparentemente, em Mt 6.24; Lc 16.13.

13. A linguagem vem de Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de Um Camponês], p. 60.

14. Por exemplo, a *Carta de Aristéias* 277; Flávio Joséfo, *Ant.* 1.37; Diodoro Sículo (21.1.4) a chamou de "a metrópole de todas as obras más," e Dio Crisóstomo (*Oratio* 17 ("Da Avareza"):6) a chamou de "causa dos maiores males." Vide também Ef 5.5 e Cl 3.5.

15. Abraham Malherbe, "The Christianization of a Topos (Luke 12.13-34)" [A Cristianização de um "Topos": Lucas 12.13-34], *NovT* 38 (1996): 123-35.

16. Para outros paralelos judeus e não-judeus vide Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], (AB 28B; Garden City: Doubleday, 1985), 2:973, e Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus), (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 135-36.

17. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], (Berkeley: University of Califórnia Press, 1987), pp. 219-20.

18. Por exemplo, Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (San Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 96-107; Fitzmayer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], 2:971.

19. John Dominic Crossan, "Parable and Example in the Teaching of Jesus" [Parábola e Exemplo no Ensino de Jesus], *NTS* 18 (1971-72): 285-307.

20. B. Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 138-40.

21. N, T. *Wúghtyjesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus] (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 331.

22. *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], pp. 142-63.



23. Mary Ann Beavis, "The Foolish Landowner (Luke 12.16b-20)" {O Proprietário Insensato {Lucas 12,16b-20}} *in Jesus and His Parables* [Jesus e as Suas Parábolas], editado por V. George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 55-68, Ela chega a esta conclusão em função de reescrever a história sugerindo que o homem foi morto em um levante de camponeses. Ela faz isto para evitar a idéia de que Deus tenha tirado a vida de uma pessoa.

24. A autenticidade desta parábola normalmente não é questionada. A decisão do "Seminário de Jesus" foi de imprimir tanto Lucas 12.16-20, quanto *Evangelho de Tomé* 63 com tinta cor-de-rosa. Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Pambles & Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho] (Sonoma: Polebridge, 1988), p. 52. Alguns eruditos rejeitam a autenticidade da parábola e do seu contexto. Michael D. Goulder (*Luke, A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma] {Sheffield: Sheffield Academic, 1989}, pp. 534-39) faz isso em função da sua visão acerca da maneira com que Lucas tenha utilizado o texto de Mateus, bem como em função de aspectos estilísticos que lhes eram característicos. Bernard Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [NTAbh 24; Münster: Aschendorff, 1991], pp. 110 e 117-21) faz isso em função destes versículos não criticarem a riqueza *per se* (tal como ocorre em Mt 19.24; Mc 10.25; Lc 18.25), mas somente a confiança que nelas é depositada. Nenhum destes eruditos recebeu muito apoio, o que me parece fazer sentido.

25. Variantes menores também existem no v. 20 a respeito da ordem das palavras e acerca do verbo "pedir" estar escrito na forma simples (<*aitousin*), ou composta (*apaitousin*).

26. Alguns manuscritos apresentam somente "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça."

27. "Luke X11.1óff and the Gospel of Thomas" [Lucas 12.16ss e o *Evangelho de Tomé*] *JTS* 13 (1962): 332-36.

28. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 164-65.

29. Contra Pitzmyer (*The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], 2:971) que sabe que o *Evangelho de Tomé* é secundário, contudo o utiliza para demonstrar que estes adágios teriam sido, originalmente, independentes.

30. Por exemplo, 12:42-46,53. Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 98) sugere que o adágio foi retido para mostrar que Jesus não queria que os seus discípulos e líderes da comunidade se envolvessem em disputas a respeito de bens, mas será que somente os versículos 13-14 deixariam isto claro?

31. Em um plano pragmático de texto, o v. 21 não passa de uma repetição do v. 15, como forma de instrução aos discípulos. Ele sinaliza a necessidade de se aplicar o texto à vida. Vide Walter Magass, "Zur Semiotik der Hausfröm-



migkeit (Lk 12,16-21). Die Beispielerzählung 'Vom reichen Kornbauer,' " LB 4(1971): 2-5.

32. O versículo 21 é uma instrução ética baseada em uma Escatologia implícita. Vide Greg W. Forbes, *The God of Qld: the Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* {O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Objetivo do Evangelho de Lucas} (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), p. 86.

33- "Parable and Example in the Teaching of Jesus," 296-97. Crossan presume que *Evangelho de Tomé* 63 é um texto mais antigo, hipótese esta que seria aceita por poucos, apesar de admitir que Lucas se mostrar mais original e efetivo caso esta seja uma "história-exemplo."

34. *Hear Then the Parable* [Então Ouça a Parábola], pp. 134, 138-40. Ele acha que a colheita abundante só pode indicar um milagre de Deus e é uma metáfora para o Reino. Ele intitula a parábola "How to Mismanage a Miracle" ["Como Administrar mal um Milagre"].

35. *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 139-

36. Contra S. Aalen, "St. Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch" [O Evangelho de Lucas e os Últimos Capítulos de Iº Enoque], *NTS* 13 (1967): 1-13; e Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 114. Vide, especialmente, George W. E. Nickelsburg, "Riches, The Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke" [Os Ricos, as Riquezas e o Juízo Divino em Iº Enoque 92-105 e no Evangelho Segundo Lucas], *NTS* 25 (1978): 324.44.

37. Vide o Salmo 49.

38. Como faz Mary Ann Beavis. Vide a sua obra "The Foolish Landowner" [O Proprietário Insensato], pp. 55-68.

39. Hedrick, *Parables as Poetic Pictions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], pp. 158-61. Ele defende que esta parábola é niilista e não apresenta esperança, futuro, significado ou Teologia, mas somente desespero, morte e absurdo. Ele fica com esta impressão tão negativa por ter eliminado a intrusão da voz çlivina no v. 20 a partir do seu "núcleo original" e por enxergar o v. 21 como uma aplicação moralizante feita por Lucas (pp. 143 e 151).

40. Mesmo que este não fosse o caso, os aspectos cronológicos das parábolas não deveriam ser forçados a menos que a história em si nos dê base para agir desta maneira. A cronologia das parábolas é normalmente irregular e restrita.

41. Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 65.

42. Cf. Hedrick, *Parables as Poetic Pictions* [As Parábolas como Ficções Poéticas], p. 159- Para saber mais sobre solilóquios, vide Philip Sellev, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke" (O Monólogo Interior Como Forma de Mecanismo Narrativo nas Parábolas de Lucas), *JBL* 111 (1992): 239-53.

43. A sugestão de que a referência é feita aos bens materiais deriva de Frank Stagg (*Studies in Luke's Gospel* [Estudos Sobre o Evangelho de Lucas] {Nashville:



Convention, 1965}, pp. 90-91); a de que a referência é feita às pessoas maltratadas surge a partir da tentativa que Beavis faz ("The Foolish Landowner" [O Proprietário Insensato], pp, 65-66) para proteger Deus de um envolvimento com a morte do homem. Nenhuma destas sugestões apresenta mérito.

44. Marius Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1997), pp, 270-73. Como ele indica, o agente não deve ser mencionado porque o leitor ou ouvinte conhece quem é o sujeito.

45. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 165) argumenta que a referência é feita ao Juízo escatológico futuro e é secundado por vários autores como David Peter Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* [Os Bens Materiais e os Pobres em Lucas-Atos], (Linz: Fuchs, 1983), p. 143; e Madeleine I. Boucher, *The Parables* [As Parábolas], (Wilmington: Michael Glazier, 1981), p. 127. Contra esta abordagem, confira Egbert W. Seng, "Der Reiche Tor," *NovT* 20 (1978): 136-55; e Fitzmayer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], 2:971.

46. Mary Ann Beavis ("The Foolish Landowner" [O Proprietário Insensato], pp. 55-68) preocupa-se com o fato da versão que Lucas apresenta para esta parábola deixar uma impressão negativa a respeito de Deus, pois Lhe mostra como um patriarca cruel que assassina seres humanos. Ele vê o envolvimento de Deus na morte do homem como uma "pedagogia venenosa" (p. 67), o que a levou a sugerir que os vizinhos maltratados do homem foram os responsáveis pela sua morte. A parábola apresenta muito mais tonalidades do que interpretação dada por ela. Ela descreve a morte do homem, e não a sua execução. Nem Jesus, nem os autores do Novo Testamento demonstram qualquer tipo de melindre para falar de juízo, só que esta parábola não se concentra na morte como juízo, tampouco deixa claro que a vida do homem foi tirada por Deus. Entretanto, isto poderia ficar implícito e se encaixaria com o que vemos em Atos 5.1-11; 12.20-23. A morte e o seu poder de intrusão a qualquer momento são realidades pressupostas, realidades desconsideradas pelos homens.

47. Para saber mais sobre a concepção de que a alma humana é cedida por empréstimo, vide, especialmente, Sabedoria 15.8.

48. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas como Ficções Poéticas], p. 161, apesar dele considerar que a versão original era, em última análise, niilista.

49. Apesar de se tratar de um tema controverso, "vida" (*zoe*) neste versículo se refere à vida nesta terra, tal qual Deus a planejou, e não meramente à salvação ou à vida espiritual.

50. Caso pudéssemos ter a certeza de que a hipótese apresentada por C. F. Evans de que a narrativa de viagem de Lucas é tematicamente coerente com Deuteronômio 1-26 ("The Central Section of Luke's Gospel" [A Seção Central do Evangelho de Lucas], in *Jesus and the Gospels* {Jesus e os Evangelhos}, editado por D. E. Nineham [Oxford: Blackwell, 1955], pp. 37-53),



a interpretação desta parábola seria colocada em paralelo com Dt 12.17-27 (que fala que os dízimos poderiam ser consumidos). Os paralelos são, na melhor das hipóteses, superficiais. Na verdade, Dt 12.6-12 seria mais útil neste caso, já que ele dirige o povo a consumir os dízimos diante de Deus junto com os seus familiares, com os seus servos, e com os levitas, para se alegrar no trabalho no qual Deus lhes havia abençoado, e não fazer aquilo que é certo aos seus próprios olhos.

51 John Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34] (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), p. 687.

52, Ambrósio comentou de forma veemente que o homem rico muito depositou na boca dos necessitados (*De Nabute* 7). Este tipo de comentário poderia ser esperado da parte de um bispo, mas devemos notar que antes de se tornar bispo, Ambrósio era o rico governador da Itália setentrional. Com a morte do bispo de Milão, houve uma batalha político-teológica pela sua sucessão. Ambrósio seguiu, então, para a catedral a fim de apaziguar a multidão, mas eles começaram a proclamar "Ambrósio, Bispo." Mesmo não tendo sido batizado, ele foi eleito bispo. Ele deu a sua riqueza aos pobres e à Igreja.

53, Derrett, "The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance" [O Rico Insensato: Uma Parábola de Jesus Acerca de Heranças], p. 111; Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], pp. 687-88; e Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 134-38; que sugere que uma colheita abundante sugere um futuro tranqüilo.

54. Para conhecer um debate prático acerca da adaptação desta parábola, vide Ronald E. Vallet, *Stepping Stones of the Steward* [Pedras de Apoio do Mordomo], (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 78-89.

55, Esta é uma das cinco únicas parábolas às quais o "Seminário de Jesus" concede a condição de grifo em tinta vermelha, o qual indica que ela provém indubitavelmente de Jesus. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 32. (As outras quatro são a do Fermento, a do Bom Samaritano, a dos Trabalhadores da Vinha e a parábola do Grão de Mostarda na versão do *Evangelho de Tomé*.) James Breech (*The Silence of Jesus* [O Silêncio de Jesus] {Philadelphia: Fortress, 1983}, p. 101) chega a afirmar que a redação do Mordomo Infiel foi preservada de forma perfeitamente intacta, exceto na conclusão.

56. *Notes on the Parables of Our Lord* [Notas às Parábolas do Nosso Senhor] (9ª edição; Londres: Macmillan, 1864), p. 405.

57. Stephen Irwin Wright, *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* [A Voz de Jesus: Estudos Sobre a Interpretação de Seis Parábolas dos Evangelhos] (Carlisle: Paternoster, 2000), pp. 190, 202-3, 206-7; Bruce D. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible* [Um Rabino Galileu e a Sua Bíblia] (Wilmington: Glazier, 1984), p. 122; e I. J. Du Plessis, "Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager" [Filantropia ou Sarcasmo? Outra Perspectiva à Parábola do Administrador Infiel], *Neot* 24 (1990): 1-20.



58. Tal como Claus Westermann, *The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento] (traduzido por Friedemann W. Golka e Alastair H. B. Logan; Minneapolis: Fortress, 1990), p. 189.

59- *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 46-48, mas, ao contrário do que pensam muitos, Jeremias considerava que a exortação sobre o dinheiro que várias pessoas acrescentaram nos vv. 8b-13 já estava implícita na parábola. Na sua concepção, os acréscimos fazem com que a parábola seja colocada em prática.

60. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 45-46.

61. *The Hellenistic Commentary to the New Testament* [Comentário Helénico ao Novo Testamento], editado por M. Eugene Boring, Klaus Berger e Carlsten Colpe (Nashville: Abingdon, 1995), pp. 226-27, apresenta o "Ensino do Prefeito e Vizir de Ptaotepe," em várias versões do século XIV até o século X a.C., porém sua datação é problemática, a tradução é questionada e sua relevância é questionável. Aparentemente, este texto fala do uso do dinheiro para se adquirir uma boa reputação diante dos amigos e ser bem recebido por eles. O texto também está disponível em *ANET*, p. 413. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 147) aponta para uma passagem em Heródoto (2.121) que relata uma velha história egípcia (do século XII a.C.) que fala de um homem astuto que lesa um rei e é recompensado por sua astúcia.

62. Citado na íntegra por David Daube, "Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts" [Tonalidades Expositivas Negligenciadas in em Lucas-Atos] *ANRW* 25.3, editado por Wolfgang Haase (Berlim: Walter de Gruyter, 1985), pp. 2329-56.

63. Bernd Kollmann ("Jesus als jüdischer Gleichnisdichter," *NTS* 50 [2004]: 457-75) sugere que *Mekilta Bahodesh* 5.81-92 seja um paralelo significativo, mas somente menciona um agente sob suspeita e apresenta pouca relevância para esta parábola.

64. Vide *b. Baba Mesi'a* 62b, 65a-b, 75a e a análise de J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Unjust Steward" [A Parábola do Mordomo Infiel] in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], (Londres: Darton, Longman, e Todd, 1976), pp. 48-77, 65-66; e a sua obra "Take Thy Bond ... and Write Fifty' (Luke XVI.6): The Nature of the Bond" ["Toma o Teu Título ... E Escreve Cinquenta" {Lucas 16.6}: A Natureza deste Título], in *Studies in the NT I* [Estudos do Novo Testamento, parte I] (Leiden: Brill, 1977), pp. 1-3, para conhecer exemplos de contratos com juros incluídos, mas não estipulados. A tentativa de se evitar a usura é óbvia em *m. Baba Mesita* 5.9, que proíbe o empréstimo de trigo com a promessa de pagamento ao preço atual. Uma mulher não poderia emprestar pão sem tentar determinar o seu valor em dinheiro, caso o seu preço viesse a subir. Entretanto, Flávio Joséfo (*Ant.* 4.266-70) parece proibir somente o empréstimo de comida e bebida com



usura, e existem contratos feito por judeus que constam de juros. Vide DJD 2:100-104 e 240-43.

65. Em grego, outras parábolas desta seção que começam com uma pergunta parecem semelhantes; cf. *tis antropos* em 15.4 e *tis gyne* em 15.8.

66. Vide Douglas E. Oakman, "Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt" {Jesus e a Palestina Agrária: O Fator da Dívida" in *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers* [Escritos do ano de 1985 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica], editado por Kent Harold Richards (Atlanta: Scholars, 1985), p. 71; James Breech, *The Silence of Jesus* [O Silêncio de Jesus], (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 107-8; e Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 181. Nolland (*Luke 9:21-18.34* [Lucas 9.21-18.34], p. 799) sugere que o montante da dívida do trigo é a produção de 81 hectares. Flávio Joséfo nos apresenta dos valores diferentes para o *kor* em *Ant.* [Antiguidades Judias] 3.321 e 15.314.

67. Vide Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 181; Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 249-51.

68. Derrett, "The Parable of the Unjust Steward" [A Parábola do Mordomo Infiel], p. 52. Vide *b. Gittin* 77b: "The hand of a slave is as the hand of his master" ["A mão do servo é como a mão do seu senhor"] e o mesmo adágio, ou adágios semelhantes, em *b. Baba Mesi'a* 96a; *b. Qiddusin* 43a; e *b. Baba Qamma* 113b. Acerca da impossibilidade do agenciamento de um funcionário para agir contra os interesses do patrão, vide *b. B. Qam.* 51a, 79a; e *b. Qiddusin* 42b. Para confirmar que "era uma presunção legal o fato de um agente cumprir com a sua missão," vide *b. 'Erubin* 31b.

69. Várias cartas e contratos do mundo antigo nos apresentam paralelos a esta parábola: um empréstimo de trigo que deveria ser pago a uma taxa de 150 por cento, exortações para a prestação de contas, suspeitas acerca da prestação de contas, contratos com instruções e penalizações e funcionários da colheita de milho que faziam uso de medidas adulteradas. Vide *Select Papyri* [Papiros Seleccionados] (LCL), pp. 202-3, 330-31, 350-53 e *Select Papyri II* [Papiros Seleccionados II], pp. 10-35 (especialmente as pp. 20-23) e 59-75 (especialmente as pp. 64-65).

70. Vide o resumo de uma interpretação recente desta parábola feita por Dennis J. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* [Mordomia e o Reino de Deus: Um Estudo Histórico, Exegético e Contextual da Parábola do Mordomo Infiel de Lucas 16.1-13] (NovTSup 70; Leiden: Brill, 1992), pp. 5-47; Michael Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter, Lk 16,1-13. Auslegungsgeschichte— Umfang — Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwaltereparabel von den Vätern bis heute* (BiblScRel 5; Zurique: PAS, 1972).

71. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 247-53.



72. Vide, especialmente, Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* [Mordomia e o Reino de Deus]; Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* [Os Bens Materiais e os Pobres em Lucas-Atos], pp. 160-72.

73. *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1888-89), 2:495-514, especialmente as pp. 510-11.

74. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 45-48 e 181-82.

75. "The Parable of the Unjust Steward" [A Parábola do Mordomo Infiel], pp. 48-77.

76. Joseph A, *Fitzmyer*, "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)" [A História do Administrador Infiel (Lc 16.1-13)] in *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [Ensaio Sobre a Origem Semita do Novo Testamento] (Missoula: *Scholars*, 1974), pp. 161-84. Ele e outros apontam para Flávio Joséfo, *Ant.* 18.157, que informa sobre um contrato do qual constavam 20.000 dracmas, das quais a pessoa que tomava o dinheiro emprestado foi obrigada a receber 2.500 dracmas a menos. Tratava-se de uma tentativa da pessoa que fazia o empréstimo de recuperar dinheiro que lhe havia sido defraudado. Várias outras explicações que dão conta de que o administrador teria reduzido a sua própria comissão têm sido apresentadas. Vide, especialmente, Paul Gächter, "The Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions" [A Parábola do Mordomo Desonesto Segundo Concepções Orientais], *CBQ* 12 (1950): 121-31.

Observe que Kierkegaard refletiu sobre as ações do mordomo como se o dinheiro devido fosse dele mesmo, apesar de saber que este não era o caso. Ele incentivou as pessoas a seguirem o exemplo do mordomo, porém, com o seu próprio dinheiro. Vide *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* {Jornais e Escritos de Søren Kierkegaard} (6 vols., editado e traduzido por Howard V Hong e Edna H. Hong: Bloomington: Indiana University Press, 1967), 1:185.

77. *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [Poeta e Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas], (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp. 86-118.

78. "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony Is the Key" [A Parábola do Mordomo Injusto (Lucas 16.1-13): A Ironia é a Chave] in *The Bible in Three Dimensions* [A Bíblia em Três Dimensões], editado por David J. A. Clines, et al. (Sheffield: JSOT, 1990), pp. 127-53. Vide também Du Plessis, "Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager" [Filantropia ou Sarcasmo? Outra Perspectiva à Parábola do Administrador Desonesto], 1-20; e Donald R. Fletcher, "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?" [O Enigma do Mordomo Injusto: Não seria a Ironia a Chave?] *JBL* 82 (1963): 15-30. Vide também o item 93 das notas abaixo, bem como a sugestão que Paul Trudinger faz de sarcasmo para este texto.

79- "Jesus' Opinion about the Essenes" [A Opinião de Jesus Sobre os Essênios] na sua obra *Judaism and the Origins of Christianity* [O Judaísmo e



as Origens do Cristianismo], (Jerusalém: Magnes, 1988), pp. 150-68; vide também "The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes" (A Parábola do Mordomo Injusto: A Crítica de Jesus aos Essênios] in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Jesus e os Rolos do Mar Morto], editado por James H. Charlesworth (Nova York: Doubleday, 1992), pp. 176-97. Brad H. Young (*The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã] (Peabody: Hendrickson, 1998}, pp. 232-48), um aluno de Flusser, combina a abordagem de Flusser com a de Bailey e conclui que a parábola, ao mesmo tempo, ridiculariza os essênios e ensina que a graça de Deus é ilimitada (porque o senhor da história é gracioso e ama as pessoas). C-S Abraham Cheong (*A Dialogic Reading of the Steward Parable {Luke 16.1-9} {Uma Leitura Dialógica da Parábola do Mordomo (Lucas 16.1-90} {Studies in Biblical Literature (Estudos de Literatura Bíblica) 28; Nova York: Peter Lang, 2001], p. 2001, p. 109) considera que a expressão "filhos da luz" é um título pejorativo utilizado para se referir aos fariseus.*

80. "The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)" (O Senhor Desonrado (Lucas 16.1-8a) *Bib* 70 (1989): 474-95. Vide também David Landry e Ben May, "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)" [A Restauração da Honra: Um Novo Olhar Sobre a Parábola do Mordomo Prudente (Lucas 16.1-8a), *yjBL* 119 (2000): 287-309-

81, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus], pp. 332 e 638.

82. Ehrhard Kamlah, "Die Parabel vom ungerechten Verwalter (Luk 16,1ff.) im Rahmen der Knechtsgleichnisse," in *Abraham Unser Vater*, editado por Otto Betz, et. Al. (Leiden: Brill, 1963), pp. 276-94; G. Baudler, "Das Gleichnis vom 'betrügerischen Verwalter' (Lk 16, 1-8a) als Ausdruck der 'inneren Biographie Jesu,'" *TGW* 28 (1985): 65-76; William Loader, "Jesus and the Rogue in Luke 16,1-8a, the Parable of the Unjust Steward" {Jesus e o Velhaco de Lucas 16,1-8a, a Parábola do Mordomo Injusto], *RB* (1989): 518-32; Colin Brown, "The Unjust Steward: A New Twist?" [O Mordomo Injusto: Uma Nova Guinada?" in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church* [Adoração, Teologia e Ministério na Igreja Primitiva], editado por Michael J. Wilkins e Terence Paige (Sheffield: JSOT, 1992), pp. 121-45. Brown considera que a parábola é tanto uma acusação de usura, quanto um alerta sobre o peso do pecado. Para fins de contraste, Hans-Joachim Degenhardt (*Lukas: Evangelist der Armen* [Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1965], p. 118) considera que a parábola é dirigida aos líderes religiosos que estavam prestes a perder a função, e aos quais Jesus pede que ajam com sabedoria, aliviando a carga das pessoas. Na sua opinião a parábola, originalmente, não tratava do uso correto dos bens materiais.

83. *The Parables* [As Parábolas] (Philadelphia: Fortress, 1967), pp. 155-62. Via (p. 160), Breech (*The Silence of Jesus* [O Silêncio de Jesus], pp. 106-9) e John Dominic Crossan (*In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* [Em Parábolas: O Desafio do Jesus Histórico] {Nova York: Harper & Row, 1973},



pp. 109-10), todos apresentam o mordomo como uma figura negativa. Crossan afirma que ficamos com uma noção de uma "preguiça organizada em tempos de crise."

84. *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 255-66.

85. *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], (Philadelphia: Fortress, 1988), pp. 162-69.

86. Vide». &«'//10.3-4.

87. Thomas Hoeren, "Das Gleichnis vom Ungerechten Verwalter (Lukas 16:1-8a). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung," *NTS* 41 (1995): 620-29.

88. "The Dishonest Steward (Luke 16:1-8a) and Luke's Special Parable Collection" [O Mordomo Desonesto (Lucas 16.1-8a) e a Coleção Especial de Parábolas de Lucas], *NTS* 37 (1991): 499-515.

89. J. C. Wansey, "The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation" [A Parábola do Mordomo Infiel: Uma Interpretação], *ExpTim* 41 (1935-36): 39-40; R. B. Y. Scott, "The Parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1ff)" {A Parábola do Mordomo Infiel {Lucas 16.1ss}}, *ExpTim* 49 (1937-38): 284-85; e Mary Ann Beavis, "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)" [A Escravatura da Antiguidade Como Contexto Interpretativo para as Parábolas do Novo Testamento Tematizadas em "Servos", com Ênfase Especial no Mordomo Infiel], *JBL* 111 (1992): 37-54.

Muitas outras interpretações poderiam ser listadas, mas algumas apresentam uma viabilidade questionável. Mary Ann Tolbert (*Perspectives on the Parables* [Perspectivas às Parábolas] {Philadelphia: Fortress, 1979}, p. 88) considera que a parábola seja a base de uma mordomia de injustiça, quando a moralidade tradicional conflita com o bem-estar do indivíduo: "...o Mordomo Infiel toma uma decisão difícil a fim de assegurar a sua própria felicidade e o seu bem-estar às custas da ética tradicional e, ao fazer isto, ele demonstra uma sábia mordomia da injustiça...". De maneira semelhante, Andrew Parker (*Painfully Clear: The Parables of Jesus* [Dolorosamente Claras: As Parábolas de Jesus] {Sheffield: Sheffield Academic, 1996}, pp. 155-56) defende que a força da história é que *"jd que a busca da vida é que vale, desistir e morrer só porque é isto o que a moralidade pediria de nós seria de uma estupidez desmedida"* (itálico do autor). Portanto, não é correto que as pessoas defendam a sua vida em vez de se tornarem escravas dos preceitos da comunidade? Ficamos arrepiados só de pensar nas implicações deste tipo de argumento.

William Herzog (*Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo] {Louisville: Westminster/John Knox, 1994} pp. 233-58) não consegue fazer com que a parábola funcione e somente sugere que ela mostra como as armas dos ímpios podem gerar resultados. Ele considera a totalidade do sistema econômico descrito na história como explorador e predatório e o homem rico como sendo culpado de uma busca interminável de poder



e prestígio. O conteúdo moral da acusação é irrelevante porque não existiria uma única moralidade a governar o vilarejo. A sua explicação não chega a lugar nenhum. Para ter acesso abordagens semelhantes, vide Justin S. Ukpung, "The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16.1-13): An Essay in Inculturation Biblical Hermeneutic" [A Parábola do Administrador Astuto {Lucas 16.1-13} *Semeia* 73 (1996): 189-210; e Stephen I. Wright, "Parables on Poverty and Riches (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31)" [As Parábolas Sobre Pobreza e Riqueza: Lucas 12.13-21; 16.1-13; 16.19-31] in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], editado por Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 217-39-

Paul Trudinger chega a se maravilhar com a dupla possibilidade: ou Jesus tinha em mente um significado específico ou, talvez, simplesmente tivesse a intenção de capturar a atenção dos seus ouvintes. Ele sugere que o v. 9 seja um sarcasmo oximorônico, uma exortação para se guardar um saudável senso de humor. Em função de um compromisso com a polivalência (que, na realidade, não seria polivalência, já que ele pensa que a interpretação precisa estar ligada à situação histórica), segundo Herzog, ele sugere que Jesus tenha contado a história de forma irada a fim de expor as profundezas da opressão humana. Vide sua obra "Exposing the Depth of Oppression (Luke 16.1b-8a): The Parable of the Unjust Steward" [Revelando as Profundezas da Opressão (Lucas 16.1b-8a): A Parábola do Mordomo Infiel] in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}, editado por V. George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 121-37, e a sua obra "Ire or Irony? The Enigmatical Character of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1-13)" [Ira ou Ironia? O Caráter Enigmático da Parábola do Mordomo Desonesto {Lucas 16.1-13}] *The Downside Review* 116 (1998): 85-102, que apresenta tanto uma visão irônica, quanto uma ideia de que Jesus estaria irritado diante da opressão.

90. Dave L. Matthewson, "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges" [A Parábola do Mordomo Infiel (Lucas 16.1-13): Uma Nova Análise da Posição Tradicional à Luz dos Desafios Recentes], *JETS* 38 (1995): 29-39-

91. Vide, especialmente, os argumentos de Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 87-94; Kloppenborg, "The Dishonoured Master" [O Senhor Desonrado], 479-86; e Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* [Mordomia e o Reino de Deus], pp. 79-82. Como indicam vários autores, se o mordomo estivesse cobrando sobrepreço, dificilmente ele seria aceito na casa dos devedores.

92. Um genitivo hebraico no sentido de que o mordomo seria caracterizado pela injustiça. Apesar de controvertida, a sugestão de Hans Kosmala ("The Parable of the Unjust Steward in the Light of the Qumran" [A Parábola do Mordomo Infiel à Luz de Qumran], *ASTI* 3 [1964]: 114-21) de que a intenção não era se questionar o caráter do mordomo, salvo no fato dele ser uma pessoa deste mundo no qual a injustiça prevalece, o que seria um princípio inaceitável.



93. "The Dishonoured Master" [O Senhor Desonrado}, 483-84. Um ponto a favor de se considerar que a intenção pudesse ser a cobrança de juros é a hipótese levantada por C. F. Evans acerca da narrativa de viagem de Lucas seguir um modelo proposto no livro de Deuteronômio. Caso esta teoria seja válida, Lucas 16.1-18 é um texto paralelo a Dt 23.15-24.4, que inclui instruções para que os Israelitas incorporassem escravos fugitivos (recebê-los nas suas casas?), bem como instruções acerca da usura. Vide também Cairg A. Evans, "Luke 16:1-18 and the Deuteronomy Hypothesis" {Lucas 16.1-18 e a Hipótese de Deuteronômio] in *Luke and Scripture* {Lucas e as Sagradas Escrituras], editado por Craig A. Evans e James Sanders (Minneapolis: Aubsburg/Fortress, 1993), pp. 121-39, especialmente a p. 134. Não deveríamos tirar conclusões acerca de questões culturais diante de bases tão questionáveis, e, da minha parte, não penso que os "juros" sejam um fator determinante nesta parábola.

94. "Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager" {Filantropia ou Sarcasmo? Outra Perspectiva à Parábola do Administrador Infiel], 8. Cf. Richard Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" {O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos], in *The Fate of the Dead*{O Destino dos Mortos], *NovTSup* 93: Leiden: Brill, 1998), pp. 97-118.

95. Não vejo base para a sugestão que alguns estudiosos fazem (por exemplo, Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus], p. 150) de que os atos do mordomo eram uma tentativa de ficam em paz.

96. Uma das pessoas que considera o v. 7 como o encerramento da história é Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4<sup>a</sup>. edição; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 262-63.

97. O comentário feito por Nolland (*Luke 9:21-18.34* {Lucas 9.21-18.34], p. 800) de que, em nenhuma outra aplicação, Jesus tece comentários sobre as personagens de uma parábola não tem peso, pois esta parábola é diferente de outras parábolas. Além disso, apesar de todas as parábolas possuírem, no mínimo, uma avaliação implícita das personagens, Jesus, na verdade, tece um comentário explícito sobre as personagens em algumas parábolas. Vide o Amigo Incomodado à Meia-noite (Lc 11.8), a parábola das Bodas (14.24), a do Juiz Iníquo (18.6) e a do Fariseu e do Publicano (18.14).

98. Vide, especialmente, Richard H. Hiers, "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)" {Amigos Por Intermédio do ímpio Mamom: O Proletariado Escatológico {Lucas 16.9}], *JAAR* 38 (1970): 30-36, nesta obra às pp. 32-33. Fletcher ("The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?" {O Enigma do Mordomo Injusto: Não seria a Ironia a Chave?], 20) atribui a maior parte da exegese implausível desta parábola à tentativa de se remover o v. 9- Ele argumenta, mais adiante, que o v. 9 não faz parte dela, mas sim "escora-se na parábola." Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei*



*Lukas*, p. 169) fica isolado ao afirmar que o v. 4 foi moldado pelo v. 9, em vez do inverso. Isto é resultado da sua tentativa de se ver o solilóquio desta parábola como sendo criação de Lucas.

99. Hiers, "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9) [Amigos Por Intermédio do Ímpio Mamom: O Proletariado Escatológico {Lucas 16.9}], Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter*, Lk 16,1-13, pp. 236-38; Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* [A Mordomia no Reino de Deus], pp. 91-105; Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* [Os Bens Materiais e os Pobres em Lucas-Atos], pp. 161-63; e Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible* [Um Rabino Galileu e a Sua Bíblia], pp. 119-21.

100. Como indica Markus Barth ("The Dishonest Steward and His Lord, Reflections on Luke 16:1-13" ["O Mordomo Desonesto e o Seu Senhor: Reflexões Sobre Lucas 16.1-13] in *From Faith to Faith* [De Fé a Fé], editado por Dikran Y. Hadidian [Pittsburgh: Pickwick, 1979], pp. 65-74, nesta obra à p. 66), caso Lucas considerasse que esta parábola necessitasse de correção ser-lhe-ia muito mais fácil, simplesmente, omiti-la, assim como fizeram os outros evangelistas.

101. Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* [Mordomia e o Reino de Deus], pp. 105-15 e; possivelmente, Porter, "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony Is the Key" [A Parábola do Mordomo Injusto (Lucas 16.1-13): A Ironia é a Chave], p. 130. Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 191) afirma que podemos aceitar, sem dúvida, que o v. 13 e a parábola pertencem ao mesmo contexto sociológico e que ambos podem ter sua origem na mesma ocasião. Alguns, que não aceitam o v. 9 como parte integrante da parábola, vêem os vv. 9-13 como uma unidade. Vide Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 110-17, que argumenta que os vv. 9-13 fazem parte de um poema.

102. *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], p. 114. Vide também Fitzmyer, "The Story of the Dishonest Manager" [A História do Administrador Desonesto], pp. 169-70; e o jogo de palavras envolvendo o termo "Mamom" em Num. Rab. 22,8.

103. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 45-46; bem como Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por Linda M. Mahoney; Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 157 e 160. A palavra *kyrios* ocorre mais frequentemente do que sugere Jeremias e mais frequentemente em referência a Jesus. As ocorrências do vocativo não podem ser desprezadas. *Kyrios* ocorre frequentemente como referência aos "senhores" nas parábolas, normalmente acompanhado de um qualificante, tal como um pronome pessoal.

104. 12.36, 37, 42, 43, 45, 46, 47; 14.21, 23; 16.3, 5(2), 13; 20.13, 15 e no vocativo em 13.8, 25; 14.22, 19-16, 18, 20, 25.

105. Goulder (*Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma], p. 625) argumenta que a posição defendida por Jeremias com relação ao v. 8 é



"multiplemente forçada," e indica que todas as outras parábolas de Lucas que começam com a expressão "um certo homem" mantém o homem da história até o seu encerramento. Kamlah ("Die Parabel vom ungerechten Verwalter (Luk. 16,1 ff.) im Rahmen der Knechtsgleichnisse," p. 286) afirma que o juízo de um senhor sobre a atividade de um servo é o ponto de partida normal de todas as parábolas que envolvem servos.

106. Sobre o segundo, vide tanto Barth, "The Dishonest Steward and His Lord" [O Mordomo Desnoesto e o Seu Senhor}, p. 72; quanto Young, *The Parables* [As Parábolas], pp. 237, 242 e 247. Young chega a afirmar que o mestre as pessoas; ele considera a parábola como uma exposição da graça de Deus.

107. Kloppenborg, "The Dishonoured Master" [O Mestre Desonrado], pp. 487-88. Daube ("Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts [Tonalidades Expositivas Negligenciadas in em Lucas-Atos], p. 2235) chega a afirmar que o "magnata, encarnação de Mamom, é o vião do enredo." Vide também Hans J. B. Combrink, "A Social-Scientific Perspective on the Parable of the Unjust Steward" [Perspectiva Socio-científica da Parábola do Mordomo Infel], *Neot* 30 (1996): 281-306.

108. O homem rico é apresentado de maneira negativa na descrição da sua vida e no seu despreza a Lázaro, não meramente na palavra "rico." Observe que o termo *euphraino* ("alegrar-se," "celebrar") é utilizado de maneira negativa em 12,19 e 16.19 para se referir aos excessos do rico, mas de maneira positiva em 15.23, 24, 29 e 32 quando diz respeito ao retorno do pródigo.

109- Vide Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 174; e Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês}, p. 88. Como indica Ronald A. Piper ("Social Background and Thematic Structure in Luke 16" [A Origem Social e a Estrutura Temática de Lucas 16] in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos]; *Festschrift Frans Neirynck*, editado por F. Van Seggroeck, et. Al. [Leuven: University Press, 1992], 2.1637-62, vide p. 1640), que, caso as questões de honra fossem claramente compreendidas pelos leitores mediterrâneos, por que motivo Lucas não teria reconhecido isto e utilizado a parábola de maneira mais efetiva? Por outro lado, não vejo base para a sugestão feita por Piper de que haveria um problema interno na igreja, que é abordado por Lucas por intermédio desta parábola.

110. Contra Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 47; e Nolland, *Luke 9:21-1834* [Lucas 9-21-18.34], p. 800, os quais afirmam que o mordomo teria agido em benefício de outros e não a favor de si mesmo. Porém, a partir de tudo o que se pode ver na parábola, ele age a fim de salvar a sua própria pele.

111, A acusação original era verdadeira ou falsa? A parábola presume que as acusações eram válidas, especialmente à luz da total falta de protesto da parte do mordomo. Contra Mary Ann Beavis, que argumenta ("Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward" [A Escravatura da Antiguidade Como Contexto Interpretativo para as Parábolas do Novo Testamento Tematizadas



em "Servos", com Ênfase Especial no Mordomo Infiel], 48) que *diaballo* (16.1) normalmente significa "acusar falsamente/" A palavra poderia ser utilizada em referência a acusações com malícia ou falsidade ou à transmissão de informações hostis sem qualquer implicação de falsidade. Vide LSJ, p. 390. Certamente a palavra não se refere necessariamente a falsas acusações já que uma de suas derivações (*endiaballein*) pode ser utilizada para se referir ao confronto a Balaão feito pelo anjo do Senhor (LXX, Nm 22.22).

112. "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward" [A Escravatura da Antiguidade Como Contexto Interpretativo para as Parábolas do Novo Testamento Tematizadas em "Servos", com Ênfase Especial no Mordomo Infiel], 46-47. As histórias se encontram na obra *Vida de Esopo* 3,50a e no índice de Perotti a *Fedro* 17,

113. *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 168, Vide, por exemplo, as comédias de Plauto (que faleceu por volta do ano 184 a.C.), Anfítruo, Pseudolo, Epídico e Báquides, as quais, em grande parte, serviram-se de histórias gregas.

114. Vide Mt 12.32; Mc 10.30; Lc 18.30. Vide também Robert H. Stein, *Luke* {Lucas} (NAC 24; Nashville: Broadman, 1992), pp. 414-15.

115. Nolland, *Luke 9:21-18.34* {Lucas 9.21-18.34}, p. 801 (na esteira de Kloppenborg), argumenta que o contraste entre os filhos deste mundo e os filhos da luz dificilmente pode ser atribuído a Jesus, mas que se, na verdade, Jesus fez uma distinção entre esta era e a era por vir, este contraste não seria complicado. Vale a pena lembrarmos que as expressões "filhos da luz" e "crianças da luz" são não muito usadas pelos cristãos, a primeira aparece somente em João 12.36 e 1Ts 5.5, a segunda somente em Ef 5.8. "Filhos da luz," obviamente, ocorre com frequência nos rolos de Qumran. Vide 1QS 1.9; 2.16; 3.13; 1QM 1,3, 9, 11, 13, et al.

116. Vide 1QS 6.2, 19; CD 14.20; *m. 'Abot* 2.12; *m. Ketubot* 2.9; Exod. Rab. 31.5; *Pirke Rabbi Eliezer* 26. Vide também Hans Peter Rüger, "Moqiwvaç," *ZNW* 64 (1973): 127-31, que apresenta várias referências.

117. Especialmente nos targuns onde se pode ler mammon disqar ("Mamom da falsidade," isto é, um ganho desonesto): *Targum Neofiti* e *Targum Pseudo-Jonathan* Exod. 18.:21; *Targum 1 Sam.* 12.3; *Targum 2 Sam* 14,14; *Targum Is* 5.23; *Targum Ez.* 22:27; *Targum Oséias* 5.11.

118. Flusser ("The Parable of the Unjust Steward" {A Parábola do Mordomo Infiel}, pp. 178-80) e Kosmala ("The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran" {A Parábola do Mordomo Injusto à Luz de Qumran} 116) apontam para expressões similares de Qumram para argumentar que dinheiro faz parte do mundo, o que especialmente para Kosmala torna o dinheiro algo maligno. As expressões "Riqueza do mal" (*hon harish'ah*) aparece em CD 6.15; 8.5; 4Q183 e "riqueza da violência" (*hon hamas*) em 1QS 10.19. Chilton (*A Galilean Rabbi and His Bible* [Um Rabino Galileu e a Sua Bíblia], pp. 117-



22) aponta para o Targum de Isaías 5.23 e 33.15 como uma confirmação de que a expressão transmite a idéia de suborno (vide a nota anterior). Fitzmyer ("The Story of the Dishonest Manager" [A História do Administrador Desonesto], p. 183) argumenta que o dinheiro tende a levar as pessoas à desonestidade.

119. Cf. 1Tm 6.10.

120. Aparentemente a intenção da NRSV. Vide também Iº Macabeus 3.29.

121. Alguns manuscritos inferiores apresentam *eklipete* ("Quando tu faltares"), uma mudança que torna óbvia a referência à morte.

122. Stein, *Luke* [Lucas], p. 416.

123. Cf. *T, Ab*, 20:10, 12, que mostra os anjos levando a alma de Abraão na sua morte.

124. Vide pp. 398-99; e Thomas E. Schmidt, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* [A Hostilidade Diante das Riquezas nos Evangelhos Sinóticos], (JSNTSup 15; Sheffield: Sheffield Academic, 1987), p. 153.

125. Vide J. F. McFadyen, "The Parable of the Unjust Steward" [A Parábola do Mordomo Injusto], *ExpTim* 37 (1925-26): 535-39, especialmente a p. 536. O único paralelo à expressão de Lucas é 4º Esdras 2.11, só que este texto pode ser dependente de Lucas. Eccl 12.5 apresenta "lar eterno."

126. LXX: *Paroikeso em to skenomati sou eis tous aionas*. Vide também Hb 8.2; 9.11; Ap 21.3.

127. *b. Baba Batra* 75a afirma "Aquele que é Santo... virá, no tempo certo, construir um tabernáculo para os justos com a pele do Leviatã." Vide também 2Co 5.1; Iº Em 39.4.

128. A menos que consideremos a parábola como uma biografia das ações do próprio Jesus e que ele esteja sendo acusado pelos fariseus de "esbanjar" os recursos religiosos de Israel. Algumas pessoas sugerem que os fariseus são acusados de esbanjar a sua tradição, só que a parábola não aborda o desperdício e é difícil discernir que intenção a parábola teria se çles fossem o grupo-alvo.

129. Vide, especialmente, Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 192-94; Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9-21-18.34], pp. 802 e 808. A parábola não trata meramente das relações com Deus como sugerem Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 154) e Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 174).

130. Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 192-93.

131. Vide Ireland, *Stewardship and the Kingdom of God* [Mordomia no Reino de Deus], pp. 82-83. Das nove ocorrências do adjetivo *phronimos* no Novo Testamento, oito são em parábolas e carregam consigo conotações escatológicas: Mt 7.24; 24.45; 25.2,4, 8,9; Lc 12.42; 16.8. A ocorrência faltante está em Mt 10.16. Ireland argumenta, com propriedade (p. 156), que a Escatologia é o contexto teológico fundamental para o ensino sobre o uso dos bens materiais em Lucas-Atos.

132. Schmidt (*Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* [A Hostilidade Diante das Riquezas nos Evangelhos Sinóticos], p. 154) argumenta que a pa-



rábola se concentra mais no desprendimento dos bens materiais do que na caridade.

133. Du Plessis, "Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager" [Filantropia ou Sarcasmo? Outra Perspectiva à Parábola do Administrador Infiel], 14-15.

134. Vide Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* [Os Bens Materiais e os Pobres em Lucas-Atos], p. 167, que mostra que apesar do dinheiro fazer parte deste mundo maligno, ele pode ser convertido e corretamente empregado para o bem do reino.

135. Na parábola das Ovelhas e dos Bodes, o elemento parabólico fica restrito à analogia de um pastor que faz a separação dos animais do seu rebanho (Mt 25.32-33). A representação do juízo prescinde do formato de parábola.

136. A história se encaixa na categoria das parábolas em "triângulo dramático" postulada por G. Sellin, que apasentam duas pessoas com o mesmo status, mas que exercem funções diferentes e uma terceira pessoa que funciona como figura de autoridade. Confira a sua obra "Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10:25-37)"/ *ZNW* 65 (1974): 166-89. Este esquema reaparece em outras parábolas de Lucas que iniciam com a expressão "um certo homem." Estas parábolas em triângulos dramáticos enfatizam uma inversão de expectativas. Vide também Craig Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove: InterVarsity, 1990), pp. 171-253.

137. A autenticidade da parábola, especialmente da segunda metade (w. 27-31), também é problemática para alguns estudiosos, mas isto, normalmente, não é examinado. Os argumentos contra a autenticidade não são consistentes. O "Seminário de Jesus" ficou dividido na análise dos w. 19-26 e ficou com a cor cinza na sua impressão, porém rejeitou completamente os w. 27-31. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 64. Rudolf Bultmann (*The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica] {traduzido por John Marsh; edição revisada; Nova York: Harper & Row, 1963}, p. 203) a considerava uma história judaica que foi colocada nos lábios de Jesus. O lugar dos w. 27-31 será discutido mais adiante.

138. Ou "lugares ociosos," como apresentam os manuscritos gregos.

139. Esta quádrupla divisão é singular; em outras partes somente duas partes são mencionadas. Vide Richard Bauckham, "Visiting the Places of the Dead in the Extra-Canonical Apocalypses" [Uma Visita às Habitações dos Mortos nos Apocalipses Extra-canônicos] in *The Fate of the Dead* [O Destino dos Mortos], pp. 86-87.

140. Na verdade, a promiscuidade sexual e o amor ao dinheiro faz com que as pessoas cerrem os ouvidos para Deus, fechem os olhos para o próximo e fiquem insanas.

141. A história está no verso de dois documentos comerciais, um deles datado do sétimo ano de Cláudio (46-47 d.C.). Vide a obra *Hellenistic Commem-*



*tary to the New Testament* [Comentário Helénico ao Novo Testamento], pp. 227-28. Para um relato mais completo, vide Hugo Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, 1918, n° 7), pp. 3-89.

142. *Chasmata*, o plural da palavra traduzida como "abismo" em Lucas 16.26, mas a palavra apresenta uma referência diferente. Cf. *V En* 18.11.

143. Plutarco utiliza a expressão "grande abismo" (*chasma mega*) de Lucas em 565E, embora tendo um foco diferente. Observe a sua suposição da reencarnação em 564C e 567E-F. Na sua obra *Consolo à Sua Esposa* 611C-612B ele consola a sua esposa diante da morte da sua filhinha de dois anos ao assegurá-la que a menina havia passado para um lugar onde não havia mais dor, em um lugar melhor e mais divino.

144. Mais uma ocorrência de *chasma mega* (590F), mas, de novo, diferentemente do uso feito por Lucas. Vide também Luciano, *Diálogos dos Mortos* 4.421.

145. Sobre Tântalo, vide Luciano, *Diálogos dos Mortos*, 7:406-8.

146. *Diálogos dos Mortos* 28:426-29 descreve um homem que teve a vida restaurada por um dia com a missão de convencer a sua noiva recente a juntar-se a ele na morte. Também é feita uma menção à história de Orfeu que desceu ao Hades para recuperar Eurídice. Vide também *Demonax* 25 e *The Dead Come to Life* [Quando os Mortos Tornam a Viver] para saber mais sobre outras expressões para descrever o retorno dos mortos à vida.

147. As outras seis são posteriores, preservadas somente em fontes medievais. O texto de todas as sete versões é apresentado por Gressmann, que, a exemplo de Jeremias e outros, considerava que as versões judaicas tinham a sua origem nos egípcios. Richard Bauckham, entretanto, argumenta que as versões judaicas surgiram de forma independente ("Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: a Parábola e os Paralelos] pp. 97-101). A história também está na obra *Hellenistic Commentary on the New Testament* [Comentário Helénico ao Novo Testamento], pp. 228-29, e é vista por algumas pessoas como o contexto da parábola da Grande Ceia em Lucas 14.15-24.

148. F. Schnider e W. Stenger, "Die Offene Tür und die unüberschreitbare Kluft," *NTS* 25 (1979): 273-83. Se compreendido de maneira literal, o texto afirma que Lázaro foi "lançado" (*ebebleto*) na porta. Seria ele um deficiente físico ou simplesmente um homem demasiadamente fraco para caminhar? Esta palavra é utilizada em outras passagens para no contexto dos doentes. Vide Mt 8.6, 14; 9.2; Mc 7.30.

149. Como Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 159) pôde decidir que quem estava à porta era a graça?

150. Vide Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel" [A Seção Central do Evangelho de Lucas], pp. 37-53, especialmente a p. 49.

151. Vide Craig L. Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de



Lucas] in *Gospel Perspectives III. Studies in Midrash and Historiography* [Perspectivas do Evangelho III. Estudos na Midrash e em Historiografia], editado por R. T. France e David Wenham (Sheffield: JSOT, 1983), pp. 217-61, especialmente as pp. 241-43, 247; Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9-21-18.34], p. 825.

152. Vide Charles H. Talbert, *Reading Luke* [A Leitura de Lucas] (Nova York: Crossroad, 1982), pp. 156-59.

153. Dentre outros, Michael Ball, "The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus" [As Parábolas do Mordomo Injusto e do Rico e Lázaro], *ExpTim* 106 (1994-95): 329-30; A. Feuillet, "La Parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9)," *NRTh* 101 (1979): 212-23.

154. Vide Juizes 8.26; Et 8.15; Pv 31.22; Dn 5.7; At 16.14; Ap 18.12. A noiva e os exércitos do Cordeiro em Ap 19.7, 14 estão vestidos de linho fino. Luciano, *Demonax* 41, descreve um homem orgulhoso da largura da fita púrpura da sua veste (cf. Iº Macabeus 8.14), e *Menipo* 12, na sua visão do mundo inferior, descreve como as pessoas que eram orgulhosas da sua riqueza eram punidas de forma severa e lembradas e que na sua vida terrena elas vestiam roupas de púrpura e ouro.

155. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos], (2 vols.; Londres: Macmillan, 1927), 2:538.

156. Associações funerárias eram formadas para assegurar um sepultamento digno. Vide Joel B. Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 607.

157. O motivo pelo qual Nolland (*Luke 9:21-18:34* [Lucas 9-21-18.34]) sugere que Lázaro foi levado aos céus tal qual Enoque e Elias é um mistério.

158. Lucas não explica o nome, como faz algumas vezes, por exemplo, em Atos 4.36; 13.8.

159- Em *Pesiqta Rabbati* 43-4 o seio de Abraão é o lugar do mártires que se recusaram a se dobrar diante de um ídolo e é contrastado com o seio de Esaú, destinado àqueles que cederam e se dobraram. A palavra utilizada para "seio" (*kolpos*) está no singular em Lucas 16.22, mas no plural no v.23, aparentemente, sem qualquer diferença de significado. Ronald F. Hock ("Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31" [Lázaro e Micilo: Origens Greco-romanas de Lucas 16.19-31], *JBL* 106 [1987]: 447-63, nesta obra à p. 456) aponta para equivalentes gregos no uso similar de "bosom," particularmente em epitáfios. Em 4º Macabeus 13.14-17 Abraão, Isaque e Jacó recepcionam os justos após a morte.

160. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 255-60.

161. Vide *St. John Chrysostom on Wealth and Poverty* {João Crisóstomo e os Temas da Riqueza e da Pobreza} (com tradução e introdução de Catharine P. Roth; Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press [Editora do Seminário de São Vladimir],



1984); e Edward Mathews, Jr., "The Rich Man and Lazarus: Almsgiving and Repentance in Early Syriac Tradition" [O Rico e Lázaro: As Esmolas e o Arrependimento na Tradição Siríaca Primitiva], *Diakonia* 22 (1988-89): 89-104,

162. C. H. Cave, "Lazarus and the Lukan Deuteronomy" NTS 15 (1969): 319-25, que considera que a descrição de Lázaro é baseada em Isaías 1:5-6 e que os gentios estariam envergonhando; e <sup>^</sup>Wúght, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 255-56.

163. *In Parables* {Nas Parábolas}, pp. 67-68. Na verdade, ele deseja forçar a parábola a se transformar em uma parábola duplamente indireta.

164. Herzog (*Parables as Subversive Speech* [Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 114-30) não é, de forma alguma, claro acerca da mensagem da parábola, mas considera que ela codifica a relação entre ricos e pobres e os apelos para a vida no além para justificar a situação social do tempo presente. Na esteira de J. L. Segundo, ele sugere que a riqueza não é um sinal de bênção e que Lázaro tomou parte no banquete escatológico simplesmente por ser uma pessoa pobre. Frank W. Hughes ("The Parable of the Rich Man and Lazarus [Luke 16:19-31] and Graeco-Roman Rhetoric" [A Parábola do Rico e Lázaro {Lucas 16.19-31} e a Retórica Greco-romana] in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* [A Retórica e o Novo Testamento: Ensaaios da Conferência de Heidelberg de 1992], editado por Stanley E. Porter e Thomas H. Olbricht [Sheffield: Sheffield Academic, 1993], pp. 29-41) considera que esta parábola apresenta as razões de Lucas para justificar a vergonhosa falha da evangelização dos judeus por parte dos cristãos.

165. Infelizmente, quanto mais um pregador afirma crer, tanto menor são as evidências que ele provavelmente possui. A convicção de que este relato era histórico era comum entre os intérpretes do período primitivo. Vide Wai-les, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], p. 255. João Calvino a considerava uma história real. Vide a sua obra *Commentary on a Harmony of the Evangelists: Matthew, Mark, and Luke* [Comentário Sobre a Harmonia dos Evangelistas: Mateus, Marcos e Lucas] (traduzido por William Pringle: Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 2:184.

166. Jeffrey Khoo ("The Reality and Eternality of Hell: Luke 16:19-31 as Proof" [A Realidade e a Eternidade do Inferno: Lucas 16.19-31], *STJ* 6 [1998]: 67-76) chega muito próximo disso. Ele admite que o relato é uma parábola, apesar de considerar a história como factual,

167. Especialmente se Lucas tiver feito uso de uma fonte em formato de quiasmo para esta parábola; vide Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas], pp. 240-43-

168. A identificação desta narrativa como uma parábola está explícita na leitura do Codex Bezae: "E ele contou outra parábola."

169. Claus Westermann (*The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament* [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento] {traduzido por



Friedemann W. Golka e Alastair H. B. Logan; Minneapolis: Fortress, 1990}, p. 188) afirma que esta passagem não é uma parábola, mas não apresenta qualquer explicação ou alternativa a esta classificação. Estaria ele afirmando que ela não é uma metáfora?

170. Vide Out Lehtipuu, "Characterization and Persuasion: The Rich and the Poor Man in Luke 16.19-31" [Caracterização e Persuasão: O Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31] in *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* [A Caracterização nos Evangelhos: Uma Nova Conceção à Crítica de Narrativa], editado por David Rhoads e Kari Syreeni (Sheffield Academic, 1999), pp. 73-105. Lucas descreve os fariseus no v. 14 como amantes do dinheiro (*philargyroi*). Haveria um jogo de palavras intencional com a expressão "granjear amigos" (*philous*) no. v. 9? A descrição dos fariseus como "amantes do dinheiro" não se coaduna facilmente com a afirmação de Flávio Joséfo de que "os fariseus simplificam o seu padrão de vida, não fazendo concessões à luxúria" (Ant. 18.12). Flávio Joséfo era, ele mesmo, um fariseu e, sem sombra de dúvida, tentava apresentar este grupo em alta conta, mas Green (*The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 601) argumenta que a expressão "amantes do dinheiro" era normalmente utilizada, junto com descrições de auto-glorificação, como uma acusação contra os falsos mestres. Para sermos honestos, a maioria das pessoas, erroneamente, deixa-se impressionar com as riquezas.

171. Várias pessoas sugerem que o rico fosse um saduceu, esta posição, porém, não encontra muita base para a sua defesa. Será que os saduceus ficariam mesmo impressionados com uma conversa sobre anjos e o tormento pós-morte? Vide Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 170.

172. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 183. Vide Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*.

173. As fontes primárias acima mencionadas incluem somente parte dos escritos mais importantes. Para ter acesso a análises mais aprofundadas, vide Richard Bauckham, "Descent to the Underworld" [Viagem ao Mundo Inferior], *ABD*, 2:145-59; reimpresso (junto com vários outros artigos pertinentes) em *The Fate of the Dead* [O Destino dos Mortos], pp. 9-48. Vide também R. Gansschinietz, "Katabasis," *PW* 10/2 (1919): 2359-2449; Martha Himmlfarb, *Tours of Hell* [Passeios no Inferno], (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983).

174. Pessoas como Orfeu, Héracles, Perséfone, Pitágoras, Elias e Isaías — para citar somente alguns.

175. A parábola do evangelho não se concentra nos sepultamentos como fatores motivadores, não revela os fatos reais a uma pessoa que continua viva e não se concentra nas obras como sendo a causa da inversão. Vide Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos], pp. 99-100.



176. O conflito entre os ricos e os pobres é uma assunto corriqueiro das declamações retóricas. Vide Hughes, "The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16.19-31) and Graeco-Roman Rhetoric" [A Parábola do Rico e Lázaro (Lucas 16.19-31) e a Retórica Greco-romana], pp. 29-41. A denúncia da negligência dos ricos diante da situação dos pobres também está presente em obras judaicas, mais notoriamente em *Iº Enoque* e Sabedoria de Salomão.

177. Vide os vários artigos de Bauckham em *The Fate of the Dead* [O Destino dos Mortos], especialmente "The Rich Man and Lazarus" [O Rico e Lázaro]; Hock, "Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31" {Lázaro e Micilo: Origens Greco-romanas de Lucas 16.19-31}; Hughes, "The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16.19-31) and Graeco-Roman Rhetoric" [A Parábola do Rico e Lázaro {Lucas 16.19-31} ea Retórica Greco-romana].

178. R. Dunkerley ("Lazarus" [Lázaro], *NTS* 5 [1959]: 321-27) e Donald J. Bretherton ("Lazarus of Bethany: Resurrection or Resuscitation?" [Lázaro de Betânia: Ressurreição ou Ressucitação], *ExpTim* 104 [1993]: 169-73) argumenta que a parábola baseava-se na ressurreição real de Lázaro. Keith Pearce ("The Lucan Origins of the Raising of Lazarus" [As Origens da Ressurreição de Lázaro no Evangelho de Lucas], *ExpTim* 96 [1985]: 359-61) e Charles F. W. Smith (*The Jesus of the Parables* [O Jesus das Parábolas] {Philadelphia: United Church Press, 1975}, p. 166) argumenta o inverso, apesar de Pearce sugerir que João pressupõe histórias em vez de fazer uso delas. P. Trudinger ("A 'Lazarus Motif' in Primitive Christian Preaching?" *Andover Newton Quarterly* 7 [Haveria um "Tema de Lázaro" na Pregação Cristã Primitiva? Publicação Quadrimestral de Andover Newton] {1966}: 29-32) argumenta que um tema centrado em "Lázaro" na pregação cristã mostra que somente a fé na ressurreição (sem a cruz) não seria suficiente no anúncio do Evangelho.

179. Para uma análise mais detalhada, vide John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus 2: Mentor, Message, and Miracles* [Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico 2: Mentor, Mensagem e Milagres], (Nova York: Doubleday, 1994), pp. 822-31.

180. *History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica], p. 178.

181. Vide Crossan, *In Parables* [Nas Parábolas], pp. 66-67, que lista quatro ligações entre a parábola, Lucas 24 e o livro de Atos: a incredulidade, a dupla menção a Moisés e aos profetas, uma pessoa ressuscitada, e a expressão "eles se arrependerão" em Atos 2.38. Vide também Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 142-45), o qual admite que a apresentação feita por Crossan das evidências é "dependente," mas, mesmo assim, tenta reforçar o seu argumento; Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 179-80.

182. Bultmann (*History of the Synoptic Tradition* [História da Tradição Sinótica], p. 203) considerava que a segunda metade, a exemplo de Dt 30.11-



14, rejeitava a validade de se pedir um milagre confirmatório; vide também Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas], p. 170; John Drury, *The Parables in the Gospels* {As Parábolas nos Evangelhos} (Nova York; Crossroad, 1985), pp. 150-51. Vincent Tanghe argumenta (na obra "Abraham, son fils et son envoyé," RB 91 {1984}: 55-77) que a parábola sinaliza uma polêmica entre os judeus e os cristãos, e que as afirmações feitas pela parábola de que não seria possível o retorno do mundo dos mortos, bem como de que a Lei e os profetas seriam suficientes seriam as posições judaicas, não a posição de Lucas e dos cristãos.

183. A incredulidade em Lucas 24 ocorre por parte dos discípulos que ainda não haviam se encontrado com o Cristo ressurreto (w. 11, 25) ou que não creram por causa da alegria (v. 41). As duas referências a Moisés e aos profetas em Lucas 24 estão em dois contextos diferentes (w. 27, 44). Os dois textos, na verdade, pressupõem a suficiência das Escrituras Hebraicas e falam de ressurreição.

184. Vide Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos], pp. 101-2, 108-16. Dentre outros exemplos, vide Platão, *A República* 10:614B-616A; Luciano, *Diálogos dos Mortos* 1.328-35.

185. F. Schnider e W. Stenger, "Die Offene Tíir und die unüberschreitbare Kluft," 275-76, 282. Walter Vogels ("Having or Longing: A Semiotic Analysis of Luke 16.19-31" {A Posse ou a Ânsia: Análise Semiótica de Lucas 16.19-31}, *EgT* 20 {1989}: 27-46, 29) e Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 178-79) sugerem que a divisão seja: os w. 19-21, o v. 22 e os w. 23-31, mas Heininger continua vendo os w. 27-31 como criação de Lucas. Cf. Karel Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* {O Estado Intermediário no Novo Testamento}, (Groningen: V R. B., 1966), p. 197.

186. Tanghe, "Abraham, son fils et son envoyé," 560-63; Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" {O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos}, p. 115. Outras interpretações além destas duas mencionadas aqui também são atestadas e a mesma confusão de verbos está presente no v. 30.

187. Bauckham ("The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" {O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos}, p. 115) indica que Jesus não apareceu diante de judeus incrédulos para revelar o seu destino futuro. Vide também Richard L. Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age* {O Intérprete Bíblico: Uma Bíblia Agrícola Em Uma Era Industrial}, (Philadelphia: Fortress, 1978), p. 75. Herzog (*Parables as Subversive Speech* {As Parábolas Como Discurso Subversivo}, p. 125) argumenta que o pedido feito pelo homem rico não era para que Lázaro ressuscitasse, mas somente para que o seu espírito transmitisse uma mensagem.



188. Os leitores de Lucas, obviamente, já conhecem um retorno deste tipo na narrativa: o do filho da viúva de Naim (7.11-17).

189- *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 186.

190. Vide Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 163-

191. Jones, *Studying the Parables of Jesus* [O Estudo das Parábolas de Jesus], p. 163. Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, pp. 183-84, 189) vai longe demais ao fazer de Lázaro a figura central e o exemplo com o qual deveríamos nos identificar. Como mostra Hans Kvalbein ("Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion" {Jesus e os Pobres: Dois Textos e uma Tentativa de Conclusão}, *Themelios* 12 [1987]: 80-87, especialmente as pp. 84 e 86), a parábola não diz aos pobres como fazer para se salvarem, tampouco Lázaro seria um modelo ideal a ser seguido.

192. Tipicamente as pessoas não recebem nomes nem nas parábolas judaicas, tampouco nas greco-romanas, mas isto pode ocorrer ocasionalmente como, por exemplo, em *Gen. Rab.* 65.11; Platão, *Fedro* 2.5. O homem rico é chamado de "Neyes" em p<sup>75</sup> e nas versões Copta Sahídica e Etíope e de "Dives" na tradição em função da Vulgata ("Dives" é a palavra latina para "rico"). K. Grobel ("... Cujo nome era Neves," *NTS* 10 [1964]: 373-82, especialmente a p. 381) argumenta que a leitura de p<sup>75</sup> tem a sua origem em na tradição copta e significava "Nada." Outros nomes para designar o homem rico também aparecem na tradição.

193. Segundo Bauckham ("The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos], p. 116), as pessoas geralmente recebem um nome nos relatos derivados.

194. Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9-21-18.34], p. 828.

195. Outras pessoas já tentaram extrair mais do nome "Lázaro". J. D. M. Derrett ("Fresh Light on St. Luke XVI: II, Dives and Lazarus and the Preceding Sayings" [Um Novo Olhar Sobre Lucas 16.2. "Dives" e "Lázaro" e os Adágios Antecedentes], *NTS* 1 [1961]: 364-80, especialmente 371) aponta para Gn 15.2, que menciona Eliezer, servo de Abraão, cujo nome é, essencialmente, o mesmo que Eleazar, Derrett considera que Lázaro é o servo de Abraão enviado para averiguar a maneira como os seus descendentes estariam tratando a questão dos bens materiais. A similaridade dos nomes é intrigante, mas a história não depende deste vínculo e a proposta de Derrett não se mostra como muito recomendável. Outras pessoas já enxergaram Lázaro como uma representação de Cristo, a pessoa sobre a qual o auxílio de Deus é disponibilizado, só que esta não é a intenção da parábola. Vide Otto Glombitza, "Der reiche Mann und der arme Lazarus," *NovT* 12 (1970): 166-80, especialmente a p. 178; Tanghe, "Abraham, son fils et son envoyé," 577; Robert Farrar Capon, *The Parables of Grace* [As Parábolas da Graça], (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 159.

196. Vide Hock, "Lazarus and Micylus: Greco-roman Backgrounds to Luke 16.19-31" [Lázaro e Micilo: Origens Greco-romanas de Lucas 16.19-31], 461-62.



197\* O lembrete de que a palavra "pobre" não é meramente, ou, essencialmente, um termo econômico, mas também funciona como uma designação para o povo de Deus é pertinente. Vide Kvalbein, "Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion" (Jesus e os Pobres: Dois Textos e uma Tentativa de Conclusão}. Por outro lado, nesta parábola a ênfase é, de fato, econômica.

198. Por exemplo, Lehtipuu, "Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16.19-31" {Caracterização e Persuasão: O Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31}, pp. 94-95.

199- Bauckham, "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" {O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos}, pp. 104-7; Rohrbaugh, *The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age* {O Intérprete Bíblico: Uma Bíblia Agrícola em uma Era Industrial}, pp. 78-85.

200. Lehtipuu, "Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16.19-31" {Caracterização e Persuasão: O Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31}, pp. 98-99. Seria justo, entretanto, afirmar-se que o rico, mesmo que no Hades, via Lázaro como um subalterno seu em função do seu desejo de enviá-lo para conversar com os seus irmãos? Esta posição parece ter ido longe demais.

201. Larry Kreitzer ("Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22" [Lucas 16.19-31 e Iº Enoque 22], *ExpTim* 103 {1992}: 139-42, especialmente a p. 141) argumenta a favor da alusão porque *Iº Enoque* 22.5-7 se refere a Caim e Abel, e considera *Iº Enoque* 22 como o contexto da parábola, na esteira de L. W. Grensted ("The Use of Enoch in St. Luke xvi. 19-31" {O Uso de Enoque em Lucas 16.19-31} *ExpTim* 26 {1915}: 333-34).

202. Vide *m. Sanhedrin* 10.1: "Todos os israelitas tem uma parte no mundo por vir"; e b. 'Erubin 19a, onde está expresso que o fogo do Geena não tem poder sobre os transgressores da casa de Israel porque Abraão os resgata. Cf. *4 Mace.* 13.17. Vide Jones, *Studying the Parables of Jesus* {O Estudo das Parábolas de Jesus}, p. 176; Thorwald Lorenzen, "A Biblical Meditation on Luke 16:19-31" {Uma Meditação Bíblica em Lucas 16.19-31}, *ExpTim* 87 (1976): 39-43, especialmente a p. 42.

203- Nickelsburg, "Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke" {As Riquezas, os Ricos e o Juízo de Deus em Iº Enoque 92-105 e no Evangelho Segundo Lucas}, 338. Nos escritos rabínicos, Abraão é especialmente reconhecido por sua hospitalidade. Vide Scott, *Hear Then the Parable* {Ouça, então, a Parábola}, pp. 153-54.

204. A pergunta é feita por Christopher F. Evans, "Uncomfortable Words — V" {Palavras Incômodas - V}, *ExpTim* 81 (1969-70): 228-31.

205. Vide, por exemplo, Jó 17.13-16; SI 30.3; 88.3-5; Pv 7.27; Is 14.11; e SI 49.14; Is 28.15, 18; Os 13.14; Hc 2.5.



206. Para saber mais sobre *Sr|€0À*, *Haãoe* e *Geena*, vide as análises de Theodore J. Lewis, "Dead, Abode of the," {Mortos, Habitação dos}, *ABD*, 2:101-5; Duane F. Watson, "Gehena" [Geena], *ABD*, 2:927-28; e Richard Bauckham, "Hades, Hell" [Hades, Inferno], *ABD*, 3:14-15; e vários artigos da obra *The Fate of the Dead: "Descents to the Underworld"* [O Destino dos Mortos: "Viagens ao Mundo Inferior"], pp, 9-48, de Bauckham; "Early Jewish Visions of Hell" {Visões Judaicas Primitivas Acerca do Inferno}, pp. 49-80; e "Visiting the Places of the Dead in the Extra-Canonical Apocalypses" [Uma Visita às Habitações dos Mortos nos Apocalipses Extra-canônicos], pp. 81-96.

207. Será que *Hades*, neste caso, significa simplesmente "sepultura," semelhantemente a *Sheol* no Antigo Testamento? Observe o paralelo com "corrupção."

208. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 185.

209. Os textos indicam somente que *geena* é um lugar de fogo e destruição e que *hades* (salvo em Lucas 16) fica "embaixo" e está intimamente relacionado à morte.

210. Vide *1 En* 63:10; *b. Baba Batra* 79a; *b. 'Erubin* 19a; *Midr. Ps.* 31.3, porém Ap 20.14 indica que a morte e o *hades*, presumivelmente sinônimos a esta altura, serão lançados no lago de fogo.

211. Vide *1 £»*108.14-15; *4º Esdras* 7.36-38, 83; *Apocalipse de Elias* 5.27-28; bem como Lucas 13.28-29.

212. Por exemplo, *T. Ab.* 14.10-15. Vide a análise deste tipo de texto feita por Richard Bauckham, "The Conflict of Justice and Mercy: Attitudes to the Damned in Apocalyptic Literature" [O Conflito Entre a Justiça e a Misericórdia: Atitudes Para Com os Perdidos na Literatura Apocalíptica] in *The Fate of the Dead* [O Destino dos Mortos], pp. 132-48.

213. Uma pessoa que continuaria argumentando que a parábola é factual e deveria ser tomada de maneira literal e se apresenta como uma forte base para a teoria de um castigo eterno e consciente é Khoo ("The Reality and Eternality of Hell: Luke 16:19-31 as Proof" [A Realidade e Eternalidade do Inferno: Lucas 16.19-31 como Prova]).

214. Jó 7.9: "aquele que desce à sepultura [ou *ao Sheol*] nunca tornará a subir"; cf. 10.21; 16.22; 2 Sm 12.23. O retoro de Samuel à feiticeira de Endor (ISm 28.8-25) é a exceção óbvia. Em Sabedoria 2.1 os ímpios afirmam: "Não se conhece ninguém que tenha retornado do Hades," o que é uma negação da ressurreição e da vida futura a fim de justificar o seu estilo de vida.

215. "Visiting the Places of the Dead in the Extra-Canonical Apocalypses" {Uma Visita às Habitações dos Mortos nos Apocalipses Extra-canônicos] p. 96; "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos] p. 117: "Mas naquele caso o relato que a própria parábola faz do destino do rico e de Lázaro (w. 22-26) é desprovido da condição de :al revelação... A história, na verdade, não possui qualquer ale-



gação de apresentar um teor apocalptico que revele segredos do mundo além-túmulo... Ela somente tem o status de uma parábola/

216. *1 En* 22 fala claramente do estado intermediário, e apesar de apresentar vários paralelos com esta parábola, o castigo em *1º Enoque* ainda não está ocorrendo, pelo menos, para a maioria das pessoas. Vide, por exemplo, J. Osei-Bonsu, "The Intermediate State in Luke-Acts" [O Estado Intermediário em Lucas-Atos], *IBS* 9 (1987): 115-31; A. J. Mattill, Jr., *Luke and the Last Things* {Lucas e as Últimas Coisas}, (Dillsboro: Western North Carolina, 1979), p. 27. Tanto Osei-Bonsu (p. 122), quanto Matill (p. 27) consideram que o pedido que o homem rico faz por uma quantidade ínfima de água é, na verdade, uma expressão do seu desejo pela água da vida mencionada em *1 En* 17.4, o que é possível.

217. Por exemplo, Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* [O Estado Intermediário no Novo Testamento], pp. 198-99-

218. Além desta parábola, vide 12.20; 23.43; Atos 5.5, 10; 7.55-60; 12.23.

219. Vide John T. Carroll, *Response to the End of History* [Resposta ao Fim da História] (Atlanta: Scholars, 1988), p. 60, e a sua análise da "Escatologia Individual" de Lucas-Atos, pp. 60-71.

220. Contra Cave, "Lazarus and the Lukan Deuteronomy" [Lázaro e o Deuteronômio de Lucas]; *Wúght, Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 255-56,

221. Cf. 19.8 e vide Lehtipuu, "Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16.19-31" [Caracterização e Persuasão: O Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31], p. 94.

222. Vide, entre outros, Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], p. 125.

223. Vide Mt 12.38-40; Mt 16.1-4; Mc 8.11,12; Lc 11.29-32; Lc 11.16; Jo 2.18; 6.30.

224. *On the Edge of the Primeval Forest* [No Canto da Floresta Primeva] (traduzido por C. T. Champion: Nova York: Macmillan, 1931), p. 1.

225- Vide Stephen Wright, *The Voice of Jesus* [A Voz de Jesus], pp. 90-91. A referência feita é a à obra *Expositio Evangelii Secundum Lucam* 8.137-38 de Ambrósio.

226. Vide Kvalbein, "Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion" {Jesus e os Pobres: Dois Textos e uma Tentativa de Conclusão}, 85.

227. Menander, fragmentos de peças não identificadas 90K.

## Notas ao capítulo "Parábolas acerca de Deus e da oração"

1. A autenticidade desta parábola não é questionada com frequência. O relatório do "Seminário de Jesus" não a leva em consideração (vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], {Sonoma:



Polebridge, 1988} ), mas na obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Os Cinco Evangelhos: A Busca Pelas Palavras Autênticas de Jesus] (Robert W. Funk, Roy W. Hoover e o "Seminário de Jesus" [Nova York: Macmillan, 1993], pp. 327-28) esta parábola foi impressa em cor-de-rosa por se supor que ela tratava, originalmente, da fuga da vergonha por parte do homem que dormia. Não está claro que propósito teria uma parábola com o enredo proposto por esta explicação. Uma das pessoas que rejeita a autenticidade desta parábola é H. T. Fleddermann, "Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8)" [Os Três Amigos da Meia-noite {Lucas 11.5-8}} in *Luke and His Readers* [Lucas e os Seus Leitores], editado por R. Bieringer, G. Van Belle, e J. Verheyden (Leuven: Leuven University Press, 2005), pp. 265-82

2. Para ter acesso a muitas outras referências a textos que fazem uso da palavra anaideia ("cinismo" ou "falta de vergonha"), confira o meu artigo "*Anaideia and the Friend at Midnight (Luke 11:8)*" [*Anaideia e o Amigo Incomodado à Meia-noite* {Lucas 11.8} \JBL 116 (1997): 505-13.

3. "Descaramento/desfaçatez" não é uma tradução muito satisfatória. Como as palavras paralelas mostram, o homem não tinha nenhum senso de vergonha.

4. *Kai ti dei tem ep' apsychois anaideian tou limou legein?*

5. Também em *Fragmenta* FIF.173.1-2 e 528.2-3.

6. Clemente de Alexandria apresenta uma versão ligeiramente diferente destas figuras (Stromateis 5.7). João Crisóstomo, de maneira semelhante, fala que Deus odeia o descaramento (vide *De Poenitentia* 49.285). Vide também Esopo, *Fábulas* 183.3.18 (TLG), que apresenta outra história sobre Deus (ou um deus) que odiava o descaramento; existem várias versões desta história.

7. *y. Ta'anit* 3.4 descreve uma mulher pobre que acende uma fogueira (como se fosse assar pão) para fugir da vergonha que sentiria caso os seus vizinhos soubessem que ela não tinha nada para comer. Um milagre acontece e ela recebe o pão, entretanto, este relato tem pouca relevância em termos de análise da nossa parábola. Cf. *b. Ta'anit* 25a.

8. Compare a redação similar em Mt 26.10 e Gl 6.17.

9. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKKNT; Zurique: Benziger, 1996), 2:146; Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1888-89), 2:268.

10. Para ter acesso a informações culturais sobre a vida familiar, sobre as casas e a culinária, vide S. Safrai, "Home and Family" [Lar e Família], *JPFC*, 2:728-40.

11. Vide William Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* [As Parábolas como Discurso Subversivo: Jesus como Pedagogo dos Oprimidos], (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), pp. 199-200. Algumas pessoas argumentam que eram necessários três pães para uma refeição, ao passo que outros argumentam que um pão somente já seria suficiente. A suposição de Herzog (p. 200) de que o morador da residência, ou sua esposa, bateria nas outras casas para conseguir mais comida e pedir emprestada a me-



lhor louça a fim de servir uma refeição magnífica é, aparentemente, originária de Kenneth Ewing Bailey (*Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* [Poeta e Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas] {Grand Rapids: Eerdmans, 1976}, pp. 122-23), mas ambos vão longe demais no que diz respeito as evidências encontradas na parábola.

12. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], (Berkeley: University of Califórnia Press, 1987), pp. 214-19-

13. Por exemplo, Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke XXIV* (AB 28B; Garden City: Doubleday, 1985), p. 910; Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 227, 232-33; Luise Schottroff, *The Parables of Jesus* (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2006), pp. 189-90. Craig L. Blomberg (*Interpreting the Parables* [Downers Grove: Intervarsity, 1990], p. 276) afirma que a parábola ensina na oração deveríamos fazer uso de uma franqueza ousada e descarada.

14. Por exemplo, Joachim Jeremiás, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], (2a. edição; traduzido por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1972), pp. 158-59; Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 120, 128-33; John Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), pp. 624-27.

15. Defendi esta posição em "*Anaideia* and the Friend at Midnight," [*Anaideia* e o Amigo Incomodado à Meia-noite], e ela se aproxima da visão de Walter L. Liefeld ("Parables on Prayer [Luke 11:5-13, 18:1-14]" [Parábolas Sobre Oração {Lucas 11.5-13, 18.1-14}] in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], editado por Richard N. Longenecker [Grand Rapids: Eerdmans, 2000], pp. 240-62), mas ele considera que o descaramento também serviria para a pessoa que estava dormindo, caso ela não tivesse acordado e, dessa forma, também podemos nos aproximar de Deus de maneira ousada.

16. "The Subversion of 'World' by the Parable of the Friend at Midnight" [A Subversão do 'Mundo' pela Parábola do Amigo Incomodado à Meia-noite], *JBL* 120 (2001): 703-21.

17. Fleddermann, "Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8)" [Três Amigos à Meia-noite {Lucas 11,5-8}], especialmente as pp. 279-82, que encontra paralelismos ao fazer a conexão desta parábola com a do Bom Samaritano. Ele conclui que a obrigação de atender à necessidade humana é tão grande que os cristãos (representado pela personagem que dormia na parábola) deveria estar preparado para violar todas as normas sociais a fim de atingir o seu objetivo (p. 281).

18. Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], pp. 207-14. Ele considera que a parábola retrata uma calorosa



recepção que um discípulo itinerante recebe em um vilarejo, e que o adjetivo *anaides*, às vezes, diz respeito à ganância, mas, mesmo nestes casos, trata-se de comportamento inaceitável. O sentido da palavra não é "ganância." Ele sugere que a hospitalidade do aldeões era desavergonhada para os membros das elites, isto é, que era uma atitude tola e que o v. 8 deve ser compreendido de maneira irônica. Com uma certa dificuldade, ele força a parábola a abordar questões de opressão social. Outro erudito que se concentra na amizade e na hospitalidade é Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Gommentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus], (Minneapolis: Fortress, 1989), pp. 87-92. Ele compreende o reino, de maneira metafórica, como um vilarejo no qual a maneira correta de se atingir os objetivos foi subvertida. O descaramento, e não a honra, proporcionaram os pães tão desejados.

19. O sentido interrogativo com o qual a parábola começa não se perde, contra Fleddermann, "Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8)" [Três Amigos à Meia-noite {Lucas 11,5-8} ] p. 267.

20. Mt 6.27; 7.9; 12.11; Lc 11.5, 11; 14.5, 28; 15.4, 8; 15.4, 8; 17.7; Jo 8.46. Vide também Is 42.23; 50.10; Ag 2.3.

21. Por exemplo, David R. Catchpole, "Q and 'the Friend at Midnight' (Luke xi.5-8/9)" ["Q" e o "Amigo Incomodado à Meia-noite" {Lucas xi.5-8/9}], *JTS* 34 (1983): 407-24. Isto o leva, de maneira desnecessária, a atribuir o v. 8a a Lucas ou a um redator, o que o deixa, como ele mesmo admite, com uma parábola que não vai além da trivialidade. Dentre outros que admitem uma recusa original temos Herzog (*Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], p. 195) e Bailey (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 127-28).

22. Na versão inglesa: "Digo-vos que mesmo que não o atenda por causa da amizade, o simples descaramento do pedido fará com que ele se levante e lhe atenda toda as suas necessidades,"

23- Dependendo da forma como fazemos a contagem; alguns textos podem se mostrar mesmo repetidos. O *Papiro de Duke* (do CD-ROM do Instituto Packard) apresenta outras cinco ocorrências, todas apresentando a mesma perspectiva observada na base de dados do *Thesaurus Linguae Graecae*. Vide o meu artigo "*Anaideia* and the Friend at Midnight" [*Anaideia* e o Amigo Incomodado à Meia-noite]. Os cognatos de *anaideia* também carregam a mesma conotação negativa. Vide *anaides* em Dt 28.50; ISm 2.29; Pv 7.13; 25.23; Ec 8.1; Sir 23.6; 26.11; 40.30; Is 56.11; Jr 8.5; Bar 4.15; Daniel (LXX) 8.23; Daniel Th 2.15; 8.23 e *anaios* em Pv 21.29.

24. Vide Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 158-59; Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 119-20 e 128-33; Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 89-91; Alan Johnson, "Assurance for Man: The Fallacy of Translating *Anaideia* by 'Persistence' in Luke 11:5-8" [A Segurança do Homem: A Falácia de se Traduzir *Anaideia* como "Persistência" em Lucas 11.5-8] *JETS* 22 (1979): 123-31; e Nolland, *Luke*



9:21-18:34 {Lucas 9.21-18.34], p. 626. Observe a tradução feita por Nolland (p. 622): "... por causa da perspectiva de ser envergonhado, ele se levantará..."

25. Muito frequentemente demonstrado através da análise da cultura árabe contemporânea, assim como ocorre com Bailey, *Poet and Peasant* {Poeta e Camponês], pp. 119-33; vide também J. Duncan M. Derrett, "The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke" {O Amigo da Meia-noite: Perspectivas Asiáticas ao Evangelho de Lucas], in *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube* {Donum Gentilicum: Estudos Neotestamentários em Honra de David Daube], editado por E. Bammel, C. K. Barrett e W. D. Davies (Oxford: Clarendon, 1978), pp. 78-87; e Evertt W. Huffard, "The Parable of the Friend at Midnight: God's Honor or Man's Persistence?" {A Parábola do Amigo Incomodado à Meia-noite: Honra Divina ou Persistência Humana?], *ResQ* (1978): 154-60.

26. Escritores cristãos posteriores estavam cientes de que *anaideia* era um termo completamente negativo e que normalmente era utilizado desta maneira, mas eles também falavam de uma "boa falta de vergonha," que é um oxímoron. Com isto eles se referem a uma ousadia, ou mesmo a um desespero que leva a pessoa a se aproximar de Deus ou de Cristo a fim de buscar socorro para a sua vida. Explicitamente, João Crisóstomo, *De Caeco et Zaecharaeo* 59.601.42-46: "... sabendo que a falta de vergonha é boa para a piedade, posto que para os bens materiais muitos são desavergonhados, para a salvação da alma não seria melhor que também se revestissem de uma boa falta de vergonha {diante de Deus}?"

27. Cf. Libânio, *Oration* 1.121, que considerava falta de educação (*anaideia*) acompanhar o imperador às cerimônias de sacrifícios, salvo por seu convite. O fato da pessoa que solicita ser a parte desavergonhada pode ser confirmado a partir de Hermas, Vis. 3:2, como indica Klaus Berger ("Materialen zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse," *NovT* 15 {1973]: 1-37).

28. Catchpole, "Q and the Friend at Midnight" {"Q" e o "Amigo da Meia-noite"], 411.

29. "Exegetisches zum Neuen Testament," *SO* 13 (1934): 38-46, apesar do texto apresentar "seu descaramento (dele)."

30. Bailey (*Poet and Peasant*, p. 130) chama a atenção para o movimento sutil de Jeremias. Vide Jeremias, *The Parables of Jesus*, pp. 158-59. Jeremias aponta para *b. Ta'anit* 25a, *The Parables of Jesus*, pp. 158-59. Jeremias aponta para *b. Ta'anit* 25a como exemplo de uma mulher que procurava fugir da vergonha quando, na realidade, estava envergonhada da situação que vivia e procurava esconder esta situação das demais pessoas. Vide o item 7 acima.

31. Derrett, "The Friend at Midnight" {O Amigo da Meia-noite], pp. 82-85. O mesmo argumento é apresentado por Klaus Haacker, "Mut zum Bitten. Eine Auslegung von Lukas 11,5-8," *TBei* 17 (1986): 1-6

32. Bailey, *Poet and Peasant* {Poeta e Camponês], pp. 125-33. Vide também Nolland, *Luke 9:21-18:34* {Lucas 9-21-18.34], pp. 624-26; Johnson,



"Assurance for Man" [Segurança para o Home}, 130-31; Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], pp. 203, 213-14, que seguem o argumento de Bailey.

33. Scott, *Hear Then the Parable* [Então Ouça a Parábola], pp. 88-91. A citação é da p. 91.

34. B. Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [Münster: Aschendorff, 1991], pp. 106-7) tentou argumentar que no período neotestamentário o termo *anaideia* não tinha mais uma conotação completamente negativa ao apontar para Pv 7.13 e Sir 40.30, porém nenhuma das duas passagens confirma a sua tese. O uso de *anaides* em Pv 7.13 não serve de base para uma conotação positiva, pois temos ali um pedido desavergonhado de uma prostituta. Sir 40.30 somente afirma que na boca daquele que pede de maneira desavergonhada haverá doçura, o que, seguramente, não pode ser considerado um uso positivo do termo "falta de vergonha/descaramento" já que no versículo 40.28: "É melhor morrer do que mendigar." Heininger seguia Wilhelm Ott (*Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparäse in der lukanischen Theologie* [Munique: Kösel, 1965], p. 27) ao ver 11.8 como uma inserção incômoda e redacional relacionada a Lucas 11.2-4. David Catchpole, "Q and 'the Friend at Midnight'" 413 também removeu 11.8a (apesar de *anaideia autou*, "a falta de vergonha dele" ou "a desfaçatez dele") por considerá-lo uma inserção redacional. David Michael Crump (Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts [WUNT 2; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992], pp. 27-30) também considera o v. 8 como secundário e como uma depreciação do tema da amizade, a qual, obviamente, erroneamente pressupõe que a parábola se refira à amizade. O fato das palavras do v. 8 provocarem dificuldade para os intérpretes modernos não é motivo para que as consideremos como inserção redacional sem importância.

35. Cf. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 2:151.

36. Waetjen, "The Subversion of 'World' by the Parable of the Friend at Midnight" [A Subversão do 'Mundo' pela Parábola do Amigo da Meia-noite], 703-20. Para ter acesso à citação, vide a p. 715.

37. O motivo pelo qual o texto da União das Sociedades Bíblicas (dos Estados Unidos) não utiliza a interrogação no final do v. 7 não fica claro; nos w. 11.1; 14.5,28,31; 15.4,8 e 17.7,8 a interrogação deveria ter sido usada e é exatamente isto o foi feito.

38. David Crump, *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer* [Batendo na Porta do Céu: Teologia Neotestamentário da Oração Intercessória], (Grand Rapids: Baker, 2006), p. 70.

39. Vide Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 276, na esteira de Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:273. Blomberg mostra que o uso que Lucas faz de dia to einai o tema do infinitivo é normalmente o tema da frase (vide Lucas 2.4; 19.11; Atos 18.3). Só que Blomberg também observa que Atos 27.4 não segue esta prática. Vide também Fitzmyer,



*The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], 2:912. Observe as variantes textuais demonstrando que as tentativas implementadas pelos escribas de esclarecer a referência.

40. Contra Catchpole, "Q and 'the Friend at Midnight'" ["Q" e o "Amigo da Meia-noite"], 411, que argumenta que o v. 8 implica uma repetição persistente do pedido.

41. Na p. 126 Bailey (*Poet and Peasant* [Poeta e Camponês] ) reconhece que o significado poderia ser meramente "apostasia vergonhosa."

42. J. W. 1.84 (= Ant. 13.317); 6.199; Ant. 17.119. Vide Catchpole, "Q and 'the Friend at Midnight'" {"Q" e o "Amigo da Meia-noite"}, 409-10.

43. A tradução da Biblioteca Clássica Loeb de *Moralía* 533D ("On Compliancy" [Da Submissão] ). Em 528E Plutarco define a submissão como um "excesso de vergonha" por parte das pessoas boas, o que faz com que as pessoas descaradas possam assumir o controle.

44. Vide também Johnson, "Assurance for Man" [A Segurança do Homem], 123-31, que rejeita o significado de "persistência."

45. Crump (*Knocking on Heavens' Door* [Batendo na Porta do Céu], p. 61) faz, de forma acertada, uma distinção entre "persistência e oração contínua" e "persistência como oração repetitiva." Vide a totalidade da sua análise (pp. 60-76) e a rejeição da forma errada de persistência.

46. Para ter acesso a exemplos de parábolas de contraste, vide *Pesiqta de Rab Kahana* 3e; 4.2; 12.22; 17.2; 24.8, 10. Normalmente estas parábolas apresentam indicadores específicos, tais como "o caminho do mundo," "o caminho do sangue e da carne" ou "assim não ocorre com Aquele que é Santo." Os exemplos neotestamentários são mais implícitos.

47. Não se pode determinar se o original forma uma *nimshal*. David Catchpole ("Q and 'the Friend at Midnight'" ["Q" e o "Amigo da Meia-noite"], 407-24) defendia que a parábola, originalmente, fazia parte de uma coleção "Q" que consistia de Mt 6.7,8; Mt 6.9-13; Lc 11.2-4; Mt 7.7; Lc 11.5-9 (sendo que o v. 8 derivaria de Lucas); Mt 7.8; Lc 11.10; Mt 7.9-11; Lc 11.11-13; e Mt 6.25-33; Lc 12.22-31, porém, não considero este argumento convincente, nem, ao menos, parece-me empolgante. Se este material formasse, originalmente, um ensino unificado acerca da oração, qual teria sido o motivo pelo qual Mateus e Lucas o dividiram desta forma? Vide a crítica de C. M. Tuckett, "Q, Prayer, and the Kingdom" ["Q", Oração e o Reino], *JTS* 40 (1989): 367-76, e a resposta dada por Catchpole, "Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder" ["Q", Oração e o Reino: Uma Réplica], *JTS* 40 (1989): 377-88.

48. Isto se enquadra bem com a ênfase de 12.22-34 e ajuda a explicar o motivo pelo qual Lucas omitiu a afirmação de Mt 7.9 (supondo-se que a leitura mais curta de 11.11 esteja correta), Robert Farrar Capon (*The Parables of Grace* [Grand Rapids: Eerdmans, 1988], pp. 70-74) projeta a morte e a ressurreição dentro desta passagem ao considerar a desfaçatez como a morte para o próprio ego: "logo, precisamente em função da sua desfaçatez, a sua total falta



de consideração pela própria vida, ele seria'levantado dentre os mortos pelo seu amigo que levantou." Cf, p. 74: "uma aceitação desavergonhada da sua morte." Ele justifica isto pelo fato de que as palavras utilizadas em outras passagens para se referir à ressurreição aparecem na parábola (anistanai no v. 7 e egeirein no v. 8). Este é um caso de exegese extra vante. Derrett ("The Friend at Midnight," pp. 86-87) também viu uma referência à ressurreição.

49. Contra Haacker, "Mut zum Bitten. Eine Auslegung von Lukas 11,5-8," and Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 106. Se o argumento é "quanto mais," então a mensagem não é de que Deus é um amigo nosso, O homem não representa Deus, contra David Daube, "Shame Culture in Luke" [A Cultura da Vergonha em Lucas], in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* [Paulo e o Paulinismo: Ensaios em Honra de C. K. Barrett], editado por M. D. Hooker e S. G. Wilson (Londres: SPCK, 1982), pp. 355-72.

50. Como Heininger (*Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 107) acusa Lucas de credulidade.

51. Verifique o comentário de David Laube ("Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts": [Tonalidades Expositivas Negligenciadas in em Lucas-Atos] ANRW 25/3, p. 2332): "A mensagem primária da parábola do Ajudante da Meia-noite é que, como até mesmo o nosso vizinho humano enfrentaria uma grande inconveniência por nossa causa se lhe pressionássemos numa emergência, Deus, certamente, estaria pronto para ouvir aqueles que dele necessitam." Entretanto, o uso que Daube faz da expressão "se lhe pressionássemos" continua apontando desnecessariamente para a persistência.

52. Vide Bailey, *Poet and Peasant* [Poeta e Camponês], pp. 80-82.

53. Vide I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* [Comentário a Lucas], (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 674-75.

54. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 155 ("antes que eles percebam"), 157; John Mark Hicks, "The Parable of the Persistent Widow (Luke 18:1-8)" [A Parábola da Viúva Persistente {Lucas 18.1-8} ] *ResQ* 33 (1991): 209-23.

55. Além dos itens aqui citados, Steven L. Bridge ("*Where the Eagles Are Gathered*": *The Deliverance of the Elect in Lukan Eschatology* ["Onde as Águas se Ajuntam: A Libertação dos Eleitos na Escatologia de Lucas] {JSNTSup 240; Sheffield: Sheffield Academic, 2003}, pp. 104-6) encontra afinidades entre Lucas 18:1-8 e *1 En.* 47.1-4; 97.3, 5; 99.3; 103.14-15; 104.1-5. Ele encontra outras afinidades entre *1 Enoque* e Lucas 18.9-14 e sugere que a dependência que o texto de Lucas apresenta de *1º Enoque* explica porque estas duas parábolas aparecem juntas. Em nenhum dos casos as afinidades se mostram suficientes para demonstrar uma dependência, especialmente as que dizem respeito a 18.9-14.

56. *Corpus inscriptionum iudaicarum*, editado por Jean-Baptiste Frey (2 vols.; Roma: Pontifício Instituto de Arqueologia Cristã, 1936), 1:523-25.



57. Além dos itens aqui mencionados, vide em *Select Papyri* [Papiros Seleccionados] {LCL} 2, seleção 293 (*P.Ryl.* 114, datado de aprox. 280 d.C.), o pedido de justiça que uma viúva faz a um prefeito depois que o seu rebanho foi apreendido na morte do seu marido.

58. C. C. Edgar, editado por, *Michigan Papyri 1; Zenon Papyri* [Papiros de Michigan: Papiros de Zenon] (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1931), pp. 90-91.

59. Vide A. J. Mattill, Jr., *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* [Lucas e as Últimas Coisas: Perspectiva para a Compreensão do Pensamento de Lucas], (Dillsboro: Western North Carolina, 1979), p. 89.

60. Estas últimas duas palavras aparecem somente três vezes — cada uma delas — no restante do Novo Testamento. Observe a ocorrência do substantivo em 21.22 referindo-se à destruição de Jerusalém.

61. Existem várias parábolas que constam de um juiz. Vide Dionísio de Halicarnasso, *Roman Antiquities* [Antiguidades Romanas] 10.10.7 (denunciando conspiradores que desejavam implementar planos malignos): "sem temer a ira dos deuses, nem se importando com a indignação dos homens"; Cícero, *Pro Cluentio* 6.15 (citado por Quintiliano, *Inst.* 4.2.105) fala de uma mulher ímpia que "não tinha respeito nem pela vingança dos céus, tampouco pela opinião dos homens"; Flávio Joséfo, *Ant.* 10.83: O Rei Jeoaquim "não demonstrava reverência diante de Deus, tampouco bondade para com os homens" (cf. *Ant.* 1.72); Homero, *Odisseia* 22.39. Vide Susan M. Praeder, *The Word in Women's Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres: Quatro Parábolas] (Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 58-60. Estes paralelos excluem a sugestão feita por Charles W. Hedrick de que o juiz é um homem completamente honesto (baseado em ressonâncias com textos como Dt 1,16,17). Vide a sua obra *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* [As Parábolas como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus] (Peabody: Hendrickson, 1994), pp. 194-97. Obviamente, as imagens convencionais de uma viúva diante de um juiz presumem que ela seja inocente e que ele seja questionável, sem falarmos na descrição apresentado do juiz como sendo uma pessoa "injusta" (*tes adikias*) em 18.6. Esta é uma expressão semita que significa que ele é caracterizado pela injustiça, ou que pertence ao reino da injustiça.

62. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27)* (EKKNT 3/3; Düsseldorf: Benzinger, 2001), p. 190.

63. Vide G. Stählin, "xṛjpa," TDNT, 9:441-48.

64. J. Duncan M. Derrett, "Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge" [A Lei no Novo Testamento: A Parábola do Juiz Iníquo], *NTS* 18(1971-72): 178-91.

65. Vide Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 184.

66. Vide Praeder, *The Word in Women's World* [A Palavra no Mundo das Mulheres], pp. 56-57.



67. Vários intérpretes (por exemplo, W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica] [Nova York: Macmillan, 1936], p. 223; e Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 183) culpam a viúva pela forma rude com que se dirigiu ao juiz, entretanto, "bons modos" não é o que se espera de uma pessoa assim tão exasperada, além disso, colocar uma característica dessa espécie como um ponto interpretativo é uma distorção. Oesterley (p. 226) e Alfred Plummer (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Luke* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Lucas] {4ª. Edição; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1901}, p. 411) enfatizam o menosprezo contínuo que o Judaísmo demonstrava diante das orações repetitivas, contudo, não creio ser isto relevante para a interpretação desta parábola.

68. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais às Parábolas de Jesus], p. 263-

69. Dentre muitos, vide Kenneth Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lukan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 128, 136-41; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 258-60.

70. Grump, *Jesus the Intercessor* [Jesus, o Intercessor], pp. 131-32; vide também a sua obra *Knocking on Heaven's Door* [Batendo na Porta do Céu], pp. 77-89.

71. Herman Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (San Francisco: Harper & Row, 1986), pp. 231-32. De maneira semelhante, Barbara E. Reid ("Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows: Three Lukan Parables" " [Mais do que Atividades Triviais e Viúvas Exaustas: Três Parábolas de Lucas], *Interpretation* [Interpretação] 56 [2002]: 284-94) considera a viúva como uma figura divina e argumenta que nos tornamos semelhantes a Deus quando resistimos tenazmente à injustiça. Vide também Mary W. Matthews, Cáster Shelley e Bárbara Scheele, "Proclaiming the Parable of the Persistent Widow (Lk. 18.2-5)" [A Proclamação da Parábola da Viúva Persistente {Lc 18.2-5}] *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria], editado por Mary Ann Beavis (Londres: Sheffield Academic, 2002), pp. 46-70.

72. *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 215-32.

73. Wendy Cotter, "The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18:1-8)" [A Parábola da Viúva Irritada e do Juiz Ameaçado {Lucas 18.1-8}], *NTS* 51 (2005): 328-43. Vide também Stephen Curkpatrick, "Dissonance in Luke 18:1-8" [A Dissonância em Lucas 18.1-8] *JBL* 121 (2002): 107-21, que considea que 18.2-5 está erroneamente posicionado e se enquadraria melhor no tema do *Magnificat*, que trata da justiça.

74. "The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealized Self [A Parábola do Juiz Iníquo: Uma Metáfora do Ego Não-resolvido] in



*Semiology and Parables* [A Semiologia e as Parábolas}, editado por Daniel Patte (Pittsburgh: Pickwick, 1976), pp. 1-32.

75. *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola}, pp. 175-87.

76. *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas como Ficções Poéticas}, pp. 187-207. Além disso, Robert M. Price defendeu que esta parábola era originalmente uma "história-exemplo" que foi adulterada por Lucas a fim de manter as mulheres em submissão. A parábola, na opinião dele, confirma a amargura das viúvas destratadas pelas autoridades eclesiásticas. O juiz injusto é o pastor e a parábola alerta as viúvas a buscarem justiça por intermédio do terrorismo do incômodo. Vide a sua obra *The Widow Traditions in Luke-Acts: A Feminist-Critical Scrutiny* [As Tradições das Viúvas em Lucas-Atos; Uma Análise Crítica Feminista] (SBLDS 155; Atlanta: Scholars, 1997), pp. 191-201. Hermann Binder, *Das Gleichnis vom dem Richter und der Witve*, Lk 18,1-8 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) considera que o juiz e a viúva forma uma representação irônica de Jesus e dos discípulos.

77. As razões apresentadas por Eta Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {Londres: SPCK, 1966}, pp. 121-22, 187-88) para afirmar que a parábola remonta a um profeta cristão em vez de ter a sua origem em Jesus não são convincentes. Não se pode meramente afirmar que as aplicações normalmente são secundárias e a sua rejeição do uso da expressão "os eleitos" no v. 7 por considerá-la imprópria para Jesus não tem fundamento. O Antigo Testamento utiliza a expressão "os eleitos" em referência ao povo de Deus e Jesus estaria, de maneira muito consciente, reunindo uma comunidade em torno de si mesmo à medida que restaurava Israel debaixo da sua liderança. Vide David R. Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith (Luke XVII 8b)" [O Filho do Homem à Procura da Fé {Lucas 17.8b}], *NovT* 19 (1977): 81-104, nesta obra às pp. 90-92, 103.

78. O *qal wahomer* rabínico. Vide, por exemplo, Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], pp. 128, 136.

79- Observe, especialmente, o uso de *elegen de epros to dein*.

80. Inclusive a de Fitzmyer (*The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24], 1176) de que a parábola originalmente consistia dos vv. 2-6.

81. Por exemplo, Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 121-22 e 187-88, apesar dela, na sua obra recente, ter rejeitado completamente o método e o procedimento do seu trabalho nas parábolas; vide a sua obra *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* [Crítica Histórica da Bíblia: Metodologia ou Ideologia?] (traduzido por Robert W. Yarbrough; Grand Rapids: Baker, 1990), p. 20. Bovon (*Das Evangelium nach Lukas*, 3:194-96) considera que o v. 7a tem a sua origem em algum profeta cristão e que o v. 7b é originário de Lucas e corrige o v. 7a.

82. Vide Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith" [O Filho do Homem à Procura da Fé {Lucas 17.8b}], 81-104; Hicks, "The Parable of the Persistent Widow" [A Parábola da Viúva Persistente], 209-23.



83. Jesus é descrito como alguém que exige uma atenção especial, no mínimo, em outras onze ocasiões. Vide Mt 11.15; 13.9, 18, 43; 15.10; Mc 4.3,9,23; 7.14; Lc 8.8; 14.35. Vide também Mt 17.5; 21.33; Mc 9-7; Lc 9.35; 16.29.

84. Dentre vários outros, vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 258; Hicks, "The Parable of the Persistent Widow" [A Parábola da Viúva Persistente] e Gerhard Dellling, "Das Gleichnis vom gottlosen Richter," *ZNW* 53 (1962): 1-25, nesta obras às pp. 1-4.

85. A redação do relato de Lucas não foi extraída do texto grego de Siraque, mas pode ter sido influenciada por ele. O formato que Jesus deu à parábola seria, supostamente, baseado no conhecimento da versão hebraica de Siraque. Vide também Siraque 18.11; 2 Macc 6.14. Catchpole ("The Son of Man's Search for Faith" [O Filho do Homem à Procura da Fé], 87-88) aponta para temas semelhantes em Sabedoria 1-5.

86. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 156.

87. Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith (Luke XVIII 8b)" [O Filho do Homem à Procura da Fé], 90.

88. A palavra que é traduzida por "fé" (*ptisüs*) pode significar as duas coisas.

89. Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith" [O Filho do Homem à Procura da Fé], 92-104. O modelo que está, pelo menos, parcialmente presente em Lucas 18.2-8, inclui:

- A. um relacionamento especial entre Deus e certas pessoas,
- B. o fracasso do povo de Deus diante do pecado,
- C. o sofrimento interpretado como juízo divino,
- D. o arrependimento e a restauração da relação ideal entre Deus e os homens,
- E. uma oração de apelo a Deus por parte da pessoa que padece,
- F. uma observação cronológica colocando um limite para o período que antecederia a intervenção divina, e
- G. a intervenção propriamente dita, representada como misericórdia ou por meio das palavras derivadas do termo "justiça" (*dikaïos*) e vista como um juízo proveniente de uma terceira parte.

O elemento D está presente na ênfase na fé em 18.8b. Vide também Hicks, "The Parable of the Persistent Widow" [A Parábola da Viúva Persistente], 212-13.

90. Como o artigo é utilizado *compistis* (fé/fidelidade), a intenção poderia ser tanto de apresentar esta fidelidade como algo evidenciado pela viúva, quanto pela fidelidade exigida em 18.1, a segunda possibilidade é a mais provável. A fidelidade é um tema, obviamente, de outras parábolas e adágios. Vide, por exemplo, Mt 24.43-50; 25.1-13; Lc 1235-48.



91. Observe as outras ocorrências de *enkakein* no Novo Testamento: 2Co 4.1, 16; Gl 6.9; Ef 3.13; 2Ts 3.13. Em Efésios 3.12-13 Paulo se refere à fidelidade de Deus (segundo o entendimento que eu tenho do termo *pisteos*) e ora para ele (ou os seus destinatários) não desfaleçam diante das tribulações.

92. Vide Hicks, "The Parable of the Persistent Widow" [A Parábola da Viúva Persistente] 222; Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 271.

93. Ott, *Gebet und Heil*, p. 43.

94. Cf. 21.36 e, sem a ênfase na Escatologia, 22.32.

95. Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* [A Leitura de Lucas: Comentário Literário-Teológico ao Terceiro Evangelho], (Nova York: Crossroad, 1982), p. 169.

96. Ott (*Gebet und Heil*, pp. 23-27, 59-60) é culpado de forçar uma associação demasiadamente íntima entre as passagens de 18.1-8 e 11.5-8.

97. Deveríamos notar que a única outra ocasião em que Lucas utiliza estas palavras se dá em referência à destruição de Jerusalém (21.22). Obviamente, qualquer julgamento legal a favor de uma pessoa ocorre às expensas de um adversário e a vinda de Deus nas Escrituras, de um modo geral, sempre inclui tanto a salvação, quanto o juízo.

98. Cf. 1 Co 9-27, a única outra ocorrência do Novo Testamento. Plutarco (*Mor.* 921-22), a exemplo de outros, utiliza a palavra para se referir ao escurecimento dos olhos.

99. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 3:193. Plutarco *Mor.* 921-22 apoiaria a interpretação de *hypopiazerein* como uma causa de vergonha para o juiz, mas esta, provavelmente, não é a intenção à medida que a narrativa afirma duas vezes que o juiz não temia a Deus, nem respeitava as pessoas. Portanto, ele não se importava com a vergonha.

100. Observe o uso de *ercheto* no tempo imperfeito grego no v. 3 enfatizando a insistência da suas vindas.

101. Marshall apresenta nove opções possíveis para a compreensão desta oração (*Commentary on Luke* [Comentário a Lucas], pp. 674-75).

102. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 154-55) defende o sentido concessivo, e Hendrickx (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 225) argumenta a favor da compreensão da expressão como equivalente a uma oração relativa.

103. Algumas pessoas sugerem que *ep' autois* ("sobre eles") não se refere aos eleitos, mas aos seus inimigos, mas não há base para esta afirmação.

104. Os eleitos clamam de dia e de noite.

105. Vide H. Ljungvik, "Zur Erklärung einer Lukas-Stelle," *NTS* 10 (1963): 289-94. Ljungvik sugere que a preposição *kai* seja considerada adversativa e traduz "mas terá misericórdia deles." Entretanto, se esta oração for vista como uma continuação da primeira pergunta, ela também será uma pergunta enfática: "e não terá ele, certamente, misericórdia deles?"



106. J. Horst, *TDNT*, 4:374-87, especialmente a p. 381, n° 56. Apesar da sugestão de paralelismo em Sir 35.18, as palavras *makrothymein* e *bradynein* não são meramente sinônimas. Vide Ott, *Gebet und Heil*, p. 57.

107. Catchpole, "The Son of Man's Search for Faith" [O Filho do Homem à Procura da Fé {Lucas 17.8b}], 92-104; Horst, *TDNT*, 4:376-81. Ott (*Gebet und Heil*, p. 44) informa que dezoito das trinta e quatro ocorrências de *makrothymeio* e palavras correlatas na LXX têm relação com a paciência de Deus diante do seu povo. Treze destas dezoito são utilizadas em conexão com *polyleos* ("muito misericordioso") ou com alguma palavra que designe "misericórdia."

108. Delling ("Das Gleichnis vom gottlosen Richter," 24-25) afirma que a participação na salvação não é óbvia nem mesmo para aqueles que estão cientes da sua eleição. A comunidade pergunta se Deus manterá a sua palavra; Deus pergunta à comunidade se ela se continuará fiel e firme com o Filho do Homem.

109. Por exemplo, Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 155 ("antes deles perceberem"), 157; Hicks, "The Parable of the Persistent Widow" [A Parábola da Viúva Persistente], 220.

110. Perceba, por exemplo, que em Atos 12.7 a expressão *en tachei* significa "depressa" ou "imediatamente", já em Atos 25.4 ela significa depois de oito ou dez dias.

111. A ocorrência no SI 2.12 da Septuaginta (LXX) é uma das poucas que nos fornece evidências da acepção "depressa/imediatamente." Vide também LXX Ez 29.5. Para conhecer outras ocorrências neotestamentárias desta expressão vide Atos 12.7; 22.18; 25.4; Rm 16.20; Ap 1.1; 22.6. O significado das três primeiras ocorrências é "rapidamente" ou "logo," ao passo que o significado das três últimas está mais aberto às análises.

112. Contra Marshall, *Commentary on Luke* [Comentário a Lucas], p. 675.

113. Contra Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 274.

114. Dionísio de Halicarnasso (*Roman Antiquities* [Antiguidades Romanas] 5-59-3) relata que o auxílio a uma cidade sitiada era repetidamente prometido para breve (*en tachei*), mas nunca chegava. O antônimo de *tachos* é *bradytes* vide Plutarco, *Vidas, Lúculo* 28.9.4; Flávio Joséfo *Ant.* 17.83;/. *W.* 2.45.

115. Vide C. E. B Cranfield, "The Parábola do juiz Injusto e a Escatologia de lucas-Atos], *SJT* 16 (1903): 297-301; Delling, "Das Gleichnis vom gottlosen Richter," 20; Nolland, *luke* 9:21-18:34], p. 871. Nolland argumentar que "rapidamente" refere-se ao caráter divino, e que precisamos atentar "rapidamente" a este fato! Para opiniões que defendem que a parábola não trata da demora *daparousia*, vide Cathpole, "The son of Man's Search for Faith" [O filho do Homem à Procura da Fé], 89; Praeder, *the word in Women's Worlds* [A Palavra no Mundo das Mulheres], p. 68; Delling, "Das Gleichnis vom gottlosen Richter," 20, n° 86.

116. Cf, Talbert, *Reading Luke* [A Leitura de Lucas], p. 166. Para saber mais sobre as dúvidas acerca da parousia, vide 12.45-46; 2 Pe 3.4-12; 1 Clem 23.3-24.1; 2 Clem 11.1-7.



117. William David Spencer e Aida Besançon Spencer, *The Prayer Life of Jesus: Shout of Agony, Revelation of Love: A Commentary* [A Oração da Vida de Jesus: Clamor de Agonia, Revelação de Amor: Comentário], (Lanham: University Press of America, 1990), p. 62. Outros também destacam a perseguição e a opressão como sendo o contexto no qual a parábola surgiu ou foi utilizada, esta, porém não é a ênfase principal de Lucas-Atos.

118. *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], 140.

119. Luke 9:21-18:34, p. 871. A parábola do Rico Insensato dá um certo crédito a estas ligações.

120. Vide Delling, "Das Gleichnis vom gottlosen Richter," 24-25.

121. Leituras "tandem" interessantes são apresentadas por Barbara Green (*Like a Tree Planted* [Como Árvore Plantada] {Coüegeville: Liturgical, 1997}: 213-19). Os elos anteriores da parábola com o Salmo 18 são como um exercício de meditação, ao passo que o posterior a liga com o Livro de Rute.

122. Como são várias outras parábolas; vide Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 3:205.

123. A autenticidade desta parábola normalmente não é questionada. A posição predomnante do Seminário de Jesus foi de imprimí-la em cor-de-rosa. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], p. 56. E. P. Sanders (*Jesus and Judaism* [Jesus e o Judaísmo] {Philadelphia: Fortress, 1985}, 175, 281) é uma pessoa que duvida da autenticidade da parábola, mas a sua razão principal para isto parece ser a defesa dos fariseus. A sua defesa de que Jesus não deu atenção às "atitudes religiosas interiores dos justos" (281) é inacreditável. Michael Goulder é uma das pessoas que rejeita a autenticidade. Vide a sua obra *Luke: A New Paradigm* [Lucas: Um Novo Paradigma], (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: Sheffield Academic, 1989), pp. 667-70. Luise Schotroff sugere que o contraste da parábola é mais difícil de ser imaginado como um debate interno do Judaísmo do que a uma certa distância do Judaísmo. Vide a sua obra "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens," in *Neues Testament und christliche Existenz*, editado por H. Betz e L. Schotroff (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1973), pp. 439-61.

124. Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 153.

125. Para equivalências ao adágio de Lucas 18.14 que fala da humilhação que sofrerão as pessoas que se exaltam a si mesmas e vice-versa, vide *Ahiqar* 60 (aramaico); b. 'Erubin 13b; Diógenes Laércio, *A Vida dos Filósofos* 1.69.

126. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 144), dentre outros, argumenta que a oração do publicano é uma citação das palavras de abertura do Salmo 51, mas isto não pode ser garantido, mesmo havendo temas comuns. Apesar da LXX SI 78.9 (no inglês e no hebraico 79.9) utilizar *hilastheti* ("ser propiciado" ou "ser misericordioso"), a mesma palavra utilizada em Lucas 18.13, para traduzir o termo hebraico *kaper* ("cobrir," ou "expiar"), estas não são as palavras utilizadas na LXX e no texto hebraico do Salmo 51.1 (LXX



SI 50.3; Hb 51.3). O hebraico apresenta *hanneni* ("seja gracioso comigo"), que a LXX traduz como *eleeson* ("tem misericórdia"). A palavra Hilaskesthai não é utilizada na LXX como tradução de *hanan*.

127. Não se sabe ao certo quem é descrito nestas palavras. R. H. Charles sugeriu que seria aristocracia sacerdotal dos saduceus (vide a obra *The Assumption of Moses* [A Ascensão de Moisés}, editada por R. H. Charles [Londres: Black, 1897], pp. 23-26). Cf. Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], pp. 148-49, o observe o uso de "lugar" em João 11.48 e Atos 6.14 para se referir ao Templo. Sobre a idéia de manter-se de pé afastado, vide m.'Abot 2.5.

128. Vide também 'Abot de Rabbi Nathan 11; Midr. Tanhuma Wayyiqra 1.4.

129. Observe que Ezequiel 23.4 proporciona uma explicação inicial para a longa história metafórica em 23.1-49.

130. Somente as parábolas do Fariseu e do Publicano e a do Bom Samaritano são descritas como eventos ocorridos em lugares específicos. Os dois relatos fazem uso do verbo "justificar" (*dikaioó*). Craig L. Blomberg ("Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas] in *Gospel Perspectives III. Studies in Midrash and Historiography* [Perspectivas do Evangelho III. Estudos na Midrash e em Historiografia], editado por R. T. France e David Wenham [Sheffield: JSOT, 1983], pp. 240-44) considera que as duas parábolas estão ligadas numa construção em formato de quiasmo.

131. 5.21,30,33; 6.2,7; 7.30,36-50; 11.38-54; 14.3; 15.1,2; 16.14,15.

132. Omissão das partículas conectivas do grego.

133- Vide Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Perspectiva Aramaica aos Evangelhos e ao Livro de Atos], (3ª. Edição; Oxford: Clarendon, 1967), pp. 59, 108, 117; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 140-42.

134. Pelo menos se a descrição feita por Flávio Joséfo for tida por confiável (/ *W.* 1.110-12; *Ant.* 13.289, 298; 18.15). Vide Anthony J. Saldarini, "Pharisees" [Os Fariseus], *ABD* 5:289-303.

135. Por exemplo, ISm 7.6; SI 35.13; Zc 7.5; Mt 6.16-18; Mc 2.18-20; Lc 2.36-38; At 13.2,3; 2 Co 11.27. Posteriormente, o jejum passou a ser visto como uma forma de vencer as tentações, especialmente no *Testamento dos Doze Patriarcas*. Para saber mais sobre o jejum num sentido geral, vide Joseph F. Wimmcr, *Fastim, in the New Testament* [O Jejum no Novo Testamento], (Nova York, Paulist, 1982).

136. Vide *m. Ta'anit* 1.6; *b. Ta'anit* 12a; *Didaquê* 8.1; bem como S. Safrai, "Religion in Everyday Life" [A Religião na Vida Quotidiana], *JPFC* 2:814-16.

137. O grau no qual os publicanos (cobradores de impostos) eram vistos como traidores variava, de certa forma, da Judeia — sob o domínio romano — para a Galileia — sob o governo de Herodes Antipas, entretanto a atitude na Galileia também não era muito diferente.

138. Vide Fritz Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner; Historische und neutestamentlichexegetische Untersuchungen* (WUNT 2/41; Tiibingen: Mohr-Siebeck),



1990; John R. Donahue, "Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification" [Os Publicanos e os Pecadores: Tentativa de Identificação], *CBQ* 33 (1977): 39-61; "Tax Collector" [O Publicano {ou O Cobrador de Impostos}] ABD 6:337-38. Donahue preferiria que *telones* fosse traduzido pela expressão "cobrador de tributos," isto é, as pessoas que recebiam o pagamento de tarifas nos postos de cobrança. Para saber mais sobre o sistema de tributação da Galileia, vide Seán Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 B.C.E.* [A Galileia: De Alexandre, o Grande, a Adriano], (Wilmington: Michael Glazier, 1980), pp. 183-94. Vide também Flávio Joséfo, *Ant.* 12.154-59, 175-86; *Select Papyri* {Papiros Seleccionados} (LCL) 2, seleções 286, 358, 381, 382 e 420.

139. Isto é verdade tanto no mundo judeu, quanto no greco-romano. Sobre este último, vide Donahue, "Tax Collector" {O Publicano {ou O Cobrador de Impostos}} 337-38; sobre o primeiro, vide Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period* {Jerusalém na Época de Jesus: Uma Pesquisa Sobre a Situação Econômico-Social Durante o Período do Novo Testamento}, (traduzido por F. H. e C. H. Cave: Philadelphia: Fortress, 1969), pp. 310-11,

140. Vide *m. Nedarim* 3.4; *m. Baba Qamma* 10.1-2; *b. Sanhedrin* 25b, Cf. *m. 'Abot* 3.17, aparentemente, servindo-se da imagem dos publicanos, que menciona os cobradores recolhendo os pagamentos com ou sem o consentimento das pessoas. 4Q 424 também pressupõe uma visão negativa dos cobradores de impostos. *M. Teharot* 7.6 relata que a visita dos cobradores de impostos tornava as casas impuras; cf. *m. Hagigah* 3.6. Hyam Maccoby ("How Unclean Were Tax-Collectors?" {A Que Ponto os Publicanos Eram Impuros?} *BTB* 31 {2002}: 60-63) argumenta — aparentemente, com propriedade — que os cobradores de impostos eram vistos como moralmente impuros e não impuros de fato.

141. Por exemplo, Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 121.

142. S. *Safrai*, "The Temple" {O Templo} *JPFC* 2:885-90.

143. Observe a atitude expressa em *As. Mos.* 7.9-10 acima,

144. Sobre a dificuldade que os cobradores de impostos tinham em fazer restituições, vide *t. Baba Mesi'a* 8.26; *b. Baba Qamma* 94b.

145. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* {Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus}, p. 265. Vide *NPNF1* 8:353-54 sobre o Salmo 75, seção 11. Agostinho também interpretava frequentemente esta parábola como se referindo aos temas do orgulho e da humildade.

146. Hultgren, *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 126; Martin Hengel, "Die ganz andere Gerechtigkeit," *TBei* 5 (1974): 1-13; Hans Joachim Eckstein, "Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9-14," in *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen*



*Testaments* (BVB 5: Münster: Lit, 2003), pp. 143-51; Betty O. S. Tan, "The Parable of the Pharisee and the Tax-Collector in Luke 18:9-14: A Study on the Practice of Prayer" {A Parábola do Fariseu e do Publicano de Lucas 18.9-14: Um Estudo Sobre a Prática da Oração} *AJT* 14 (2000): 286-303.

147. J. Stanley Glen, *The Parables of Conflict in Luke* [As Parábolas de Conflito em Lucas], (Philadelphia: Fortress, 1962), pp. 54-63.

148. John Dominic Crossan, "Parable and Example in the Teaching of Jesus" [Parábola e Exemplo no Ensino de Jesus] *NTS* 18 (1972): 285-307, nesta obra à p. 300.

149. Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas Como Discurso Subversivo], pp. 173-93. A alegação é que a pedagogia dos oprimidos de Jesus foi desenvolvida para desmistificar o Templo, o papel dos meios de redenção e o tratamento de baixo-calão aos fariseus que impunham a Lei de forma que os camponeses pudessem designar a opressão como um prelúdio da designação que eles mesmos fariam do seu mundo (p. 193). Vide também Michael Faris, "A Tale of Two Taxations (Luke 18:10-14b): The Parable of the Pharisee and the Toll Collector" [Uma História de Duas Tributações: in Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today, editado por V. George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 23-33.

150. Schottroff, "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner," pp. 439-61. Apesar de Schottroff enxergar o publicano como com a qual deveríamos nos identificar (pp. 453-55), F. Gerald Downing considera que as duas personagens sejam caricaturas da auto-absorção e que representam admoestações ao ouvinte, sendo que o publicano demonstra uma falta de confiança desesperadora em Deus. Vide a sua obra "The Ambiguity of 'The Pharisee and the Toll Collector' (Luke 18.9-14) in the Greco-Roman World of Late Antiquity" [A Ambiguidade do "Fariseu e do Publicano" no Mundo Greco-romano do Final da Idade Antiga], *CBQ* 54 (1992): 80-99, em especial a p. 89. De maneira semelhante, Hendrick (*Parables as Poetic Visions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], pp. 227-35) considera que ambos sejam personagens negativas e que o publicano desejava misericórdia sem ter demonstrado arrependimento ou restituição. Para ele a parábola apresenta duas alternativas inaceitáveis e nenhuma solução justamente para que possamos repensar a nossa relação com Deus.

151. Vide Craig. A. Evans, *The Pharisee and the Publican Luke 18:9-14 and Deuteronomy 26* [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronômio 26}, in *The Gospels and the Scriptures of Israel* [Os Evangelhos e as Sagradas Escrituras de Israel], editado por Craig A. Evans e W, Richard Stegner (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), pp. 342-55. Evans embasaa sua conclusão, parcialmente, na hipótese de que Lucas tenha estruturado a sua narrativa de viagem a partir de Deuteronômio. Ele aponta para coerências verbais e temáticas entre os dois textos, entretanto sua defesa não é convincente em explicar como o paralelo, de fato, auxilia na interpretação da parábola. Vide



também Fred Holmgren, "The Pharisee and the Tax Collector: Luke 18:9-14 and Deuteronomy 26:1-15" [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronômio 26.1-15], *Int* 48 (1994): 252-61. John Lightfoot (*Horae Hebraicae et Talmudicae* (segunda impressão, Oxford: Oxford University Press, 1859), 3:185) mostrou a relevância de Deuteronômio 26 para esta parábola no século XVII.

Em um artigo informativo, Timothy A. Friedrichsen interpreta o papel do fariseu de maneira bem mais positiva e tranquila, o que, na minha opinião, parece ser impossível. Depois de eliminar os w. 9 e 14b (e parte do v. 14a) da parábola e de compreender a oração do fariseu de maneira positiva, ele sugere que o fariseu entregava um dízimo maior do que o necessário em lugar daqueles que não conseguiam cumprir com as suas obrigações e que o cobrador de impostos ficou justificado por ter se beneficiado da virtude vicária dos jejuns e dos dízimos do fariseu. Vide a sua obra "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a)" [As Parábolas nos Dias de Hoje: Uma Releitura da Erudição Neotestamentário Pós-holocausto] *JBL* 124 (2005): 89-119.

152. Por exemplo, Jacques Schlosser, "Le Pharisien et Le Publicain (Lc 18, 9-14)," in *Les Paraboles Évangéliques. Perspectives nouvelles*, editado por Jean Delormé (Paris: Cerf, 1989), pp. 271-88).

153. Vide, especialmente, os argumentos de Schottroff, "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner," pp. 441-46.

154. Hultgren (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, pp. 119, 122) e Fitzmyer (*The Gospel According to Luke X-XXIV*, 2:1186) defende a segunda posição.

155. O Codex Bezae e testemunhas limitadas de outras versões apresentam *statheis katti heauton tanta*, que é uma tentativa dos escribas de deixar claro que o fariseu estava sozinho. Outras leituras omitem *prós heauton* ou *tauta*, ou mesmo as duas coisas, porém não podem ser consideradas como posições bem atestadas.

156. Esta é a escolha das versões KJA (Versão *King James*), RSV (Versão Padrão Revisada) e NIV (Nova Versão Internacional) em língua inglesa.

157. A escolha do texto grego da UBS (União das Sociedades Bíblicas dos Estados Unidos), do texto grego de Nestlé-Aland e da NRSV (Nova Versão Padrão Revisada).

158. Hultgren (*The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 119) apresenta Lucas 12.41; 14.6; 20.19 e Atos 24.26 como evidências, porém nenhuma destas passagens se apresenta como um equivalente próximo a Lucas 18.11.

159. Por exemplo, Gn 20.17; Êx 10.17; 1 Sm 1.10; SI 5.3; e frequentemente.

160. Bovon (*Das Evangelium nach Lukas*, 3:209) preferia não precisar escolher entre estas interpretações por considerar que esta é uma ambigüidade típica de Lucas.



161. Joel Green indica que o limite entre os seguidores de Jesus e os demais é poroso nesta seção de Lucas. Vide *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 644.

162. Para saber mais sobre as palavras "confiaram em si mesmos," vide 2Co 1.9, e, de maneira mais ampla, sobre a expressão verbal "confiaram em" (peithein epi) vide LXX Ezequiel 33.13; Mt 27.43; Mc 27.43; Mc 10.23; Lc 11.22; 2 Co 2.3; Hb 2.13.

163. Por exemplo, Downing, "The Ambiguity of 'The Parisee and the Toll-Collector,'" [A Ambiguidade do "Fariseu e do Publicano" no Mundo Greco-romano do Final da Idade Antiga], 86, 96-97; e Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], pp. 211, 234-35. Uma suposta conclusão no v. 13 faz com que ambos considerem as duas personagens como rejeitadas e a parábola como uma história inconclusiva.

164. Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9-21-18.34], p. 874; Schlosser, "Le Pharisien et Le Publicain," 278-80; Franz Schnider, "Ausschliessen und ausgeschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner," *BZ* 24 (1980): 42-56.

165. Existe uma pergunta textual no v. 14a (que não está inclusa no texto da União das Sociedades Bíblicas) acerca das palavras traduzidas como "e não aquele." Vide Juan B. Cortês, "The Greek Text of Luke 18.14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism" [O Texto Grego de Lucas: Contribuição ao Método do Ecletismo Racional] 18.14a CBQ 46 (1984): 255-73. Ele defende a interpretação *e gar ekeinos*, que ele também toma como exclusiva. Ele sugere a possibilidade de uma pergunta que tem por expectativa uma resposta negativa, como, por exemplo: "Você considera que o outro também?"

166. Verifique os adágios em Tg 4.6,10; 1 Pe 5.5,6, ambos fazendo uso de Pv 3.34.

167. Vide, especialmente, Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, p. 210; Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 125.

168. André Feuillet, "La signification christologique de Luc 18, 14 et les references des Evangeiles au Serviteur souffrant," *Nova et Vetera* 15 (1980): 188-229. Schottroff ("Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner") considera que a estrutura se encaixa com a narrativa. Evans ("The Pharisee and the Publican: Luke 18.9-14 and Deuteronomy 26" [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronômio 26], p. 351) considera que o v. 14b como secundário, porém, como parte da sua teoria que propoe um paralelismo com Deuteronômio 26, ele continua vendo uma ligação entre este versículo e o tema da humilhação/exaltação em Dt 26.6-8.

169. Até mesmo *m. Sota* 3.4 afirma que as feridas (autoprovocadas) de um fariseu enfadam o mundo. Vide *b. Sota* 22b, que, ao explicar a expressão "praga dos fariseus," descreve sete tipos de fariseus, a maior parte deles culpados de falsa humildade ou ostentação. Vide relatos similares em *Abot de Rabbi Nathan* 37; *y. Berakot* 9.5 e a análise na obra *Judaism in the First Centuries of the Christian*



*Era* [O Judaísmo nos Primeiros Séculos da Era Cristã] (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 2:192-94, de George Foot Moore. Vide também *b. Sukkot* 45b para ter acesso a outras descrições de arrogância. Sobre o problema de se fazer negócios com os 'am ha-ares (as pessoas comuns, ou, literalmente, as "pessoas da terra"), vide *m. Dernai* 2.3; *m. Hagigah* 2.7; *m. Toharot* 7.4-6; 8.3. Cf. João 7.49-

170. Evans ("The Pharisee and the Publican: Luke 18.9-14 and Deuteronomy 26" [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronômio 26], pp. 346-51) recorre à coerência verbal, temática e exegética entre os textos. Com relação aos paralelos verbais, a referências aos "dízimos" junto com uma palavra relativamente rara (apodekatoun, que aparece somente seis vezes na LXX e três vezes nos Evangelhos) e à linguagem de humilhação-exaltação no v. 14b e Dt 26.6-8 estão entre os mais importantes. Particularmente marcantes são os comentários de Flávio Joséfo sobre Deuteronômio 26, que utiliza três palavras/expressões que fazem parte da parábola: "ficar de pé," "dar graças," e "misericórdia." Vide *Ant.* 4.242-43.

171. Blomberg ("Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas], pp. 217-59), combate a hipótese de que a seção central de Lucas esteja estruturada de acordo com Deuteronômio.

172. Vide os Salmos 5, 7, 17 e o 26.

173. Vide 1QH 15.34-35; *As. Mos.* 7.9-10; e, obviamente, Mt 23-23; Lucas 11.42.

174. Schottroff, "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner, pp. 451-52. Ela considera que, se a oração for sincera, a parábola deve levar à rejeição do Judaísmo. É isto que a leva a considerar a oração do fariseu como uma caricatura. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 97) também tem dificuldade em encontrar defeitos no fariseu e méritos no publicano.

175. Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antigüidade], p. 216; Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas Como Ficções Poéticas], p. 232; Schneider, "Ausschliessen und ausgeschlossen warden," 46-47, 49.

176. As situações mais óbvias estão em Lucas 10.25-37; Mt 19.16-22; 22.34-39.

177. Por exemplo, Mt 7.21-23; Lc 13.25-27; Lc 14.16-24.

178. Por exemplo, Bailey, *Through Peasant Eyes* [Pelos Olhos de um Camponês], p. 154.

179. Por exemplo, Hedrick, *Parables as Poetic Fictions* [As Parábolas como Ficções Poéticas], p. 214; M. Hengel ("Die ganz andere Gerechtigkeit," 1) considera que os dois tenham subido ao Templo para momentos privados de oração no intervalo entre os sacrifícios.

180. Vide a análise de Dennis Hamm, "The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke's Theology of Worship (Lucas 1.5-25; 19-9-14; 24.50-53; Atos 3.1, 10.3,30) [O Culto Tamid em Lu-



cas-Atos: A Origem Cúltica por Trás da Teologia da Adoração de Lucas], *CBQ* 65 (2003): 215-31.

181. Vide David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* [Palavras Gregas e Significados Hebraicos] (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 36. A proximidade com outras palavras cúlticas da mesma raiz não pode ser desprezada. Vide *hilasterion* em Rm 3.25; Hb 9-5 e *hilasmos* em IJo 2.2;4.10. *Hilaskomai* ocorre no Novo Testamento, fora desta parábola, somente em Hb 2.17.

182. Contra Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 93. Tampouco a parábola é uma instrução acerca da futilidade da religião, contra Capon, *The Parables of Grace* [As Parábolas da Graça], p. 178.

183. Observe a semelhança entre a descrição que o irmão mais velho faz do pródigo ("este [*houtos*] teu filho") e a descrição que o fariseu faz do publicano ("como este [*houtos*] publicano").

184. Schottroff, "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner," 455; vide também Henry Mottu, "The Pharisee and the Tax Collector: Sartrian Notions as Applied to the Reading of Scripture" (O Fariseu e o Publicano: Noções Sartrianas Aplicadas à Leitura das Sagradas Escrituras], *USQR* 29 (1974): 195-213.

185. Hengel, "Die ganz andere Gerechtigkeit," 6, 8.

186. Peter Rhea Jones, *Studying the Parables of Jesus* [Estudo das Parábolas de Jesus], (Macon: Smyth & Helwys, 1999), p. 254.

187. Em outras partes dos evangelhos, somente em Mt 11.19; 12.37; Lc 7.29, 35; 10.29; 16.15. As duas últimas ocorrências se aproximam do significado "justificado" visto em 18.14.

188. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 141; F. F. Bruce, "Justification by Faith in the Non-Pauline Writings of the New Testament" [A Justificação Pela Fé nos Escritos Não-paulinos do Novo Testamento], *EvQ* 24(1952): 66-69.

189. Vide Forbes, *The God of Old* [O Deus da Antiguidade], p. 221.

190. "La signification christologique de Luc 18, 14 et les references des Évangiles au Serviteur souffrant," 190, 194, 196-205, 222-29.

191. Vide Schnider, "Ausschlissen und ausgeschlossen werden," 51-52; Hendrickx, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 244-46.

192. Vide Lowell C. Green, "Justification in Luther's Preaching on Luke 18.9-14" [A Justificação na Pregação de Lutero Sobre Lucas 18.9-14], *Currents in Theology and Mission* [Linhas na Teologia e na Missão], 43 (1972): 732-47, especialmente a p. 734.

193. Søren Kierkegaard, *Christian Discourses* [Discursos Cristãos] (traduzido por Walter Lowrie; Nova York: Oxford University Press, 1961), pp. 371-77.

194. Helmut Thielicke, *The Waiting Father* [O Pai à Espera] (traduzido por John W. Doberstein; Nova York: Oxford University Press, 1961), pp. 371-77.



195. Glen, *Parables of Conflict in Luke* {As Parábolas de Conflito em Lucas], p. 59-
196. As palavras são de *Ctump*, *Jesus the Intercessor* (Jesus, o Intercessor], p. 131.
197. Observe em Efésios 3.13 e 2 Clem 2.2.

### Notas ao Capítulo "Parábolas acerca da Escatología Futura"

1. A natureza escatológica da Oração do Senhor merece uma ênfase maior do que a recebida, sem prejuízo à atual ênfase na ética e no presente.
2. Marcus Borg, "A Temperate Caso for a Non-Eschatological Jesus" {Um Argumento Moderado a Favor de um Jesus Não-escatológico], *FFF* 2 (1986): 81-102.
3. N. T. Wright, *Jesus the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus], (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 202-43, 510-19, 638 e, para ter acesso à análise das questões mais abrangentes, vide a p. 13-82.
4. Dale Allison, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* [Jesus de Nazaré: Um Profeta do Milênio], (Minneapolis: Fortress, 1998), pp. 95-171. Para Allison não está claro se a referência que Jesus fez à vinda do Filho do Homem dizia respeito a Ele mesmo. Vide p. 111 e 159-62. No seu comentário sobre Mateus (W. D. Davies e Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* {Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus], {3 vols.; ICC; Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97], 2:50) ele conclui que Jesus utilizou a expressão "Filho do Homem" em referência a Daniel 7 como uma profecia acerca de si mesmo e do seu próprio destino.
5. James D. G. Dunn (*Jesus Remembered* {Jesus Relembrado], vol. 1 de *Christianity in the Making* [Os Primórdios do Cristianismo], [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], pp. 393-96) lista quatorze itens que — com variações — eram parte regular da expectativa dos judeus: (1) os dispersos de Israel seriam novamente reunidos e a unidade das doze tribos seria restabelecida, (2) a prosperidade renovada e abundante, a remoção das incapacidades e dos defeitos e a restauração do paraíso, (3) a era/banquete messiânico, às vezes com referência a uma figura messiânica ou agente messiânico específico, (4) para alguns, a renovação da aliança, o abandono das transgressões e o derramamento do Espírito, (5) a edificação de um novo templo, (6) o retorno de Yahweh a Sião, (7) a destruição das outras nações ou, de forma mais comum, a peregrinação das outras nações até Sião para prestarem honra ou adoração, (8) às vezes, uma ênfase não somente na terra de Israel, mas no mundo como um todo, (9) um período em que a tribulação atingiria o seu ápice, (10) cataclismos cósmicos, chegando ao ponto da destruição da criação, bem como a



ocorrência de uma nova criação, (11) a destruição do mal e de Satanás, (12) o juízo final, (13) a ressurreição, e (14) o Sheol/Hades. Mesmo com a ênfase na presença do reino, nenhuma destas expectativas foi inteiramente satisfeita, sendo que algumas nem chegaram a entrar em questão.

6. Por exemplo, Mt 23.35-39; Lc 11.47-51; Mt 24.34; Mc 13.30; Lc 21.32; Lc 13-1-9.

7. Por exemplo, Mt 11.20-24; Lc 10.12-15; Mt 13.36-50; Mt 16.27; Mt 19.28-29; Mc 10,29-30; Lc 18.29-30; Mt 25.31-46 e Lc 22.29-30.

8. Por exemplo, Mt 11.2-6; Lc 7.18-23; Mt 11.12; Lc 16.16; Mt 12.28; Lc 11.20; Mt 13.16-17; Lc 10.23-24; Lc 4.18-21; 17.21.

9. Por exemplo, Mt 6.20; Lc 12.33; Mt 7.21-22; Mt 8.11; Lc 13.28-29; 22.30.

10. *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus], vol. 2 de *Christian Origins and the Question of God* [As Origens Cristãs e a Questão de Deus] (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 360-67, 510-19; vide também Scot McKnight, *A New Vision for Israel* [Uma Nova Visão para Israel] (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 134-35, 139, que argumenta que Jesus não seria capaz de ter visão sobre aquilo que ocorreria depois do ano 70 d.C. Ao contrário de Allison (*Jesus of Nazareth* {Jesus de Nazaré], pp. 218-19) que considera que Jesus estaria errado, mas que o seu sonho seria o único sonho que valeria a pena ser sonhado, McKnight não considera que o pequeno alcance da visão de Jesus era um indício de que Ele estaria enganado.

11. Como outros já colocaram, existe uma unidade essencial nas várias revelações da glória de Deus neste tipo de ato. Não consigo aceitar o argumento de que Jesus surge a partir dos romanos, contra McKnight, *A New Vision for Israel* [Uma Nova Visão para Israel], p. 143; e Wügel, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus], pp. 317, 636.

12. Como também o são Mt 10.23 e Mt 16.28; Mc 9-1; Lc 9.27.

13. Mt 24.36; Mc 13.32.

14. Observe a reconsideração que George R. Beasley faz deste texto e a sua mudança de posição na obra *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* {Jesus e os Últimos Dias: A Interpretação do "Pequeno Apocalipse"}, (Peabody: Hendrickson, 1993), pp. 448-49, 453-68. C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom* {As Parábolas do Reino], {Londres: Nisbet, 1935], p. 146) sugere que a vinda do Filho do Homem era vista como um acontecimento relativamente remoto, mas que ocorreria ainda dentro da expectativa de vida da geração da época. Entretanto, se ninguém sabe o dia e a hora, seria correto se estabelecer estes limites?

15. Se Jesus não falava do seu retorno, como a Igreja Primitiva teria criado a fé no seu retorno de maneira tão rápida? Por que as tradições como Mt 20.20-28; Mc 10.35-45 ou Mt 19.28; Lc 22.30 surgiriam? Se não for o reino *dele*, as evidências neotestamentárias serão, verdadeiramente, muito estranhas.



16. Alguns eruditos consideram que Jesus se referia a alguma outra pessoa com este título e outros, ainda, rejeitam certas formas de adágios como sendo oriundos de Jesus. Em defesa de uma autoreferência de Jesus, vide James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Jesus Relembrado], 724-62; Gerd Theissen e Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* [O Jesus Histórico: Um Guia Completo] (traduzido por John Bowden; Minneapolis: Fortress, 1998), pp. 541-53; e Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus], pp. 512-19. A explicação de B. Chilton de que Jesus utilizou o termo de duas maneiras diferentes — genericamente para se referir a si mesmo, e em referência ao Filho do Homem de Daniel no céu — não fica muito distante da abordagem de Dunn. Chilton considera que Jesus e este segundo Filho do Homem eram, ambos, agentes da intervenção derradeira de Deus. Vide "(The) Son of (the) Man, and Jesus" [O Filho do Homem e Jesus] in *Authenticating the Words of Jesus* [A Autenticação das Palavras de Jesus] (editado por Bruce D. Chilton e Craig A. Evans; Leiden: Brill, 1999), pp. 259-87. As evidências forçam Dunn e Chilton a concluir que Jesus utilizou o termo para se referir a si próprio, mesmo com a alusão a Dn 7.13, entretanto ambos reagem à idéia de que ele tenha reivindicado este título. Contudo, ambos falam da convicção que Jesus tinha em ser o agente escatológico no clímax dos propósitos de Deus para Israel. Se Jesus se via a si mesmo como este agente derradeiro da intervenção divina, restam-nos poucas dificuldades para o considerarmos que Ele poderia ter utilizado a linguagem do Filho do Homem para fazer uma autodescrição, reconhecendo, obviamente, que o título era, antes de tudo, um título corporativo, como se dá com a maioria dos outros títulos cristológicos.

17» Vide C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition* {Jesus e a Tradição do Evangelho] (Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 76-88, que aponta para a expectativa de que as pessoas que entregaram a sua vida pela nação não perderiam o seu galardão; vide Daniel 12.2; 2º Macabeus 7.14, 37.

18. Vide a análise deste assunto feita por W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus* [Promessa e Cumprimento: A Mensagem Escatológica de Jesus] (Naperville: Alec R. Allenson, 1957), pp. 64-83. Vide também Eduard Schweizer, "The Significance of Eschatology in the Teaching of Jesus" [O Significado da Escatologia no Ensino de Jesus] in *Eschatology and the New Testament* [A Escatologia e o Novo Testamento], editado por W. H. C. Grafton-Carden (Peabody: Hendrickson, 1988), pp. 1-13.

19- As palavras de instituição em Lucas 22.19 e Iª aos Coríntios 11.24-25 prenunciam um certo intervalo de tempo em que a Ceia seria celebrada até o tempo da parousia, tal como ocorre em passagens que ensinam sobre temas como o divórcio e o pagamento de impostos.

20. Como a vindicação esperada de Jesus e a vinda do Filho do Homem se inter-relacionam? A nossa posição dependerá, em grande parte, da forma



como vemos as predições da paixão e os adágios como João 2.19-22. Se os aceitarmos como indicativos da ressurreição depois dos três dias, a vindicação e a vinda do Filho do Homem serão duas coisas diferentes. Nenhum adágio menciona as duas coisas em conjunto. Vide a análise de Bem F. Meyer, *The Aims of Jesus* {Os Objetivos de Jesus} (Londres: SCM, 1979), pp. 202-9.

21. Como Dale Allison (*Jesus of Nazareth* {Jesus de Nazaré}, p. 160) indicam, Paulo não interpretou a tradição por detrás de Marcos 13.24-27 como uma referência à destruição de Jerusalém.

22. Jesus normalmente se refere, não ao juízo nacional, mas ao juízo dos indivíduos em termos deles terem sido bons ou maus, ou se foram produtivos ou inúteis.

23. Para uma visão geral das teorias, vide David Aune, "The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity" [O Significado da Demora da *Parousia* para o Cristianismo Primitivo] in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* [Temas Atuais da Interpretação Bíblica e Patrística], editado por Gerald F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 3-42; e para uma continuidade das análises sobre o presente, vide Allison, *Jesus of Nazareth* (Jesus de Nazaré), pp. 95-129.

24. G. B. Caird, *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento] (compilado e editado por L. D. Hurst; Oxford: Clarendon, 1994), pp. 247, 258-63. Vide também Ladd, *The Presence of the Future* [A Presença do Futuro], p. 315, e o seu argumento a favor de uma perspectiva profética que abrange tanto o presente, quanto o futuro em uma tensão dinâmica e não resolvida.

25. Vide Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:329 e a visão geral sobre as pp. 328-33, entretanto a explicação apresentada por ambos na p. 331 não se mostra muito clara.

26. Não será muito proveitoso sugerirmos, tal qual faz McKnight (*A New Vision for Israel* [Uma Nova Visão para Israel], p. 132), que Jesus não conhecia a hora específica, mas conhecia a época em geral, isto é, que o fato ocorreria ainda dentro da sua geração. Vide Caird, *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento], p. 255.

27. Vide o argumento clássico proposto por Erich Grässer de que a demora foi um dos fatores importantes na reconfiguração do pensamento eclesial, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (2ª. edição; Berlim: Töpelmann, 1960), e para análises da questão, vide Aune, "The Significance of the Delay of the *Parousia* for Early Christianity" [O Significado da Demora da *Parousia* para o Cristianismo Primitivo], pp. 87-109; e Richard J. Bauckham, "The Delay of the *Parousia*" [A Demora da *Parousia*] *TynBul* 31 (1980): 3-36. V. Balabanski argumenta que a passagem do tempo era um fator insignificante no desenvolvimento da Escatologia da Igreja (Escathology in the Making: Mark, Matthew and the Didache [Os Primórdios da Escatologia: Marcos, Mateus e o Didaquê],



{SNTMS 97; Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1997], p. 23). Observe também a insistência de John T. Carroll de que a demora e a expectativa da iminência seguem lado-a-lado em Lucas e nos outros autores do Novo Testamento. Vide a obra de Carroll, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* {Resposta ao Fim da História: Escatologia e Situação em Lucas-Atos}, (SBLDS 92; Atlanta: Scholars {Acadêmicos}, 1988), pp. 94, 165-67.

28. Vide Caird, *New Testament Theology* {Teologia do Novo Testamento}, p. 263.

29. Jack Dean Kingsbury (*The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* {As Parábolas de Jesus em Mateus 13: Um Estudo Sobre a Crítica de Redação} {Richmond: John Knox, 1969}, pp. 119, 124) descobre aspectos característicos tanto das similitudes, quanto das fábulas, em parte por causa do uso do tempo pretérito, e chama esta parábola de "fábula de formato misto," isto é, uma parábola alegórica. Entretanto o tempo verbal não é um indicativo do formato. Delmar Jacobson ("An Exposition of Matthew 13:44-52" {Uma Exposição de Mateus 13.44-52} *Int* 29 {1975}: 277-82 considera que esta parábola se trata de uma alegoria, mas esta conclusão pressupõe tanto que alegoria seja um gênero, tanto que todos os seus aspectos apresentem significado alegórico. Nenhuma destas duas coisas é justificada.

30. Outras similitudes com uma *nimshal* explicativa incluem a dos Meninos nas Praças (Mt 11.16-19; Lc 7.31-35) e a da Árvore Boa e da Árvore Má (Mt 7.16-20; Lc 6.43-46).

31. Não vejo qualquer relevância da afirmação dos "pescadores de homens" de Mt 4.19; Mc 1.17; Lc 5.10 para com esta parábola.

32. Clemente de Alexandria, *Stromateis* 6.95.3 (*ANF* 2:502 [VI.11]), cita esta parábola, mas não a leva em consideração.

33. *b.* (*Abodah Zarah* 3b-4a compara os seres humanos aos peixes e dizem que quando "o dia" vier ele arderá como uma fornalha e consumirá os ímpios, entretanto esta passagem, na verdade, não se aproxima do texto de Mateus.

34. Por exemplo, Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus] (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 304; Jacobus Liebenberg, *The Language of the Kingdom: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé], (BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001), p. 275.

35. Por exemplo, Gilles Quispel, "Jewish-Christian Gospel Tradition," in *Gospel Studies in Honor of Sherman Elbridge Johnson*, editado por Massey H. Shepherd, Jr., e Edward C. Hobbs (AThRSS 3; Evanston: Anglican Theological Review [Revista Teológica], 1974), p. 112-16; Claus-Hunno



Hunzinger, "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangeüum," in *Judentum-Urchristentum-Kirche*, editado por W. Eltester (Berlim: Töpelmann, 1964), pp. 209-20, 217-20. Hunzinger considera que esta parábola está intimamente relacionada à parábola da Pérola e que ela considera que o peixe grande não estava na rede junto com os pequenos e que os peixes pequenos foram soltos para que a rede pudesse ser arremessada sobre o peixe grande, o que é questionável.

36. Vide Ulrich Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20] (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2001), p. 282; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:443; Hans Weder, *Die Gleichnisse als Metaphern, Tradition- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (4a. edição; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 143-44. Tjitze Baarda apresenta quatro artigos questionando a tese de Quispel, sendo que o mais importante deles é "'Chose' or 'Collected': Concerning an Aramaism in Logion 8 of the Gospel of Thomas and the Question of Independence" ["Escolheu" ou "Recolheu": Pontos Sobre um Aráismo no *Logion* 8 do Evangelho de Tomé e a Questão da Independência], *HTR* 84 (1991): 373-97. William G. Morrice também analisa a relação entre as duas versões da parábola no seu artigo "The Dragnet and the Gospel of Thomas" [A Rede e o *Evangelho de Tomé*], *ExpTim* 95 (1984): 269-73.

37. Se a versão da parábola da rede apresentada pelo *Evangelho de Tomé* foi influenciada pela parábola da Pérola, estaríamos diante de uma forte indicação de que o autor estava consciente da ordem de Mateus.

38. Liebenberg, *The Language of the Kingdom* [A Linguagem do Reino], p. 259; Ivor Harold Jones, *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary* [As Parábolas de Mateus: Comentário Histórico-literário], (NovTSup 80; Leiden: Brill, 1995), p. 355.

39. Cf. John R. Donahue, *The Gospel in Parable* [O Evangelho nas Parábolas] (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 69; o argumento de Morrice a favor de uma construção em quiasmo neste capítulo ("The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas" [A Parábola da Rede e o Evangelho de Tomé] 271) não é convincente.

40. Para uma análise desta questão, vide Warren Cártter e John Paul Heil, *Matthew's Parables: Audience Oriented Perspectives* [As Parábolas de Mateus: Perspectivas Orientadas ao Público], (Washington: Catholic Biblical Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1998), p. 90; e Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 2:283, que encontra significado na ligação e Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 2:441, que não encontram.

41. Aparentemente extraídos de Daniel 12.13.

42. Ou entre o bom e o inútil (ou estragado, *agathos/ikalos* e *sapros/lponeros*, 7:17-18; 13.48) ou entre justo e ímpio (*dikaioiladikaioi*, 5:45; cf. 25:37, 46).

43- O fogo é um sinal do juízo e da purificação de Deus (por exemplo, Gn 19-24; Êx 9-24; Lv 10.2). Era entendimento comum que o fogo anuncia-



ria o Dia do Senhor, destruindo os inimigos de Deus (por exemplo, Joel 2.30; Is 66.15, 24; Ez 38.22; 39.6; Ml 4.1). O forno ou fornalha é, normalmente, utilizado como uma metáfora para o castigo, particularmente o castigo divino (por exemplo, Is 48.10; Jr 11.4, Ez 22.18-22). Este mesmo uso de imagens continua nos escritos judaicos.

44. Wilhelm H. Wuellner (*The Meaning of "Fishers of Men"* [Philadelphia: Westminster, 1967], pp. 18, 39) menciona evidências de dez tipos diferentes de redes ou redes de arrastão com tamanhos que podem chegar a 200 metros de comprimento por 4,5 m de largura.

45. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (2ª. Edição, traduzido por S. H. Hooke; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963), p. 226, seguindo G. Dalman Edwin Firmage, "Zoology" [Zoologia], *ABD* 6:1146 lista somente dezenove.

46. Lv 11.9-12; Dt 14.9-10; cf. *m. Hullin* 3.7.

47. *b. Hullin* 63b indica a existência de 700 espécies de peixes imundos.

48. Vide Stephen L. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus] (Berkeley: University of Califórnia Press, 1987), pp. 125-26. Às vezes, a rede é compreendida como as Sagradas Escrituras ou como a verdade cristã. Vide, por exemplo, Orígenes, *Comentário a Mateus*, 10.11-12.

49. Por exemplo, B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels* [As Parábolas dos Evangelhos Sinóticos], (Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1937), p. 201.

50. Por exemplo, George Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* [Jesus e o Reino de Deus], (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), pp. 136-37, 200-201.

51. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 117-24.

52. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 226.

53. Vide Robert W. Funk, Bernard Brandon Scott, e James R. Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho] (Sonoma: Polebridge, 1988), pp. 27, 70, 75. Eles rejeitam a parábola por entenderem que ela reflete o desejo da igreja de se distinguir do mundo ao seu redor.

54. Vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 307; Charles W. F. Smith, "The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel" [O Estado Misto da Igreja no Evangelho de Mateus], *JBL* 82 (1963): 149-68; Luz, *Matthew 8-20*, 2:281-84; Morrice, "The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas" [A Parábola da Rede e o Evangelho de Tomé], 270-72; e Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus], (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 314.



55. Vide Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 2:282; David Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1: Das Wesen der Gleichnisse* (Bern: Peter Lang, 1981), pp. 64-65. J. D. M. Derrett ("HEAN TAP ^AAIEII! [Mk. 1:16]: Jesus's Fishermen and the Parable of the Net" ['°HSAN TAP 'AAIEIS {Mc 1.16}: Os Pescadores de Homens de Jesus e a Parábola da Rede], *NovT* 22 [1980]: 108-37) questiona se os vv. 49-50, apesar de ser originário de Mateus, pode, simplesmente, ser ignorado. I. Jones (The Matthean Parables, p. 357) afirma que aqueles que incluem o v. 48 apresentam um problema no sentido de que ele "recolhe" para, a seguir, "rejeitar," ao passo que aqueles que restringem a parábola ao v. 47 apresentam uma parábola que, na prática, não comunica nada.

56. Liebenburg, *The Language of the Kingdom* [A Linguagem do Reino], pp. 265-66.

57. Observe Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 144.

58. *IQpHab* 5.12-6.1 interpreta esta passagem como uma referência aos Kittim, ou seja, os Romanos, com as suas riquezas e os seus armamentos.

59. Com quatro palavras hebraicas distintas, a imagem da rede (nem sempre uma rede de pesca) serve como ilustração para o juízo divino (vide Jó 19.6; SI 66.11; Is 51.20; Lm 1.13; Ez 12.13; 17.20; Os 7.12) ou, de maneira mais geral, para se referir ao aprisionamento e maus tratos por parte dos ímpios, de quem Deus poderá nos libertar (Jó 18.8; SI 9.15; 10.9; 25.15; 31.4; 35.7-8). Ec 9.12, aparentemente, utiliza uma rede como uma imagem da morte. Ef. *EccL Rab.* 9.14 e *Esth. Rab.* 3.14. Este último afirma: "O ímpio não parte deste mundo sem que, antes, Deus lhe mostre a rede que o pegará."

60. Derrett ("TI2AN TAP 'AAIEIE," 117-21, 125-31) chega ao ponto de sugerir uma *midrash* em Ezequiel, em parte porque Ez 29.2-10, que fala de peixes sendo atirados da água para um pasto a fim de serem devorados pelos pássaros.

61. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* (As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 117-25. D. Hagner (*Matthew* [Mateus] {WBC; Dallas: Word, 1993}, 1:399-400) e Robert H. Gundry (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica] {Grand Rapids: Eerdmans, 1982}, pp. 279\*80) apresentam argumentos semelhantes e também consideram que a parábola se refira a falsos cristãos. Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, nova impressão], 2:568) rejeita veementemente toda idéia de tolerância ao erro.

62. Por exemplo, Marcos 7.26; Atos 18.2; Fp 3.5.

63. Luz (*Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 2:282) desistiu de tentar descobrir o que Jesus queria dizer.

64. J, W. 3.508. A palavra é utilizada com um amplo espectro de categorias (por exemplo, variedades de línguas, espíritos, plantas e animais).



65. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], pp. 120-21.

66. Luz, *Matthew 8-20* [Mateus 8-20], 2:283,

67. Davies e Allison (*Matthew* [Mateus], 2:442) considera que os anjos sejam também aqueles que lançam as redes e façam a coleta, o que Davies e Allison consideram uma mistificação da história. Isto, seguramente, é o mesmo que aplicar uma correspondência de um-a-um sobre a parábola que não existe.

68. *Commentary on Matthew* [Comentário a Mateus] 10.11.

69- Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Um Comentário ao Evangelho de Mateus], (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 393.

70. Uma descrição que também fica evidente nas metáforas das árvores boas e das más e da divisão que se segue (Mt 7.17-27; Lc 6.43-49) e as parábolas do Joio e do Trigo (Mt 13.24-30 e 36-43), a das Bodas (Mt 22.1-14), e a das Ovelhas e dos Bodes (Mt 25.31-46).

71. Liebenberg, *The Language of the Kingdom* [A Linguagem do Reino], pp. 262-63, que também descobre um segundo tema que diz respeito à reunião de todas as nações; vide também Paul Archbald, "Interpretation of the Parable of the Dragnet (Matthew 13:47-50)" [A Interpretação da Parábola da Rede (Mateus 13.47-50)], *Vox Reformata* 48 (1987): 3-14. C. H. Dodd (*The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 187-89) classifica esta parábola como uma "parábola de crescimento" e nisto é acompanhado por Kingsbury (*The Parables of Jesus in Matthew 13* [As Parábolas de Jesus em Mateus 13], p. 118), o que considero uma posição sem base. Dodd rejeita a idéia de que a parábola seja "uma alegoria ao Juízo Final" (p. 187) para, depois, aceitar que ela se refira à seleção e ao peneiramento, que seriam o juízo divino. Isto parece mais um exemplo da atitude inconsistente de Dodd no que diz respeito à aceitação das alegorias, continuar se servindo das idéias de Jülicher, conforme colocou Matthew Black ("Parable as Allegory" [A Parábola como Alegoria], *BJRL* 42 [1959-60]: 273-87).

72. Liebenberg, *The Language of the Kingdom* [A Linguagem do Reino], p. 263.

73. Sobre o tópico do juízo em geral, vide o volume 20 de *Ex Auditu* (2004).

74. David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* [O Redescobrimento do Discurso Escatológico de Jesus], vol. 4 de *Gospel Perspectives* [Perspectivas do Evangelho] (Sheffield: JSOT, 1984), pp. 52, 101; bem como os seus comentários sobre o método às pp. 370-73; vide também Jan Lambrecht, *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direto do Tesouro: As Parábolas no Evangelho de Mateus] (LTPM 10; Louvain: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 184,

75. Lucas 12.35-38 e Marcos 13.33-37 representa parábolas diferentes com ensinamentos semelhantes, contra C. H. Dodd, *The Parables of the King-*



*dom* [As Parábolas do Reino], pp. 160-62. Vide Craig Blomberg, "When Is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: The Lukan Parables" [Quando Um Paralelo é, Verdadeiramente, um Paralelo? Um Caso-teste: As Parábolas de Lucas], *WTJ* 46 (1984): 78-103, especialmente 80-85,

76. Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* [A Redescoberta do Discurso Escatológico de Jesus], pp. 18-28. A história não avança e não menciona o que ocorre com os servos. No v. 34 o homem vai viajar, mas a mudança da narrativa para o porteiro no vv. 34c-35 sugere que ele tenha se ausentado somente por uma noite. H. Weder (*Die Gleichnisse als Metaphern*, p. 163), junto com outros, queixa-se das inconsistências entre os vv. 34 e 35, mas isto é o mesmo que considerar que os dois versículos formariam uma unidade parabólica. Por outro lado, o v. 34 descreve um cenário onde a vigilância é necessária e a analogia proposta no v. 35 se restringe ao tema da vigilância. O v. 35 meramente especifica o objetivo da imagem e representa a aplicação da parábola, não a sua continuidade,

77. Cf. Richard Bauckham, "Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse" [As Parábolas Sinóticas da Parousia e o Apocalipse] in *The Climax of Prophecy* [O Clímax da Profecia] (Edimburgo: T. & T. Clark, 1993), pp. 92-117, especialmente as pp. 93-109. A partir destes textos, Bauckham argumenta a favor de um processo de "desmonte" das parábolas na Igreja Primitiva

78. Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 190.

79. A existência de sete parábolas em Mt 24.32-25.46, como sugere Jeremias (*The Parables of Jesus*, p. 93), dependerá da validade de iniciarmos pelo v. 24.32, da nossa convicção de que Mateus tinha mesmo intenção de redigir sete parábolas, especialmente com a menção da comparação dos dias de Noé em 24.37-39, e de podermos deixar de lado 24.40-41. As sete parábolas são a da Figueira (24.32-36), os Dias de Noé (24.37-41), a do Ladrão (24.42-44), a do Servo Fiel e Prudente (24.45-51), a das Dez Virgens (25.1-13), a dos Talentos (25.14-30) e a das Ovelhas e dos Bodes (25.31-46).

80. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 190) equipara os adágios em 24.36-44 com a parábola das Dez Virgens e a parábola do Servo Fiel e do Infiel com a parábola dos Talentos, sendo que estas duas últimas definiriam as duas primeiras. Isto não leva em conta as conexões entre as Dez Virgens e o Servo Fiel/Infel.

81. Das 111 palavras de Mateus, Lucas apresenta 85 idênticas e outras 5 que são formas diferentes da mesma palavra.

82. Vide Otto Betz, "The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot" [O Servo Dicotomizado e o Fim de Judas Iscariotes], *RevQ* 5 (1964): 43-58, especialmente a p. 45.

83. Vide, especialmente, na LXX o Sl. 111.10; mas também na LXX Jó 16.9; Sl 34.16; 36.12; Lm 2.16; e também At 7.54. Cf. Jdt 16.17.

84. Os donos servos positivos são, normalmente, vistos como uma unidade.



85. Várias interpretações surpreendentes e inaceitáveis poderiam ser mencionadas: (1) J. Dwight Pentecost (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] {Grand Rapids: Zondervan, 1982}, pp. 149-51) sugere que os servos representam as pessoas que compõem a nação de Israel, que serão os mordomos de Deus durante a tribulação; (2) Robert Winterhalter, junto com George W. Fisk (*Jesus' Parables: Finding Our God Within* [As Parábolas de Jesus: A Descoberta do Nosso Deus Interior] {Nova York: Paulist, 1993}, pp. 93 e também 84-88) considera que a parábola fale de cada pessoa exercendo o papel de mordomo sobre os seus próprios pensamentos e palavras, sendo que a surra dada nos servos ou nas servas representaria a distração de pensamentos e emoções negativas; e (3) B. Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 212) argumenta que a parábola desmascara a inutilidade de uma expectativa apocalíptica que necessita da presença de Deus para a correção dos erros ou para um procedimento moralmente correto.

86. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 173-77. Sobre a aplicação para as esmolas, vide João Crisóstomo, *Homilias Sobre Mateus* 77 (NPNF1 10:465-66). Cf. Hermas, Sim, 2, especialmente 2.7.

87. Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, pp. 88-95; Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 191-94. Funk, Scott e Butts (*The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho]) nem chegam a considerar esta parábola, ela, porém, está impressa em cor preta na obra de Robert W. Funk, Roy W. Hoover e do "Seminário de Jesus", *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Os Cinco Evangelhos: À Procura das Palavras Autênticas de Jesus] (Nova York: Macmillan, 1993), pp. 253-54.

88. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 160, 165, 170-74; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 55-58; Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], pp. 423-42. D. Flusser (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 91) argumentou que a parábola trata da responsabilidade dos seres humanos que desconsideram Deus. A. Hultgren (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 160-61) sugeriu que a parábola pode ter sido contada para os discípulos para incutir neles a necessidade deles cuidarem do povo de Israel por intermédio da proclamação do reino, da cura e da expulsão de demônios, pelas quais eles teriam que prestar contas a Deus no futuro.

89. Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], pp. 54-59; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24] (AB 28A; Garden City: Doubleday, 1985), p. 987. Cf. Ulrich Luz, *Matthew 21-28: A Commentary* [Comentário a Mateus 21-28] (traduzido por James E. Crouch; Minneapolis: Fortress, 2005), pp. 222-23.



90. Observe como imagem e realidade estão entrelaçadas em Isaías 50.1; Ezequiel 19.2-9; 23.1-21; Epíteto, *Enchiridion 1*. Com linguajar religioso, os planos literal e metafórico normalmente ficam entretecidos. O fato das parábolas apresentarem este tipo de mistura, em essência, não difere de expressões como "toda a casa de Israel é incircuncisa de coração" (Jr 9.26).

91. See Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Perspectiva Aramaica aos Evangelhos e ao Livro de Atos] (3<sup>a</sup>. Edição; Oxford: Clarendon, 1967), pp. 118-19; ou I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* [Comentário a Lucas] (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 540.

92. Esta é a única parábola que forma a pergunta introdutória com *tis ara* ("Quem então?").

93. Contra Jones, *The Matthean Parables*, p. 436. O acréscimo de "mau" em Mt 24.48 torna a lógica da situação mais desagradável e parece, num primeiro momento, sugerir que os dois servos estão em questão.

94. Além daqueles mencionados acima no item 95, vide Harry Fleddermann, "The Householder and the Servant Left in Charge" [O Patrão e o Servo Deixado a Cargo] in *Society of Biblical Literature 1986 Seminar Papers* [Escritos do ano de 1986 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica], editado por Kent Harold Richards (Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1986), pp. 17-26. Para saber mais sobre o argumento de que a porção da parábola que trata do servo infiel se trata de um acréscimo secundário, vide Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 441; e G. Schneider, *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium* (Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1975), pp. 27-28.

95. Vide John Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18-34] (WBC 35B; Dallas: Word, 1993), p. 704; John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* [Nas Parábolas: O Desafio do Jesus Histórico] (Nova York: Harper and Row, 1973), p. 100. Na opinião de Crossan, a mensagem de Mt 24.48/Lc 12.45 pode se encaixar com o problema da demora da volta do Filho do Homem, mas não deriva dela.

96. Vide Alfons Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien* (SANT 29; Munique: Kösel, 1971), pp. 158-60; Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], pp. 436-38.

97. Vide Richard Bauckham, "The Delay of the *Parousia*" [A Demora da Parusia], 3-19- 2º Baruque se mostra especialmente revelador. Vide também *b. Sanhedrin* 97b-98a.

98. The Gospel According to Luke X-XXIV, p. 987. Vide Is 13.6; Ez 30.3; Jl 1.15; 2.1; Am 5.18; Ob 15; Sf 1,14-18; Ml 3.23-24 (4.5-6 nas versões em língua inglesa); vide também 1QS 6.7; 4QPS37, Obviamente, a idéia de se esperar em Yahweh era comum.

99- Como um argumento adicional a favor da autenticidade Scott (*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 210-12) entende o choque do castigo severo no final da parábola como uma característica do estilo de Jesus.



100. Weiser (*Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien*, p. 183) argumentou que Jesus não deu um conteúdo nem para o Senhor, nem para os servos.

101. O texto mais citado acerca da partida de Jesus é João 14.1-3 e os adágios correlatos nos discursos de despedida joaninos (caps. 13-17).

102. Por exemplo, a parábola dos Servos Maus e *Midr, Tanhuma Beshallah* 4.7. Considera-se também os textos veterotestamentários que falam de Deus abandonando o Templo e das promessas do seu retorno.

O fato de uma imagem específica poder ser usada de várias formas suscita cautela. Observe que com a analogia do ladrão (Mt 24.43-44; Lc 12.39,40) o dono da casa não é uma figura representativa nem de "Deus", nem de "Cristo," mas corresponde a um discípulo. A analogia exorta que, assim como o dono da casa precisa vigiar contra um ladrão, os discípulos também devem estar vigilantes e preparados. Se a imagem do ladrão tem por objetivo transmitir algo negativo, pode ser ponto controvertido. Algumas pessoas argumentam que ela somente fala da falta de prontidão e enfatiza a necessidade do cuidado na aplicação das metáforas. Vide Joel B. Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas] (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 502. Evald Løvestam argumenta, entretanto, que não se pode eliminar os elementos destrutivos da imagem. Vide a sua obra *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento] (traduzida por W. F. Salisbury; LUÅ 55; Lund: Gleerup, 1963), pp. 98-99- Ele também mostra (p. 96) que a ausência da símile do ladrão nas ilustrações escatológicas judaicas aponta para Jesus como o seu verdadeiro autor. Nolland (*Luke 9:21-18:34* {Lucas 9.21-18.34}, p. 699) argumenta, de maneira similar, que o uso ousado da imagem negativa do ladrão, muito provavelmente, provém de Jesus.

103. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 158-71; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 49, 55-58. Wright (*Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], p. 183) parece assumir a mesma perspectiva.

104. Vide Dunn, *Jesus Remembered* {Jesus Relembrado}, p. 431.

105. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, p. 179-

106. I. H. Marshall, *Eschatology and the Parables* [A Escatologia e as Parábolas], (Londres: Tyndale, 1963), p. 47.

107. Nesta seção de Lucas o público se alterna entre os discípulos e a multidão.

108. Vide Green, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 503.

109- *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 58; Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 159-60.

110. Vide Weiser, *Die Knechts gleichnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 146-50, 184, 208-10. Observe que Jeremias desconsidera o servo negativo na sua análise. Vide também a crítica que Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus}, pp. 209-10) faz à tentativa de Jeremias



em fazer uma distinção entre o dia do Senhor e a *parousia*, De maneira mais geral, I. H. Marshall (*Commentary on Luke* [Comentário a Lucas], p. 534) aponta para a fraqueza da posição de Jeremias na sua falha em explicar como Jesus criava parábolas tão idealmente adequadas ao uso alegórico posterior da Igreja.

111. Hultgren, *The Parables of Jesus*, pp. 158-68, especialmente as pp. 160-61. Ele sugere que a linguagem acerca da provisão de alimento seja uma alusão aos Salmos 104.27; 145.15, de forma que o escravo seja visto como alguém que proporciona alimento em lugar de Deus. Entretanto, a conexão com os Salmos é, na melhor das hipóteses, geral. Ele também sugere (p. 166), de maneira não-convvincente, que o tempo futuro de Lucas *katastesei* ("colocará a cargo"), ao contrário do aoristo em *katestesen* de Mateus, seria uma indicativo alegórico dos futuros líderes da Igreja.

112. Compare com Ernst Fuchs, que argumentava que as parábolas tinham a intenção de preparar os discípulos para o futuro. Vide a sua obra *Hermeneutik* (2ª. edição, Bad Cannstatt: R. Müllerschön, 1958), p. 226. Apesar das suas afirmações de que Jesus ensinava as multidões com as parábolas (Mt 13.10-11,34; Mc 4.11,33,34; Lc 8.10), os evangelistas, claramente, apresentam outras parábolas dirigidas aos discípulos.

113. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 195) considera que Mateus tinha em mente os líderes da Igreja que estavam se comportando como servos ímpios. Isto é até possível, porém improvável, e se a preocupação de Mateus fosse abordar estes problemas, suspeito que ele teria escolhido outro gênero literário. A sugestão de P. van Staden, de que existe uma referência explícita a Teófilo e que este poderia estar se comportando de maneira inadequada, deve ser rejeitada ("A Sociological Reading of Luke 12.35-48" [Uma Leitura Sociológica de Lucas 12.35-48], *Neot* 22 [1988]: 337-53).

114. A similaridade entre a recompensa positiva (ser colocado a cargo de todas as propriedades do seu senhor) e a recompensa de Lucas 19.17, 19 (ser colocado a cargo de cidades), que não ser dará somente para os líderes, é mais uma razão para se pensar que a referência aqui tem um aspecto mais geral.

115. Vide a análise feita por Richard Bauckham da "estranha ausência da parousia na Cristologia" ("The Future of Jesus Christ" [O Futuro de Jesus Cristo], SBET 16 [1998]: 97-110).

116. ICo 16.22; Didaquê 10,6; cf. Ap 22.20.

117. Vide Bauckham, "The Future of Jesus Christ" [O Futuro de Jesus Cristo], e os comentários de Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:328 acerca da intenção de Mateus.

118. Conforme argumentado, por exemplo, por E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* [Jesus e o Judaísmo], (Philadelphia: Fortress, 1985), pp. 321-26, 333-34.



119. *Jesus of Nazareth* {Jesus de Nazaré}, pp. 111-12. Allison não parece considerar que Jesus falava do seu próprio retorno como o Filho do Homem.

120. Vide Mary Ann Beavis, "Ancient Slavery as na Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)" [A Escravatura da Antiguidade Como Contexto Interpretativo para as Parábolas do Novo Testamento Tematizadas em "Servos", com Ênfase Especial no Mordomo Infiel {Lucas 16.1-8}], *JBL* 111 (1992): 37-54, especialmente as pp. 42-43.

121. Betz, "The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot" [O Servo Dicotomizado e o Fim de Judas Iscariotes], especialmente as pp. 45-47.

122. Vide Kathleen Weber, "Is There a Qumran Parallel to Matthew 24,51/Luke 12,46?" [Haveria um Equivalente a Mateus 24.51/Lucas 12.46 em Qumran?], *RevQ* 16 (1995): 657-63.

123. Vide David C. Sim, "The Dissection of the Wicked Servant in Matthew 24:51" [A Dissecação do Servo Mau de Mateus 24.51], *Harvard Theological Studies* [Estudos Teológicos de Harvard] 58 (2002): 172-84.

124. Por exemplo, Blaine Charette, *The Theme of Recompense in Matthew's Gospel* (JSNTSup 79; Sheffield: Sheffield Academic, 1992), pp. 152. Ele também sugere que a palavra faz lembrar o castigo daqueles que transgridem as alianças firmadas pela passagem no meio de duas metades de uma carcaça. Vide Gn 15.9-17 e, especialmente, Jr 34.18-20.

125. Para saber mais sobre o ranger de dentes como demonstração de profundo sofrimento, vide o SI 112.10; Am 4.6; Sir 30.10; e em outras passagens como uma expressão da ira: SI 35.16; 37.12; Jó 16.9 (de Deus!); Lm 2.16; At 7.54.

126. Mt 24.51 e 25.30 concluem parábolas para as quais existem paralelos em Lucas (Lc 12.41-46; 19.11-27). Nos dois casos, Lucas apresenta uma afirmação de castigo e exclusão muito mais clara que Mateus.

127. Por exemplo, Mt 6.24; Lc 16.13; Mt 10.24,25; Lc 6.40; Jo 13-16; 15.20; Mt 18.23-35, para mencionar somente passagens representativas.

128. Cf. Mt 16.27; 19.28; 25.31-46; Lc 17.30-37; 21.25-35.

129. "The Future of Jesus Christ" [O Futuro de Jesus Cristo], 101.

130. Vide os comentários de I. Howard Marshall, *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology* [Além da Bíblia: Passando das Escrituras para a Teologia], (Grand Rapids: Baker, 2004), pp. 66-67 e 85-86, sendo que a última parte representa a resposta de Kevin Vanhoozer.

131. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 196) aplica a parábola ao futuro pessoal de cada cristão, mas apesar de ser uma aplicação legítima da Teologia da parábola, isto acaba levando à colocação da ênfase no lugar errado. Vide a análise da Escatologia individual em Lucas feita por Carroll, *Response to the End of History* [Resposta ao Fim da História], pp. 60-71.



132. Por exemplo, Scott (Hear Then the Parable, pp. 68, 70-72) que, depois de uma análise mínima, afirma que esta parábola não poderia derivar do ensino de Jesus por tratar exclusivamente de assuntos da Igreja. Ele argumenta que a parábola está preocupada com quem ficará dentro e quem ficará de fora — e edificação e a manutenção da comunidade — ao passo que Jesus estava mais preocupado em eliminar divisões do que em criá-las. Ele entende esta parábola como sabedoria comum que não apresenta nenhum tom de destaque. O seu primeiro juízo não é válido, pois Jesus, normalmente, faz distinção entre os que estavam dentro e os que ficavam de fora, o que fica claro em Mt 8.11-12; Lc 13.28-29. O seu segundo juízo pressupõe injustamente que o ensino de Jesus *sempre* era contrário às expectativas. Se este fosse o caso, seria de se duvidar que Jesus tivesse atraído a atenção de quem quer que fosse.

133. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, p. 178.

134. É preciso se definir se a crise apresentada se refere ao ministério de Jesus ou à *parousia*.

135. Vide a análise de Julian Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* [Tradição e Composição na *Epistula Apostolorum*] (Minneapolis: Fortress, 1990), pp. 146-72.

136. Vide também *Pesiqta de Rab Kahana* 12.11; 22.4-5 (sendo que a segunda citação apresenta dez textos nos quais Israel é chamado de noiva); *Exod. Rab.* 20.8.

137. Vide também *Eccl. Rab.* 3.9.1.

138. Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 227, 233.

139-Vide Is 5.7; Mc 13.35.

140. Por exemplo, Ez 23.1-49.

141. Por exemplo, Mt 10.33; Lc 12.9; Mt 19.23-24; Mc 10.23,24; Lc 18.24; Lc 9.62; 13.24-30; 14.25-33; 21.34-36.

142. G. Lamsa (*Gospel Light* [A Luz do Evangelho] {Philadelphia: A. J. Holman, 1936}, p. 137) argumentou que a mangueira seria utilizada como combustível em vez do azeite de oliva, que era mais caro. Vide *b. Shabbat* 23a, o qual afirma que o azeite de oliva é superior para a queima e em outras aplicações.

*IÂ3.JPFC* 2:752-60; *Str-B* 1:500-17; Armand Puig i Tarrech, *La Parabole des Dix Vierges*: Mt 25,1-13 (AnBib 102; Roma: Biblical Institute Press [Gráfica do Instituto Bíblico], 1983), pp. 203-9; Susan Marie Praeder, *The Word in Womerís Worlds: Four Parables* [A Palavra no Mundo das Mulheres: Quatro Parábolas] (Wilmington: Michael Glazier, 1988), pp. 73-79.

144. Vide *'Abot de Rabbi Nathan* 4; *b. Berakot* 50b; 59b; *b. Pesahim* 49a; 101b; *b. Gittin* 57a; *b. Ketubot* 8a.

145. Ruben Zimmermann, "Da5 Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergruende zu Mt 25.1-3," *NTS* 48 (2002): 48-70. Esta



interpretação foi sugerida anteriormente por Evald Løvestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento], (Lund: Gleerup, 1963), p. 109. Vide, por exemplo, Luciano, Simpósio 5-9, 47.

146. "Tochas" é a conotação mais comum para as *lâmpadas*, mas a expressão também poderia ser utilizada para se referir a lâmpadas em um cômodo (cf. João 18.3 e At 20.8). Este debate recebeu mais atenção do que, de fato, merecia. Jeremias argumentou a favor das "tochas" ("Lampades in Matthew 25.1-13" [As Lâmpadas de Mateus 25.1-13] in *Solo Deo Gloria*, editado por J. McDowell Richards [Richmond: John Knox, 1968], pp. 83-88). Vide a análise de Praeder, *The Word in Womeris Worlds* [A Palavra no Mundo das Mulheres], pp. 75-79 e 85; e Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3.395-96, que opta por "lâmparinas." Praeder (p. 76) também cita a descrição de Rashi das dez varas de iluminação que eram levadas na frente da noiva na procissão matrimonial. Provavelmente deveríamos pensar em "tochas-recipientes," espécies de vasos para o azeite e trapos que eram carregados na ponta de varas. Vide Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 229-30.

147. Vide John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Mateus: Um Comentário sobre o Texto Grego] (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 1004, 1005.

148. Vide Nolland, *The Gospel of Matthew* [O Evangelho de Mateus], p. 1007; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, p. 241, n. 154.

149. Qualquer viajante que for ao Oriente Médio nos dias de hoje, obviamente, sabe que as lojas ficam abertas até altas horas da noite.

150. Vide A. W. Argyle, "Wedding Customs at the Time of Jesus" [Costumes Matrimoniais da Época de Jesus], *ExpTim* 86 (1975): 214-15.

151. Vide *b. Mo' ed Qatan* 16a; *Str-B* 1:469. No caso mencionado o afastamento ocorre por trinta dias.

152. Para saber mais sobre a interpretação alegórica da Igreja, vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 177-84. Para outros que também fazem uso de alegorias, vide A. Feuillet, "La parabole des vierges," *La Vie spirituelle* 75 (1946): 667-77; e o seu artigo "Les épousailles messianiques et les références au Cantique des les évangéiles synoptiques," *Revue Thomiste* 84 (1984): 399-424.

153. Gíinther Bornkamm, "Die Verzögerung der Parusie," in *Geschichte und Glaube* (BEvT 48; Munique: Kaiser, 1968), pp. 46-55. Vide também Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, pp. 119-26; Karl Paul Donfried, "The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology" [A Alegoria das Dez Virgens {Mt 25.1-13} como Resumo da Teologia de Mateus], *JBL* 93 (1974): 415-28. Donfried considera que o azeite representa as boas obras, o sono representa a morte e que os vv. 5-7 se referem à morte e à ressurreição.

154. *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 203-



155. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino}, pp. 171-74; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 51-53, 171-75; um tanto diferente é a abordagem de Ingrid Maisch, "Das Gleichnis von den klugen und torichten Jungfrauen," *BibLeb* 11 (1970): 247-59, nesta obra à p. 256-57.

156. Por exemplo, Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 202-11; Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphem*, pp. 239-42; Puig i Tarrech, *La Parabole des Dix Vierges*. Mt 25,1-13, pp. 189-92, 263-68.

157. *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], (Downers Grove: InterVarsity, 1990), pp. 193-97, 301-2.

158. Kümmel, *Promise and Fulfilment* [Promessa e Cumprimento], pp. 54-59; Marshall, *Eschatology and the Parables* [A Escatologia e as Parábolas], pp. 40-43.

159. Vide Vicky Balabanski, "Opening the Closed Door: A Feminist Re-reading of the 'Wise and Foolish Virgins' (Mt. 25:1-13)" [Abrindo a Porta: Uma Releitura Feminina da Parábola das 'Virgens Sábias e das Virgens Loucas' {Mt 25.1-13}] in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria], editado por Mary Ann Beavis (Sheffield: Sheffield Academic, 2002), pp. 71-97, Ela apresenta três diferentes interpretações e, em parte, argumenta que o noivo foi rude, que a oposição binária entre as "sábias e loucas" é uma forma de perpetuação do poder patriarcal, que as mulheres loucas estavam à procura de compaixão e que o "kyriarca" da história (o noivo) resolve a trama a favor da justiça sem levar em conta a misericórdia. O noivo simboliza, não Cristo, mas todos os "kyriarcas" que faziam as suas próprias regras e delas se serviam para excluir os outros. Ela considera que a pedra fechada do sepulcro de Jesus seja uma esperança de libertação.

Marianne Blickenstaff ('While the Bridegroom is with Them': Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew ['Enquanto o Noivo Ainda Está com Eles': Casamento, Família, Gênero e Violência no Evangelho de Mateus], {JSNTSup 292; Londres: T. & T. Clark, 2005}, pp. 78-109) argumenta a favor de uma leitura resistente porque o noivo age de maneira contrária aos conselhos de Jesus. Ela conclui que este casamento não é um lugar no qual deveríamos ter desejo de ir e que as virgens sábias são personagens negativas por não repartirem o azeite das suas lâmpadas. Contudo, no final, ela não consegue fugir da afirmação de que a parábola serve de alerta acerca do juízo final, no qual alguns serão condenados e ficarão de fora (p. 109).

160. Vide, respectivamente, Jones, *The Matthean Parables* [As Parábolas de Mateus], p. 459; Pentecost, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 152-54; e J. Massingberd Ford, "The Parable of the Foolish Scholars" [A Parábola dos Eruditos Loucos], *NovT* 9 (1967): 107-23.

161. Vide Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, p. 214. Juízes 14 e Tobas 7-8 são evidências deste tipo de exceção, mas os dois casos ocorrem em circunstância incomuns. Em Jos. e Asen. 21.8-9, as festividades



do casamento aparentemente ocorrem na casa de Faraó. Cantares 3.4-11, aparentemente, descreve um casamento no qual o noivo é recebido na casa da noiva, chegando a fazer uso do quarto da mãe dela. Cf. Gn 24.67.

162. Eta Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus] (traduzido por John Sturgy; Londres: SPCK, 1966), p. 124.

163. Zimmermann, "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis."

164. As palavras "e a noiva" estão acrescentadas em alguns manuscritos e, em algumas das evidências das versões, especialmente na versão latina antiga.

165. Mt 9.15; Mc 2.19-20; Lc 5.34-35; Mt 22.1-14; vide também João 2.1-10.

166. Vide Zimmermann, "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis."

167. Como argumenta Hultgren na obra *The Parables of Jesus* {As Parábolas de Jesus}, p. 171.

168. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 173-74; W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz do Seu Contexto Judaico], (Nova York: Macmillan, 1936), p. 141; J. Alexander Lindley, *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas} (Londres: Epworth, 1957), pp. 111-12; Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 179-80.

169. Exod. Rab. 20.8 compara o impedimento da entrada de Moisés na terra prometida ao que ocorria com um *shoshbin* na sua função: ele era a pessoa que acompanhava a noiva até o noivo, mas não entrava na casa.

170. De relevância primária são os textos de Cantares 3.4-11; Iº Macabeus 9.37-42; *m. Sotah* 9.14; *Mekilta Bahodesh* 3.115-19; *Pirke de Rabbi Eliezer* 41 sobre Êxodo 19.17; *Sifra* 99.2.5 sobre Levítico 9.

171. Vide Zimmermann, "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis, 68.

172. Feuillet sugere ("Lês épousailles messianiques et les references au Cantique dans les évangiles synoptiques," 414-15) que a parábola foi construída tendo em mente as passagens de Cantares 3 e 5, o que, se for verdadeiro poderia ajudar a explicar o seu formato, mas isto, de forma alguma, pode ser assegurado.

173. *Tunn, Jesus Remembered*, pp. 430-31.

174. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 52-53.

175. Vide Os 2.16; Is 54.5-6; 62.4-5; Jr 31.32; e Ez 16.6-43. Pesiqta de Rab Kahana 22.1, 2, 3 (em associação com Zc 9.9), 4 e 5 interpreta Is 61.10 como uma referência à vinda de Deus trazendo alegria a Jerusalém. Nesta última passagem, Israel é chamada dez vezes de noiva e, dez vezes, Deus também se veste com roupas adequadas para a ocasião. O Suplemento 6 do mesmo documento é uma interpretação ampliada de Is 61.10. No Suplemento 6.2, Deus se alegra com a reconstrução de Jerusalém, tal qual um noivo se alegra com a sua noiva (Is 62.5). No Suplemento 6.5 Deus é novamente descrito como Aquele que se



veste dez vezes com vestes apropriadas. Quando o Messias chega, Ele coloca a sexta muda de roupa. Então, somos informados que Deus coloca as vestes no Messias, cujo esplendor se verá de uma extremidade à outra da terra, tal qual as palavras de Isaías 61.10 deixam implícitas: "...como um noivo que se adorna com atavios." Vide também as palavras muito semelhantes encontradas em *Pesiqta Rabbati* 37.2-3.

176. Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 232; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:393-95; Weder, *Die Glekhnisse Jesu ais Metaphern*, pp. 244-46.

177. Dunn^ *Jesus Remembered* [Jesus Relembrado], pp. 431, 436.

178. Por exemplo, Lõvestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento], pp. 111-12; Richard T. France, "On Being Ready (Matthew 25:1-46)" [Da Vigilância {Mateus 25.1-46}] in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus], editado por Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 177-95, Simon Legasse, "La Parabole des Dix Vierges (Mt 25,1-13). Essai de synthèse historico-litteraire," in *Les Paraboles Evangeliques. Perspectives Nouvelles*, editado por Jean Delorme (Lectio Dívina 135; Paris: Cerf, 1989), pp. 349-60; e Flusser, *Die rabbinischen Glekhnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 182-86, que rejeita a idéia de que o noivo seja uma imagem de Deus em função desta idéia ser desconfortavelmente antropomórfica, mas *Pesiqta de Rab Kahana* 22.1-5; o Suplemento 6.2, 5; e *Pesiqta Rabbati* 37.2-3 não tem dificuldades com esta idéia.

179\* A tentativa de Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 52, n° 13) de dizer que "enquanto o noivo está com eles" (*en ho nymphios mef auton*) em Marcos 2.19 é um circunlóquio que quer dizer "durante o casamento" é muito pouco convincente.

180. *Pesiqta de Rab Kahana* 22; Suplemento 6.2; 5; *Pesiqta Rabbati* 37.2-3. Vide o item 178 anterior.

181. Literalmente "sacerdotiza-o" (*yekahen*).

182. *kkwn*\ vide William H. Brownlee, "Messianic Motifs of Qumran and the New Testament" [Temas Messiânicos de Qumran e do Novo Testamento], *NTS* 3 (1957): 195-210, 205-6.

183. Fora dos textos dos evangelhos mencionados, *nymphios* e *nymphē* aparecem no Novo Testamento somente em Ap 18.23, sem caráter cristológico. Não se trata de linguajar cristológico da Igreja, apesar de termos expectativa de que este tipo de uso de textos como Ef 5.24-27 e Ap 19.7, 9; 21.2, 9; e 22.17. Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 194) afirma, com propriedade, que se a noiva não é mencionada, então, o narrador não teria em mente a alegoria do noivo e da Igreja.

184. Vide Lõvestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento], 111, e textos óbvios como *Pss\*Sol.* 17 e Mt 9.1-8.



185. Vide, especialmente, <sup>^</sup>*Wright, Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 612-53.

186. *Pesiq. R. Kah.* 22 e S6:2 e 5; *Pesiq. Rab.* 37.2-3. Vide o item 178 acima.

187. Estas posições estão todas representadas entre os eruditos: Feuillet ("La parabole des vierges," 670, 672; "Les épousailles messianiques et les références au Cantique dans les évangéiles synoptiques," 406, 408, 416) argumenta que as virgens representam a noiva e que o sono tem uma conotação negativa. Jeremias (*The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 51) argumenta que "numa data muito primitiva" os dois grupos de virgens eram vistos como os gentios e os judeus. Karl Donfried ("The Allegory of the Ten Virgins [Matt 25:1-13] as a Summary of Matthean Theology" [A Alegoria das Dez Virgens {Mt 25.1-13} como Resumo da Teologia de Mateus], *fíL* 93 [1974]: 415-28) considerava o cair e o levantar do sono como uma referência à morte e ressurreição. Bornkamm ("Die Verzögerung der Parusie," pp. 51-52) considerava que o "meio da noite" se referia à expectativa da parousia durante a noite; Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 211) e muitos outros entendem que o azeite representaria as boas obras; e John F. Walvoord ("Christ's Olivet Discourse on the End of the Age: The Parable of the Virgins" [O Discurso do Pequeno Apocalipse de Cristo Sobre o Fim dos Tempos: A Parábola das Virgens], *BSac* 129 [1972]: 99-105) que o azeite representava o Espírito Santo. No que diz respeito a Bornkamm, as passagens listadas, supostamente, mostrando que a parousia era esperada à noite não demonstram o argumento. Vide Linne-mann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 193; Legasse, "La Parabole des Dix Vierges," p. 358. Lucas 17.31-34 e textos similares prenunciam que "aquele dia" poderá ocorrer tanto no período diurno, quanto no noturno. Existem certas evidências na literatura hebraica que o azeite seja uma representação das boas obras (especialmente *Num. Rab.* 13.15-16), só que no momento que fizemos este tipo de identificação, precisaremos nos perguntar se as lâmpadas, as lojas e os negociantes também seriam alguma tipo de representação a respeito das obras. Donfried deve argumentar que seria absurdo adquirir boas obras e que as virgens loucas não obtiveram êxito na sua empreitada, só que nos dois casos estamos diante de imposições sobre o texto da parábola. Observe o comentário de A. B. Bruce de que o azeite é "qualquer coisa que você quiser" na sua obra *The Parabolic Teaching of Jesus* [O Ensino das Parábolas de Jesus], (Londres: Hodder & Stoughton, 1882), p. 502.

188. O argumento de Puig i Tarrech (*La Parabole de Dix Vierges*, pp. 203-14, 263-68) de que o público ouvinte se tratava de futuros discípulos de Jesus que não compreendiam o chamado radical do reino depende da nova redação que ele dá à parábola, na qual tanto a demora, quanto o sono das



virgens não seriam originais. Na sua reconstrução do texto os evento ocorrem quando a procissão que levava a noiva chegava à casa do noivo e ele saía ao seu encontro. Tal como ocorre na maioria das reconstruções, o que nos resta é um relato insípido. Observe os comentários ácidos de Flusser acerca das reconstruções feitas pelos eruditos e do medo que eles têm dos elementos alegóricos (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Glebniserzähler Jesus*, p. 188).

189. Verifique em Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 301-2.

190. Vide France, "On Being Ready" [Da Vigilância], p. 179-

191. Os w. 1-12 foram impressos em cinza e o v. 13 em preto por Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], pp. 27 e 67.

192. Algumas pessoas sugerem que a designação das virgens como "sábias" ou "loucas" no v. 25.2 se trata de um acréscimo posterior, mas a mesma designação vista no início da parábola é evidenciada por *b. Shabbat* 153a *Eccl. Rab.* 9,8,1,

193. Vide Philip L. Culbertson, *A Word Fitly Spoken: Context, Transmission, and Adoption of the Parables of Jesus* [A Palavra Adequadamente Colocada: Contexto, Transmissão e Adoção das Parábolas de Jesus], (Albany: State University of New York Press [Editora da Universidade do Estado de Nova York] [Universidade do Estado de Nova York], 1995), p. 135, n° 25, que observa que este tipo de acerto normalmente era feito no momento do noivado.

194. Vide Blomberg, *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], pp. 194-95, que apresenta como evidência somente o relato que Findlay faz das suas modernas experiências na Palestina (*Jesus and His Parables* [Jesus e as Suas Parábolas], pp. 111-12).

195. Como é largamente admitido nos nossos dias; vide, por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:398-99; Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 233-34.

196. Legasse ("La Parabole des Dix Vierges," p. 355) destaca quatro sinônimos nesta seção: sábio, pronto, fiel e vigília. Na sua opinião, Mateus não vislumbra a proximidade do fim, tampouco a projeção deste fim para um horizonte longínquo, e a demora da *parousia* não representa um problema para o evangelista.

197. "Die Verzögerung der Parusie." Linnemann (*Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 193-95) apresenta uma crítica a Bornkamm, mesmo considerando a parábola como uma criação da Igreja Primitiva. Vide também Max Meinertz, "Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen," in *Synoptische Studien*, editado por Alfred Wikenhauser (Munique: Kösel, 1954), pp. 94-106.

198. Vide Marshall, *Eschatology and the Parables* [A Escatologia e as Parábolas], pp. 40-43; Kümmel, *Promise and Fulfillment* [Promessa e Cumprimento], pp. 54-58; e observe Stephen S. Smalley, "The Delay of the Parousia" [A Demora da *Parousia*], *JBL* 83 (1964): 41-54.



199. Vide Geza Vermes (*Jesus and the World of Judaism* {Jesus e o Mundo do Judaísmo} [Philadelphia: Fortress, 1983}, p. 51), entendia as virgens sábias como pessoas astutas e egoístas e acusou esta parábola de representar uma imitação burlesca dos ensinamentos de Jesus.

200. Uma questão severamente enfatizada por Jacobus Liebenburg, *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* {A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé}, (BZNW 102; Berlim: Walter de Gruyter, 2001).

20L Vide o meu futuro artigo "Prophets, Parables, and Theologians" [Profetas, Parábolas e Teólogos], in *BBR*.

202. Observe o paralelo entre o vigiar em Lucas 12.37 e o agir no v. 43-

203. Vide Lövstam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento], pp. 121-22.

204. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, pp. 178 e 180.

205. Vide Lövstamm, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento], p. 111, n.º 1; Linnemann, *Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 190-91.

206. Os w. 10-12 não podem ser eliminados à guisa de não se coadunarem com as exortações de Jesus em outras porções das Escrituras. A porta fechada, em vez de se referir à exclusão da celebração, poderia se referir à exclusão do cômodo nupcial, no qual um porteiro era posicionado. Vide Zimmermann, "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis," 67.

207. Não creio que fazendo uso de cinco virgens sábias e de cinco loucas Mateus tivesse a intenção de descrever a natureza mista da Igreja,

208. Dan Otto Via, Jr. (*The Parables of Jesus* [Philadelphia: Fortress, 1967], p. 125) sugere que o significado da parábola é que a existência pode ser perdida e que quando uma crise não é enfrentada, oportunidades futuras também podem ser perdidas. Oesterley (*The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background*, pp. 137-38) enfatiza a "responsabilidade" como a grande mensagem da parábola.

209. Observe o comentário de Dale Allison (*Jesus of Nazareth* [Jesus de Nazaré], p. 219): "o sonho dele [de Jesus] é o único sonho que vale a pena ser sonhado."

210. "The Delay of the Parousia" [A Demora da *Parousia*], *TynBul* 31 (1980): 3-36.

211. A autenticidade destas parábolas, normalmente, não é questionada, apesar de certas afirmações nelas contidas poderem ser interpretadas como acréscimos posteriores. Os membros do "Seminário de Jesus" abandonaram o seu procedimento padrão e decidiram identificar os supostos acréscimos



tardios. Eles imprimiram as duas parábolas em cor-de-rosa, mas utilizaram o preto para a porção final de Mt 25,21 e 23 ("entra no gozo do teu senhor"), vv. 29-30; Lucas 19-14, 15b ("depois de ter tomado o reino"), a última porção dos vv. 17 e 19 (em cada um dos casos, uma referência a cidades), e os vv. 25-27. Vide Funk, Scott e Butts, *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho], pp. 54-55.

212. Conforme defendido por Lane C. McGaughey, "The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents" [O Temor a Yahweh e a Missão do Judaísmo: Uma Máxima do Período Pós-exílio e a Sua Ampliação por Parte da Igreja Cristã na Parábola dos Talentos], *JBL* 94 (1975): 235-45; Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 228.

213. Flávio Josefo é, às vezes, culpado por certos exageros, e este, possivelmente, pode ser o caso aqui.

214. Vide também *Ant.* 17.313, um comentário de Flávio Josefo que pressupõe a vingança de Arquelau. Flávio Josefo menciona, com frequência, a crueldade similar de Herode, o Grande. Para outros relatos de tentativas de se receber a autorização para reinado de Roma, ou com o auxílio de Roma, vide *Ant.* 14.302; 16.302; 16.295; 18.236-52.

215. Vide New Testamento Apocrypha (editado por Edgar Hennecke e Wilhelm Schneemelcher; traduzido por R. McL. Wilson; Philadelphia: Westminster, 1963), 1:149-

216. Literalmente, uma retomada ou uma repetição.

217. Confirma a legislação já constante no Código de Hamurabi acerca do empréstimo de dinheiro para o comércio (*Laws* [Leis], 97-107, ANET, p. 170).

218. Várias parábolas rabínicas falam de itens deixados em confiança e de uma prestação de contas posterior. *Song Rab* 7.14 é uma parábola que fala de uma mulher que investiu, com êxito, o que o seu marido lhe deixou ao partir para uma viagem. *Eliyyahu Rabbah* 26 (28) cita uma parábola acerca de um rei que retornou de uma longa viagem até dois de seus servos, que, ambos, lhe tinham temor, mas um lhe amava e outro não. O primeiro havia plantado pomares e presenteado o rei com a colheita, o que agradou o rei. O outro não fez nada, e entregou ao rei alguns itens ressecados e, depois, tremeu diante da insatisfação do rei, *Eliyyahu Zuta* 2 registra uma parábola de um rei que entregou trigo e linho para dois servos. O servo sábio fez pão e uma toalha de mesa, ao passo que o outro não fez nada. Na cena de prestação de contas, o servo sábio é amado e o servo relapso é envergonhado. (Para ter acesso a estas duas parábolas, vide *Tanna debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah* [Tanna debe Eliyyahu: A Sabedoria da Escola de Elias (traduzido por William G. Braude e Israel Kapstein; Philadelphia: The Jewish Publication Society [Sociedade Publicadora Judaica] of América, 1981}, pp. 347-48,



408.) Para ilustrar a volta do espírito humano para Deus, b. Shabbat 152b conta a parábola de um rei que distribuiu trajes reais para os seus servos. Os sábios os preservaram, ao passo que os tolos os utilizaram para o trabalho. Quando o rei pediu de volta os trajes, ele ficou contente com os sábios e irado com os tolos, enviando estes últimos para a prisão. Por analogia, Deus se livrará da alma dos seus inimigos como quem faz uso de um estilingue. *Mekilta Babodesh* 5.81-92 (sobre Êxodo 20.2) apresenta a parábola de um rei que colocou um administrador sobre a palha e outro sobre a prata e o ouro. O primeiro foi suspeito de roubo e reclamou por não ter sido colocado sobre a prata e o ouro. Ele foi julgado como sendo tolo por pensar que poderia ser colocado sobre prata e ouro, quando era suspeito de roubar palha. *Sifre Deut* 48.3 apresenta uma parábola de um rei que confiou um pássaro a um de seus servos, ameaçando-lhe de morte caso o pássaro fosse extraviado. *Sifre Deut* 357.11 registra a parábola de uma pessoa confiável com quem todos deixavam bens para guarda. A parábola é uma ilustração da proteção que Deus dá à alma dos justos.

219- David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* [A Redescoberta do Discurso Escatológico de Jesus}, pp. 52, 101.

220. Vide, entre outros, Laurie Guy, "The Interplay of the Present and Future in the Kingdom of God: (Luke 19:11-14)" [A Interação Entre o Presente e o Futuro no Reino de Deus: {Lucas 19-11-14}}] *TynBul* 48 (1997): 119-37.

221. A primeira forma é a mais comum. Alguns tentam compreender as duas formas do nome em 19-11 e 28 como uma distinção entre a cidade santa e a cidade que se recusa a receber o seu rei (*Hierosolytna*). Vide Adelbert Denaux, "The Parable of the King-Judge (Lk 19,12-28) and Its Relation to the Entry Story (Lk 19,29-44)" [A Parábola do Rei-Juiz {Lc 19-12-28} e Sua Relação com a História Inicial {Lc 19-29-44}], *ZNW* 93 (2002): 35-57, nesta obra à p. 44; Ignace de la Potterie, "La Parabole du Prétendant à la Royauté (Lc 19,22-28)," in *À Cause de UÈvangeile. Études sur les Synoptiques et les Actes* (Lectio Divina 123; Paris: Cerf, 1985), pp. 613-41. Isto não parece ter sustentação no restante do livro de Lucas, onde o formato *Hierosolyma* somente ocorre em três outras ocasiões (2.22, que, dificilmente, poderia ser chamado de negativo; 13\*22, 23-7). *Hierosolyma* também é a forma utilizada em Mateus, Marco e João, mas apesar de *Ierousalem* ser comum em Lucas, nos outros evangelhos ela somente ocorre em Mt 23.37.

222. Vide *Iº Macabeus* 13-15, que relata Jônatas sendo preso por causa de uma dívida de 100 talentos com o tesouro da coroa por causa das funções que ele exercia; *Gen. Rab.* 8.3, que fala de um rei indignado com prejuízos causados pelos negócios realizados por um de seus agentes; *m. Baba Mesita* e *m. Baba Batra*, que tratam de problemas gerados pelo mau gerenciamento de propriedades e negociações comerciais; b. *Shabbat* 63<sup>a</sup>, que declara: "Aquele



que empresta [dinheiro] é maior do que aquele que faz caridade; e aquele que forma uma parceria é o maior de todos"; e *k Besah* 32b, que decreta que os homens ricos da Babilônia descerão ao Geena por deixarem de proporcionar a um homem os meios para negociar. Obviamente, a partir destas duas últimas referências, os acordos comerciais poderiam ser vistos como uma forma de demonstrar misericórdia.

223. J. Duncan M. Derrett, "The Parable of the Talents and Two Logia" [A Parábola dos Talentos e Dois *Logia*<sup>f</sup> in *Law in the New Testament* [A Lei no Novo Testamento], (Londres: Darton, Longman, & Todd, 1970), pp. 17-31, vide as pp. 18-19. Ele também defende (pp. 22-23) que a metade do dinheiro seria considerada em confiança e a outra metade como empréstimo. A comissão do agente sobre o lucro poderia ser um terço, mas a de um servo seria menor. Verifique o que ocorre no caso do Mordomo Infiel (*oikonomos*) em Lucas 16.1-9, o qual, claramente, trata-se de um agente e não de um escravo.

224. Por exemplo, Jennifer A. Glancy, "Slaves and Slavery in the Matthean Parables" [Escravos e Escravatura nas Parábolas de Mateus], *JBL* 119 (2000): 67-90, e a sua obra *Slavery in Early Christianity* [A Escravatura no Cristianismo Primitivo] (Oxford: Oxford University Press [Editora da Universidade de Oxford], 2002), pp. 112-29.

225. Vide Nolland, *Luke 9:21-18:34* [Lucas 9.21-18.34], 2:798.

226. Vide *m. Baba Mesi'a* 5.1,4, 6 e os comentários rabínicos nestas páginas.

227. Vide Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 184-94.

228. Vide, dentre outros, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2:472-95; David Flusser, "Aesop's Miser and the Parable of the Talents" [O Avarento de Esopo e a Parábola dos Talentos] in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo], editado por Clemens Thoma e Michael Wyschogrod (Nova York: Paulist, 1989), pp. 9-25; Brad H. Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã] (Peabody: Hendrickson, 1998), pp. 82-97. Para ter acesso a uma exposição que faz uso desta perspectiva, vide J. M. Ross, "Talents" [Talentos], *ExpTim* 89 (1978): 307-9.

229. Por exemplo, Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* [Jesus e o Reino de Deus], pp. 215-18.

230. Dodd, *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino], pp. 151-52; Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 61-62. Lane C. McGaughey ("The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism" [O Temor a Yahweh e a Missão do Judaísmo] 235-45) argumentou que o terceiro servo simbolizava a missão que Israel teria de ser o guardião da sagrada tradição, os ouvintes teriam se identificado com o terceiro servo, e que a queixa contra o senhor seria um reflexo das queixas pós-exílicas contra Yahweh. Vide também Lambrecht, *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 234-36; Scott, *Hear*



*Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 233-35; Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesus e a Vitória de Deus], pp. 632-39.

231. Luke Timothy Johnson, "The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)" [A Parábola da Realeza de Lucas (Lc 19.22-27)], *NovT* 24 (1982): 139-59; Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), pp. 631-39. Vide também I. de la Potterie, "La Parabole du Prétendant à La Royauté (Lc 19,11-28)," pp. 613-41.

232. Alfons Weiser, *Die Knechtgleichnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 263-66.

233. Richard L. Rohrbaugh, "A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?" [Uma Leitura Camponesa da Parábola dos Talentos/das Minas] *BTB* 23 (1993): 32-39; Herzog, *Parables as Subversive Speech* [As Parábolas como Discurso Subversivo], pp. 150-68; Craig A. Evans, *Non-canonical Writings and New Testament Interpretation* [Os Escritos Não-canônicos e a Interpretação do Novo Testamento] (Peabody: Hendrickson, 1992), 179-82; Robert T. Fortna, "Reading Jesus' Parable of the Talents through Underclass Eyes, Matt 25:14-30" [A Leitura da Parábola dos Talentos {de Jesus} Pelos Olhos da Classe Inferior] *Fórum* 8 (1992): 211-27; Richard Q. Ford, *The Parables of Jesus: Recovering the Art of Listening* [As Parábolas de Jesus: A Redescoberta da Arte de Ouvir] (Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 32-46; Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 181-87, 221-24.

234. *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 222.

235. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 230-31, 237, 247.

236. *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 218, 223-28, vide também Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, pp. 195, 202-3.

237. *Jesus of Nazareth* {Jesus de Nazaré}, p. 31. Vide também p. 7 e a análise completa feita nas pp. 1-77. Como exemplo de reconstrução, vide Wilhelm Resenhöft ("Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung," *NTS* 26 [1979-80]: 318-31) que combina a Parábola dos Talentos de Mateus com a das Minas de Lucas (exceto os elementos que reivindicam o trono) para chegar a um relato completo. De maneira semelhante, ele combina a parábola das Bodas de Mateus (exceto 22.6-7) com a da Grande Ceia de Lucas para formar um relato completo. Ele junta os elementos que reivindicam o trono em Lucas 19.11-27 com Mateus 22.6-7 para formar uma terceira parábola. A explicação não pode ser refutada, mas é difícil imaginarmos como os elementos originalmente combinados de três parábolas que ele recupera foram separados, segundo ele sugere.

238. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 87; Schottroff, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 99, 106-7, 112.

239. Vide Allison, *Jesus of Nazareth* [Jesus de Nazaré], pp. 31-32.

240. Christian Dietzfelbinger ("Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern," *Berliner Theologische Zeitschrift* 6 [1989]: 222-33, nesta obra às pp.



229-32) sugere que os fariseus estejam em questão. Daniel J. Harrington ("Polemical Parables in Matthew 24-25" [Parábolas Polêmicas em Mateus 24-25], *USQR* 44 [1991]: 287-09) considera que as parábolas desta seção sejam uma polêmica que Mateus levanta contra "a sinagoga do outro lado da rua" e também que o terceiro servo de Mateus seja um símbolo dos seus rivais rabínicos que enterravam os tesouros do Judaísmo.

241. Vide Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus}, p. 217; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:403-4; Weiser, *Die Knechtsgeheimnisse der synoptischen Evangelien*, pp. 260-63; Werner Foerster, "Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden," in *Verbum Dei Manet in Aeternum. Eine Festschrift für D. Otto Schmitz*, editado por Werner Foerster (Witten: Luther, 1953), pp. 37-56, nesta obra às pp. 51-53.

Alguns estudiosos defendem que a descrição rígida do senhor aponta para as queixas pós-exílicas dos judeus, contra a austeridade de Yahweh. L. McGaughy ("The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism" [O Temor a Yahweh e a Missão do Judaísmo], 243) apela para 'Abot de Rabbi Nathan 14.4 (vide p. 522 acima) para mostrar que o chamado central de Israel era o de guardar a sagrada tradição. Entretanto, a parábola rabínica não se concentra nas Escrituras como um bem confiado por Deus (embora elas possam ser mesmo isso). A parábola não especifica o que é deixado sob custódia, mas o plano da realidade, o bem deixado é uma imagem do filho do rabino, e não as Escrituras. As Escrituras são mencionadas somente para demonstrar a virtude do filho. McGaughy argumenta a favor de uma máxima pós-exílica utilizada por Jesus, e cujo conteúdo era semelhante aos adágios contidos em Jó. Deixando de lado a questão da datação destes escritos rabínicos (o texto de 'Abot de Rabbi Nathan pode ser tão tardio quanto o ano 500 d.C.), a identificação de uma máxima pós-exílica que Jesus teria utilizado é altamente especulativa, e poucos judeus teriam simpatizado com a acusação de que Deus é austero. B. Scott {*Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], pp. 233-34) adapta a abordagem de McGaughy para argumentar que a parábola trata da austeridade de Deus, mas no sentido de como devemos reivindicar o futuro em liberdade de ação e não da preservação do dom. Quase não consigo enxergar nada nesta parábola que leve a esta conotação.

242. Como argumentado por McGaughy, "The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism" [O Temor a Yahweh e a Missão do Judaísmo] 235-45; Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 228.

243. Ezequiel 23 é uma acusação direta que deixa o lado factual transparecer desde o princípio.

244. Dietzfelbinger, "Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern," 225.

245. Tobias 1.14 indica que Tobias havia deixado dez talentos em confiança. Em b. Yoma 35b, descreve a mulher de Potifar oferecendo 1.000 talentos a José para que ele se entregasse a ela!



246. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 632-39.

247. "Aesop's Miser and the Parable of the Talents" [O Avarento de Esopo e a Parábola dos Talentos], pp. 9-25, vide p. 22.

248. A menos que estejamos à vontade para defender um Jesus não-escatológico, o que considero inconcebível.

249. Observe que Rohrbaugh ("A Peasant Reading of the Parable of the Talents or Pounds" [Uma Leitura Camponesa da Parábola dos Talentos/das Minas], pp. 37-38) considera que a parábola apresenta uma nível alto de ambiguidade e que as suas formas canônicas, possivelmente, não provém de Jesus, mas de cristãos afluentes que procuravam justificar a sua cosmovisão.

250. Mt 25.26 e Lc 19-22 podem ser pontuados como perguntas ou afirmações, mas mesmo que se trate de afirmação, a frase não necessariamente estará de acordo com este ponto de vista.

251. Luz (Matthew 21-28, pp. 252-62) se concentra no contraste entre o medo expresso na parábola e o amor e a considera deficiente porque: "Para Jesus a coragem do amor é que não precisamos ter qualquer temor diante de Deus..." (p. 255). Só que isto distorce a parábola, que, de forma alguma, enfatiza o amor e não precisa ser um tratado da Teologia como um todo.

252. Vide Joel R. Wohlgenut, "Entrusted Money (Matthew 25:14-28): The Parable of the Talents/Pounds" [Dinheiro em Confiança {Mateus 25.14-28}: A Parábola dos Talentos/Minas] in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}, editado por V. George Shillington (Edimburgo: T. & T. Clark, 1997), pp. 103-20, especialmente as pp. 112-17.

253. Flusser ("Aesop's Miser and the Parable of the Talents"\* [O Avarento de Esopo e a Parábola dos Talentos], 10) argumenta em todas as parábolas que são tematizadas em seres humanos, o proprietário simboliza Deus.

254. Lambrecht (*Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], p. 234) sugere que a acusação de austeridade deriva da convicção dos escribas e fariseus de que o Deus que Jesus proclamava era injusto. A parábola é vista como uma autodefesa de Jesus. Isto parece projetar uma série de coisas dentro da parábola.

255. Observe o comentário de Adolf Schlatter: "As pessoas perguntavam a Jesus quando o seu domínio seria revelado. Ele resistia a esta pergunta de forma resoluta e persistente (Lucas 17.20-37; 19.11; Mt 24.3; Lc 13.23; Mt 20.22; At 1,6)" (*The History of the Christ: The Foundation of New Testament Theology* [A História do Cristo: O Alicerce da Teologia Neotestamentária] {traduzido por Andréas J. Köstenberger, Grand Rapids: Baker, 1997}, p. 346). Vide também Schnackenburg, *Gods Rule and Kingdom* [O Domínio e o Reinado de Deus], p. 209.

256. Como comenta Beasley-Murray, a parábola apresenta uma preocupação essencial com a parousia, mesmo, de forma independente da sua redação. Vide a sua obra *Jesus and the Kingdom of God*, p. 218. Como ele e outros observam, se a prestação de contas fosse a mensagem central, a partida



do senhor seria desnecessária, o que é o caso nas parábolas do Credor Incompassivo e do Mordomo Infiel.

257. Contra Ben Chenowith ("Identifying the Talents: Contextual Clues for the Interpretation of the Parable of the Talents [Matthew 25:14-30]" [A Identificação dos Talentos: Dicas Contextuais para a Interpretação da Parábola dos Talentos {Mateus 25.14-30}], *TynBul* 56 [2005]: 61-72) que argumenta que em função da similaridade entre Mt 13.12 e 25.29, os talentos se referem ao conhecimento dos segredos do reino.

258. Esta crítica se aplica a maior parte das reconstituições que os eruditos apresentam desta parábola. Vide Foerster, "Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden," p. 50.

259- Foerster ("Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden," p. 50) argumentou que o v. 29 seria a conclusão original da parábola e resumia o relato como um todo. Flusser ("Aesop's Miser and the Parable of the Talents" [O Avarento de Esopo e a Parábola dos Talentos} p. 23, nº 15) de modo semelhante, argumentou que o provérbio teve sua origem na parábola e que o seu uso em Mt 13.12 foi extraído da parábola.

260. A consideração de juízo em qualquer parábola precisa tratar do tema à medida que ele surge em outras parábolas, o que incluiria, no mínimo, as parábolas dos Dois Fundamentos, a do Joio e do Trigo, a da Rede, a do Credor Incompassivo, a dos Lavradores Maus, a das Bodas/Grande Ceia, a do Servo Fiel/Infel, a das Dez Virgens, a da Ovelha e dos Bodes, a do Rico Insensato, a da Figueira, a do Rico e Lázaro e a do Fariseu e do Publicano.

261. Oesterley, *The Gospel Parables* [As Parábolas do Evangelho}, p. 245; Armand Puig i Tarrech, "La Parabole des Talents (Mt 25,14-30) ou des Mines (Lc 19, 11-28," in *À Cause de UÉvangeile. Études sur lés Synoptiques et les Actes* (Lectio Divina 123; Paris: Cerf, 1985)," pp. 165-93; Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgment: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus* [Reino, Graça, Juízo: Paradoxo, Ultraje e Vindicação nas Parábolas de Jesus}, (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 417-25 e 502-4, que também alegoriza a parábola em termos de morte (o tempo passado na terra distante) e ressurreição, afirma que a parábola trata da alegria do Senhor em abrir mão do seu dinheiro e nos garante que Deus não é um guarda-livros está à busca de resultados.

262. Weder, *Die Gleichnisse Jesu ais Metaphern*, p. 206; Puig i Tarrech, "La Parabole des Talents (Mt 25, 14-30) ou des Mines (Lc 19,11-28)," p. 187.

263. No ensino de Jesus , a palavra gehenna ocorre somente em Mateus 5.22,29,30; 10.28; 18.9; 23-15,33; Marcos 9.43,45,47; Lucas 12.5. Fora dos seu ensino, ela aparece somente em Tiago 3.6.

264. A exceção seria a parábola das Bodas que, possivelmente, deveria ser descrita como uma parábola que apresenta três enredos.



265. A acusação de que ocorre um erro em 19.25 e que o primeiro servo, agora, teria onze em vez de dez pode ser uma má interpretação de *prosergasato* em 19.16. Será que a palavra significa "a sua mina gerou mais dez minas" ou seria isto um linguajar típico do mundo dos negócios que significaria "a sua mina produziu dez minas"?

266. Wilhelm Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. Vergleichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums* (Munique: Karl Zink, 1955), pp. 30-32; Blomberg, *Interpreting the Parables*, pp. 218-21; Wright, *Jesus and the Victory of God*, p. 633. Wenham (*The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse*, p. 73) argumenta que Lucas mesclou duas parábolas e observa que Lucas se mostra conservador na edição dos seus escritos, e menos no que diz respeito ao posicionamento do material no seu contexto original.

267. O uso de *beteros* ("o outro") em 19-20 é, particularmente, revelador, apesar de Blomberg (*Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas], p. 219) argumentar que esta expressão deveria ser entendida como "o próximo."

268. Flávio Josefo, Ant. 17.340.

269. Vide Scott, *Hear Then the Parable* [Ouça, então, a Parábola], p. 223; Mareei Didier, "La Parabole des Talents et des Mines," in *De Jesus aux Evangiles. Tradition et redaction dans les Evangiles synoptiques*, editado por I. De la Potterie (Gembloux: J. Duculot, 1967), pp. 248-71. Max Zerwick ("Die Parabel vom Thronanwärter", *Bid* 40 [1959]: 654-74) comenta que quanto mais arriscada a comparação, mais segurança haverá de que ela provém mesmo de Jesus.

270. Marshall, *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas], p. 702; vide Charles H. Talbert, "The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian" [Análise Crítico-redacional do Lucas, o Teólogo] in *Jesus and Marís Hope* {Jesus e a Esperança do Homem}, editado por D. G. Buttrick (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary [Seminário Teológico de Pittsburgh], 1970), pp. 171-222.

271. Johnson, "The Lukan Kingship Parable" [A Parábola da Realeza de Lucas], 139-59; Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 631-39; de la Potterie, "La Parabole du Prétendant à la Royauté (Lc 19, 11-28)," pp. 613-41.

272. Johnson, "The Lukan Kingship Parable" [A Parábola da Realeza de Lucas], 149-50.

273. Para ter acesso a uma crítica desta posição, vide V. Fusco, "'Point of View' and 'Implicit Reader' in Two Eschatological Texts (Lk 19,11-28; Acts 1,6-8)" ["Ponto de Vista" e "Leitor Implícito" em Dois Textos Escatológicos {Lc 19.11-28; Atos 1:6-8}]; in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos] 1992: *Festschrift Frans Neirynck*, editado por F. Van Segbroeck, et ai. (Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992), pp. 1677-96; Carroll, *Response to the End of History* [Resposta ao Fim da História], pp. 100-103; Laurie Guy, "The Interplay of the Present and Future in the Kingdom of God" [A In-



teração Entre o Presente e o Futuro no Reino de Deus], 125-28. Os argumentos de de la Potterie ("La Parabole du Prétendant à la Royauté (Lc 19,11-28)," pp, 613-41) não se mostram mais convincentes do que os de Johnson. Ele defende a existência de uma *inclusio* entre 19.11 e 28, que as duas grafias diferentes de Jerusalém no texto grego (*Ierousalem* em 19-11 e *Hierosolyma* em 19.28) designa a cidade como culpada por não receber o seu Senhor, que a parábola se trata de uma alegoria da subida de Jesus aos céus (a terra distante) a fim de receber o reino na sua entronização celestial, que a entronização de Jesus no Monte das Oliveiras é uma prefiguração simbólica (19-37-38), mas que a perspectiva é eclesial, e não escatológica, já que Cristo viria continuamente para os seus, e o tempo de recompensa e juízo está situado no início da Igreja e diz respeito à participação no governo da comunidade cristã.

274. Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp, 632-39.

275. Confira a minha opinião acerca da análise que Wright faz das parábolas em "Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God" [Leitura e Análise das Parábolas na obra "Jesus e a Vitória de Deus"], *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Restauração de Israel: Uma Análise Crítica da Obra "Jesus e a Vitória de Deus" de N. T. Wright}, editado por Carey Newman (Downers Grove: Intervarsity, 1999), pp. 61-76,

276. A. J. Mattill, *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* [Lucas e as Últimas Coisas: Perspectiva para a Compreensão do Pensamento de Lucas] (Dillsboro: Western North Carolina Press [Impressora da Carolina do Norte Ocidental], 1979), p. 127, V, Fusco (" 'Point of View' and Tmplicit Reader ["Ponto de Vista" e "Leitor Implícito"], 1683-84) nos lembra que precisamos ter em mente três pontos de vista ao analisar esta narrativa: a época em que ela ocorre na vida de Jesus — na qual os eventos continuam no futuro, o ponto de vista do narrador — no qual alguns dos eventos já haviam se cumprido, e o contexto do autor e dos leitores — provavelmente depois da destruição de Jerusalém. Para saber mais sobre a importância de Jerusalém como o local em que o reino será revelado, vide o *Targum Isa*, 31:4-5,

277. Laurie Guy, "The Interplay of the Present and the Future in the Kingdom of God" [A Interação Entre o Presente e o Futuro no Reino de Deus]. Ela sugere que os relatos veterotestamentários de ascensão ao trono em 1Rs 1.28-30 e 2Rs 9-13 exerceram influência sobre o texto de Lucas.

278. Vide Jean-Noel Aletti, "Parabole des Mines et/ou Parabole du Roi, LC 19,11-28. Remarques sur Técriture parabolique de Luc," in *Les Paraboles Evangeliques. Perspectives nouvelles* (Lectio Divina 135; Paris: Cerf, 1989), pp. 309-32; Denaux, "The Parable of the King-Judge (Lk 19,12-28) and Its Relation to the Entry Story (Lk 19,29-44)" [A Parábola do Rei-Juiz {Lc 19.12-28} e Sua Relação com a História Inicial {Lc 19-29-44}], 36.



279. Vide Wright (*Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, pp. 632-39) que, em vez de contrastar a vinda de Deus com a vinda de Jesus, diria que Jesus estaria representando a vinda de Deus.

280. Vide Francis D. Weinert, "The Parable of the Throne Claimant (Luke 19.12, 14-15a, 27) Reconsidered" [Uma Nova Análise da Parábola do Reclamante ao Trono (Lc 19.12, 14-15a), *CBQ* 39 (1977): 505-14, que considera a parábola como um alerta de Jesus aos seus opositores.

281. Contra Jack T. Sanders, "The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism" [A Parábola das Minas e o Antissemitismo de Lucas], *TS* 42 (1981): 660-68,

282. Vide Winterhalter e Fisk, *Jesus\*Parables: Finding Our God Within* [As Parábolas de Jesus: A Descoberta do Nosso Deus Interior], pp. 97-98.

283. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus], p. 217.

284. Vide Carroll, *Response to the End of History* [Resposta ao Fim da História], p. 100.

285. Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 258.

286. Vide a tradução na obra de Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Jesus e o Reino de Deus], p. 308, ou "The Protestation of Guiltlessness" [O Protesto da Inocência], *ANET*, pp. 34-36. Vide o texto similar de *Left Ginza* 3.9 reimpresso na obra *Hellenistic Commentary to the New Testament* [Comentário Helénico ao Novo Testamento], editada por M. Eugene Boring, Klaus Berger e Carlsten Colpe (Nashville: Abingdon, 1995), pp. 143-44.

287. Esta justaposição é enfatizada por Francis Watson, "Liberating the Reader: A Theological-Exegetical Study of the Parable of the Sheep and the Goats (Matt 25:31-46)" [A Libertação do Leitor: Estudo Teológico-exegético da Parábola das Ovelhas e dos Bodes {Mt 25-31-46}] in *The Open Text: New Directions in Biblical Studies?* [O Texto Aberto: Novas Instruções para os Estudos da Bíblia?] editado por Francis Watson (Londres: SCM, 1993), pp. 57-84, nesta obra às pp. 76-77.

288. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 206.

289. Klaus Wengst, "Wie aus Böcken Ziegen wurden (Mt 25,32f)," *EvT* 54 (1994): 491-500; vide também Ulrich Luz, "The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"] in *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies* [Tesouros Novos e Velhos: Contribuições Recentes aos Estudos de Mateus], editado por David R. Bauer e Mark Allan Powell (Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1996), pp. 271-310, ou Matthew 21-28, pp. 276-77, que segue a linha de Wengst, porém admitindo que a sua tese não pode ser comprovada. O mal-entendido surgiu a partir de um erro de citação na obra *Arbeite und Sitte in Palästina* de Gustaf Dalman (Gütersloh: Bertelsmann, 1939), 6:276.



290. Vide Kathleen Weber, "The Image of Sheep and Goats in Matthew 25:31-46" {A Ilustração das Ovelhas e dos Bodes em Mateus 25.31-46}, *CBQ* 59 (1997): 657-78. Alguns greco-romanos associavam os bodes (ou as cabras) ao impulso sexual desenfreado, já outros atribuíam valores positivos aos bodes (ou cabras). John J. Pilch argumentava que os bodes (ou cabras) eram uma figura da vergonha associada às mulheres ("Separating the Sheep from the Goats" [A Separação Entre Ovelhas e Bodes], *Professional Approaches for Christian Educators* [Perspectivas Profissionais para Educadores Cristãos] 20 [1992]: 215-18), mas as evidências não apóiam este tipo de idéia acerca da Palestina ou do Judaísmo.

291. Vide *Midr. Pss.* 90.12 (sobre 90.3) acima e cf. *4º Esdras* 3:6; sobre a "direita e esquerda", vide também *b. Shabbat* 88b; *Num. Rab.* 22.9; *T. Ab.* 12:12; Platão, *A República* 10.614C; Hermas, *Vis.* 3.2.1. Vide também J. M. Court, "Right and Left: The Implications for Matthew 25.31-46" [Direita e Esquerda: As Implicações em Mateus 25.31-46], *NTS* 31 (1985): 223-33.

292. Para ter acesso a histórias da interpretação desta parábola, vide Sherman W. Gray, *The Least of My Brothers, Matthew 25:31-46: A History of Interpretation* [O Menor dos Meus Irmãos, Matthew 25.31-46: Uma História da Interpretação], (SBLDS 114; Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1989); Graham N. Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46" [Uma Vez Mais: Mateus 25.31-46] in *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* [Um Evangelho para um Novo Povo: Estudos Sobre Mateus], (Edimburgo: T. & T. Clark, 1992), pp. 207-31; e Luz, "The Final Judgment (Matt 25.31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"].

293. Wailes, *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus], pp. 196, 198; Gray, *The Least of My Brothers* [O Menor dos Meus Irmãos], pp. 20-21.

294. Por exemplo, Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:422-23, 428-29.

295. Por exemplo, Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 271-74, apesar dele considerar "todas as nações" de maneira universal (p. 275). Em certos momentos a sua intenção não fica clara. Na p. 282 ele descreve o juízo como universal, sendo que Mateus tem em vista, a princípio, a Igreja.

296. Como Luz, *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 273, mas idéias próximas a esta aparecem já na época de Orígenes; vide o seu comentário sobre João 1.13 (*ANF* 9:304).

297. Por exemplo, Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46".

298. Por exemplo, Pentecost, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 157-59, que restringe os irmãos ao número de 144.000 testemunhas judias de Cristo durante a Tribulação (com base em Ap 7.1-8); Eugene W. Pond, "The Background and Timing of the Judgment of the Sheep and



Goats" [O Contexto e a Época do Juízo das Ovelhas e dos Bodes], *BSac* 159 (2002): 201-20, 288-301, 436-48.

299- Gray, *The Least of My Brothers* [O Menor dos Meus Irmãos], especialmente as pp. 348-51.

300. Luz, "The Final Judgment (Matt 25.31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"], 280, n° 37.

301. Gray (*The Least of My Brothers* {O Menor dos Meus Irmãos}, p. 255) registrou trinta e duas posições diferentes, nos autores do século XX, acerca do significado de "todas as nações" e "um destes meus pequeninos irmãos." Uma abordagem incomum é a de Robert Maddox, que defendeu que apesar de todas as nações estarem reunidas, esta passagem trata somente do juízo dos líderes cristãos. Vide a sua obra "Who are the 'Sheep' and the 'Goats? A Study of the Purpose and Meaning of Matthew XXV:31-46" [Quem são as "Ovelhas" e os "Bodes"? Estudo do Objetivo e do Significado de Mateus 25.31-46], *AusBR* 13 (1965): 19-28. A sua perspectiva tem por base a expressão "todas as nações" no v. 32, que ele, de forma não convincente, tenta separar do verbo "apartará" na segunda metade do versículo.

302. Jeremias, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 209-

303. Theo Preiss, *Life in Christ* [A Vida em Cristo], (traduzido por Harold Knight, SBT 13; Chicago: Allenson, 1954), especialmente as pp. 51-53.

304. Vide, dentre outros, Nolland, *The Gospel of Matthew* [O Evangelho de Mateus], pp. 1023, 1035 (que considera que a passagem fala do juízo de Deus sobre Israel); Schuyler Brown, "Faith, the Poor and the Gentiles: A Tradition-Historical Reflection on Matthew 25.31-46" [A Fé, os Pobres e os Gentios: Uma Reflexão Sobre a Tradição e a História em Mateus 25.31-46], *TJT* 6 (1990): 171-81; Ingo Boer, "Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25,31-46," *BibLeb* 11 (1970): 273-95; e Jan Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* [Uma Vez Mais Aturdido: As Parábolas de Jesus], (Nova York: Crossroad, 1981), pp. 219-27, só que na sua obra *Out of the Treasure* [Direto do Tesouro], pp. 273-79, ele concluiu que a parábola é uma composição de Mateus e trata do juízo final. Ulrich Wilckens defendeu que a parábola de Jesus se concentrava mais nos missionários do que a versão remodelada por Mateus que trata mais do juízo universal. Vide a sua obra "Gottes geringste Brüder — zu Mt 25, 31-46," in *Jesus und Paulus*, editada por E. Earle Ellis e Erich Grässer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 363-83-

305. Por exemplo, Lamar Cope ("Matthew XXV:31-46: 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted" [Mateus 25-31-46: Uma Reinterpretação da "Parábola das Ovelhas e dos Bodes"], *NovT* 11 [1969]: 32-44) argumentou



contra a parábola ser proveniente de Jesus com base: (1) no fato dela se valer de temas judaicos de mediação, is quais estão evidenciados em outras porções do texto de Mateus, (2) um juízo determinado pela aceitação ou rejeição dos discípulos reflete as preocupações da Igreja, (3) da parábola equiparar Jesus com o Filho do Homem (um dos sinais mais claros da sua não autenticidade), e (4) porque não existe evidência de um original aramaico e ser mais provável que original dela tenha sido em hebraico. Nenhum destes argumentos de mostra válido para apoiar esta conclusão. Os motivos de mediação de Jesus são esperados e estão em evidência nos outros evangelhos (por exemplo, João 13.20). O fato da parábola ensinar ou não que o juízo será determinado pela acolhida aos discípulos é, por si mesmo, questionável, e eu me oporia a este tipo de interpretação. O uso do título "Filho do Homem" não pode ser negado a Jesus; na verdade, este parece ser o seu título preferido. As origens aramaicas são insignificantes, mas, no fim das contas, elas não servem de prova de origem. Além disso, não sabemos em que línguas as parábolas de Jesus foram contadas. Elas podem ter sido contadas em aramaico, mas diante do fato da maior parte das parábolas rabínicas ser relatada em hebraico, mesmo quando o documento é em aramaico, devemos ter cautela, antes de chegar a este tipo de conclusão. Funk, Hoover e o "Seminário de Jesus" (*The Five Gospels* [Os Cinco Evangelhos}, pp. 257-58) imprimiram esta passagem em cor preta. Nenhuma outra justificativa foi apresentada para esta decisão, salvo o fato dela se encaixar ao esquema teológico de Mateus.

306. Vide J. A. T. Robinson, "The Parable of the Sheep and the Goats" [Uma Parábola das Ovelhas e dos Bodes}, in *Twelve New Testament Studies* [Doze Estudos do Novo Testamento}, (Naperville: Allenson, 1962), pp. 76-93; reimpresso a partir de NTS 2 (1956): 225-37. Ele apresenta uma versão mais curta desta parábola, que exclui o v. 31 e qualquer coisa que faça menção à divisão, separação ou castigo.

307. Como Luz (*Matthew 21-28* [Mateus 21-28], p. 265) indica. Para ter acesso a uma análise ligeiramente diferente que enfatiza os aspectos teológicos de Mateus, e não apenas os seus aspecto estilísticos, vide Robinson, "The Parable of the Sheep and the Goats," p. 86. Ele também considera que a seção de diálogos (vv. 35-40 e 42-45) não contém aspectos editoriais.

308. Vide David R. Catchpole, "The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven: A Reappraisal of Matthew xxv.31-46" [Os Pobres da Terra e o Filho do Homem no Céu: Uma Nova Análise de Mateus 25.31-46], *BJRL* 61 (1979): 355-97.

309. Jesus, obviamente, poderia ter ensinado esta história várias vezes, tanto para judeus em geral, quanto para os seus discípulos.

310. Luz, "The Final Judgment (Matt 25-31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"], p. 294 (itálico acrescentado).



311. Weber ("The Image of Sheep and Goats in Matthew 25:31-46 [A Ilustração das Ovelhas e dos Bodes em Mateus 25.31-46], 677) argumenta que, ao nível da história, a passagem é universal no seu intento, mas, ao nível do discurso, ele tem a intenção marcante de ser uma exortação aos cristãos. Entretanto, isto não faz com que as duas posições acerca de panta ta ethne estejam corretas nos dois níveis. John Heil também defendeu que as duas formas poderiam ser operantes. Vide a sua obra "The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25.31-46" [O Duplo Significado da Narrativa do Juízo Final em Mateus 25.31-46],/SA/T 69 (1998): 3-14,

312. Vide Mt 8.11-12; Lc 13.28-29; Mt 11.20-24; Lc 10.13-15; Mt 12.41-42; Lc 11.29-32.

313. Contra Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46" [Uma Vez Mais: Mateus 25.31.46], p. 213, que sugere que Mateus esteja implicando dois juízos. Apesar de nada em Mateus implicar dois juízos, *T. Benj.* 10:9 (que pode refletir uma interpolação cristã) também apresenta três juízos: no primeiro, Abel é um juiz maravilhoso que se assenta sobre um trono a fim de passar o seu veredicto sobre toda a criação. Deus, aqui, repudia o juízo de tal forma que o homem é julgado pelo próprio homem, mas em uma segunda *parousia* eles haverão de ser julgados pelas doze tribos de Israel e, depois, por Deus. Vide também *1º Enoque* 90-91; *4º Esdras* 13.33-50, mas nenhuma destas passagens prenuncia, de forma clara, os dois julgamentos.

314. Vide Luz, "The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"], 294; John R. Donahue, "The 'Parable' of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics" [A "Parábola" das Ovelhas e dos Bodes: Um Desafio à Ética Cristã], *TS* 47 (1986) 3-31, nesta obras às pp. 12-13; Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:422-23.

315. Por exemplo, Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46" [Uma Vez Mais: Mateus 25.31-46], pp. 214-30; e Jean-Claude Ingelaere, "La 'parabole' du jugement dernier (Matthieu 25/31-46)," *RHPR* 50 (1970): 23-60.

316. Por exemplo, J. Ramsey Michaels, "Apostolic Hardships and Righteous Gentiles" [Austeridades Apostólicas e os Gentios Justos], *JBL* 84 (1965): 27-37. Michaels também considera que a questão inclui a forma como as comunidades *cristãs* reagem diante dos seus líderes. Para ele, a questão não se refere tanto a cristãos e não-cristãos, mas àqueles que ensinam e os que são ensinados. A passagem apresentada no *Didaqué* 4.1-8 poderia ser vista como um apoio a esta posição.

317. Vide também as ocorrências em 5.22-24,47; 7.3-5. A inclusão ou não de outras ocorrências nesta categoria dependerá da maneira como textos como 18.15 são compreendidos.

318. Que pode agregar um sentido de superlativo absoluto, isto é, "muito pequeno."



319. Considerando que 10:42 podia ser entendido como atos de amor em geral, o paralelo em Marcos 9:41 mostra claramente que os atos eram direcionados aos discípulos. Veja também Marcos 9:42; Lucas 17:2.

320. Observe a ansiedade de Lambrecht em relação ao fato de que "pequeninos" é usado para os discípulos e cristãos fracos (Once More Astonished, p. 227-28).

321. Na tradução NRSV {Nova Versão Revisada Padrão {em língua inglesa}}; literalmente, "no nome porque vocês são de Cristo."

322. Vide, especialmente, Michaels, "Apostolic Hardships and Righteous Gentiles" [Austeridades Apostólicas e Gentios Justos], 31-37, que menciona 2º Clem 17.3, que parece aludir a nossa parábola, e *Atos de Tomé* 145; e Stanton, "Once More: Matthew 25.31-46" [Uma Vez Mais: Mateus 25,31-46], pp. 219-20, que admite a dificuldade de se imaginar gentios não-cristãos visitando cristãos na prisão.

323. De maneira semelhante, é difícil imaginarmos Jesus dizendo aos discípulos que o juízo estaria condicionado à maneira como as pessoas lhes recebessem.

324. O paralelo em Marcos 9-41, de fato, diz respeito aos discípulos, mas a identidade dos "pequeninos" em Mateus 10.42 não é óbvia.

325. Shuyler Brown argumentou que " 'o menor' exhibe a megalomania característica do sectarismo radical" e "este tipo de leitura parece confirmar a justiça própria de uma comunidade fechada e particularista" ("Faith, the Poor and the Gentiles" {A Fé, os Pobres e os Gentios}, 174, 178). David L. Bartlett afirmou que esta parábola "era uma história contada pela minoria cristã pobre e oprimida. Esta era a sua maneira assertiva e, até mesmo, arrogante de insistir que a sua causa era a causa de Deus" ("An Exegesis of Matthew 25:31-46" [Uma Exegese de Mateus 25.31-46], *Foundations* {Alicerces} 19 {1976}: 211-13, citando a p. 212).

326. C. E. B. Cranfield ("Who are Christ's Brothers? Matthew 25.40," *Metanoia* [1994]: 31-39) argumentou que a posição de Stanton confere um anticlímax incrível a este ponto crucial do Evangelho (p. 37).

327. Acerca do amor, vide 5.43-48; 19.19; 22.34-40; cf. 7.12; acerca da misericórdia vide 5.7; 6.2-4; 9.13; 12.7; 18.33; 23.23; acerca do juízo vide, especialmente, 12.33-37; 13-36-43, 47-50; 16.27; 18.33-35. A preocupação com os pobres e oprimidos é evidente nas Beatitudes, nos relatos dos milagres, bem como em outras porções do Evangelho (de maneira especial em 8.17; 9.35-36; 11.5 com alusões a Isaías 61.1; 11.28; 19.21).

328. Vide Hultgren, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], pp. 320-23, que apresenta doze razões para interpretar "os menores" como todas as pessoas necessitadas. Davies e Allison, *Matthew* [Mateus], 3:429, argumenta que é improvável que Mateus considerasse que todas as nações teriam oportunidade de auxiliar os cristãos em penúria. Victor Paul Furnish (*The Love*



*Command in the New Testament* [O Mandamento-do Amor no Novo Testamento] {Nashville: Abingdon, 1972}, p. 83) argumentou, com base em 24.24, que o pensamento de Mateus era de que todas as nações seriam evangelizadas antes do juízo (24.14) e que, portanto, seria uma futilidade se debater se a palavra "irmãos" seria uma referência aos cristãos ou ao mundo como um todo já que, àquela altura, todos estariam no reino, no sentido de que teriam recebido, formalmente, o evangelho. Não creio que a expectativa de Mateus fosse assim tão otimista.

329. Luz, "The Final Judgment (Matt 25.31-46)" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}] pp. 308-10; *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 283-84.

330. Vide David A. De Silva, "Renewing the Ethic of the Eschatological Community: The Vision of Judgment in Matthew 25" [A Renovação da Ética da Comunidade Escatológica: A Visão do Juízo em Mateus 25], *Koinonia* 3 (1991): 168-94. De Silva também indica que nem Jesus, nem Mateus permite que se erga uma divisão entre um irmão e um não-irmão; vide Mt 5.44-48 e Lc 10.25-37.

331. Vide Catchpole, "The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven" [Os Pobres na Terra e o Filho do Homem no Céu], 383-87.

332. Dentre outros, vide Wright, *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}, p. 131.

333. Sanders, *Jesus and Judaism* {Jesus e o Judaísmo}, p. 326. Vide também Wright, *Jesus and the Victory of God* (Jesus e a Vitória de Deus), pp. 624-53, especialmente as pp. 624-29 acerca do "Compartilhar do Trono de Deus."

334. Dentre várias referências vide, respectivamente *Iº Enoque* 91.15; *T. Ab.* 13.2-3; *2º Bar.* 72.2-6; *II QMelch* 2.9-13; *V En* 49.2-50.5; A Vida dos Profetas 21.3; Dn 7.13-14 (e João 5.27); e *Iº Em.* 1.3-9. O paralelo em João 5.27-29 é, especialmente, importante, pois também descreve o Filho do Homem dispensando a ressurreição da vida, ou a ressurreição do juízo com base nos bons atos ou nos atos ruins, respectivamente. A maior parte dos escritos apresenta várias concepções. Vide Marius Reiser, *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no Seu Contexto Judaico} (traduzido por Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 1997), p. 161.

335. Vide Russell Pregeant, "The Matthean Undercurrent: Process Hermeneutic and 'The Parable of the Last Judgment'" [A Subcorrente de Mateus: A Hermenêutica Processual e "A Parábola do Juízo Final"] in *Society of Biblical Literature* [Sociedade de Literatura Bíblica], 1975 Seminar Papers [Escritos do Seminário do ano de 1975], editado por George MacRae (Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1975), 2:143-59, que afirma que Mateus desenvolve um padrão de salvação que sobrepõe a sua Cristologia (p. 147), que ele apresenta uma Soteriologia fundamentada em uma Teologia real da graça à qual Jesus, apesar



da sua autoridade, está relacionado somente de maneira indireta, e que é a Torá que, na verdade, funciona de maneira salvífica (p. 151).

336. Vide Pentecoste, *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], p. 159; Brown, "Faith, the Poor and the Gentiles" [A Fé, os Pobres e os Gentios], pp. 171-72; Dan O. Via, "Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31-46" [A Responsabilidade Ética e a Integridade Humana em Mateus 25.31-46], *HTR* 80 (1987): 79-100, especialmente as pp. 95-96.

337. Vide Via, "Ethical Responsibility and Human Wholeness" [A Responsabilidade Ética e a Integridade Humana], 97, 100.

338. Nos Evangelhos, a palavra *charis* ocorre somente em Lucas 1.30; 2.40, 52 (com o sentido de "favor"); 4.22 ("graça"); 6.32, 33, 34 (com o sentido de "recompensa"); e 17.9 (com o sentido de "agradecimento") e em João 1.14 e 17, na expressão "de graça e de verdade" e em 1.16 na expressão "graça sobre graça."

339. De maneira mais óbvia em 5.3-5; 7.11; 9.9-13; 10.8; 10.29-31; 11.28-30; 13.44; 18.10-14; 18.23-35; 20.28.

340. Alan P. Stanley chega ao ponto de afirmar que Jesus, de fato, está ensinando a salvação pelas obras, se for corretamente compreendido. Vide a sua obra *Did Jesus Teach Salvation by Works: The Role of Salvation in the Synoptic Gospels* [Teria Jesus Ensinado a Salvação Por Meio das Obras? : O Papel da Salvação nos Evangelhos Sinóticos], (Eugene: Wipf and Stock, 2006).

341. Expressão cunhada por Karl Rahner; vide a sua obra "Anonymous Christians" [Cristãos Anônimos} e "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church" [O Cristianismo Anônimo e a Obra Missionária da Igreja], *Theological Investigations* [Investigações Teológicas], (Londres: Darton, Longman, and Todd), 6:390-98, 12:161-78.

342. Luz, "The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício na Exegese da "História da Influência"], pp. 300-301. A surpresa é, particularmente, difícil no caso da abordagem missionária em função das pessoas que receberem o copo d'água teriam que explicitar que elas representariam Jesus na sua pregação sobre ele.

343. Preis, *Life in Christ* [A Vida em Cristo], pp. 43-60.

344. Vide Richard C. Oudersluys, "The Parable of the Sheep and Goats (Matthew 25:31-46): Eschatology and Mission, Then and Now" [A Parábola das Ovelhas e dos Bodes {Mateus 25.31-46}: Eschatologia e Missão, Antes e Agora], *Reformed View* [Visão Reformada] 26 (1973). É perfeitamente legítimo se ponderar acerca de outras questões, porém o texto não pode ser espremido a fim de apresentar sentidos alheios à sua mensagem. Existe uma diferença entre a interpretação de textos e a reflexão sobre eles. A sugestão de Luz ("The Final Judgment [Matt 25:31-46]" {O Juízo Final [Mt 25.31-46]} 308-10; e *Matthew 21-28* [Mateus 21-28], pp. 283-84) de que podemos in-



interpretar um texto contrariamente ao seu sentido original é inaceitável. Caso ele não tivesse interpretado as parábolas como um consolo aos discípulos que sofriam, ele nem teria precisado se dar ao trabalho de pensar na interpretação delas de maneira contrário ao sentido original.

345. Vide, de maneira especial, Pv 19.17; e, além das fontes primárias anteriormente citadas, vide *Exod. Rab.* 31.13; *Ruth Rab.* 5.9.

346. Donahue, "The 'Parable' of the Sheep and the Goats" [A "Parábola" das Ovelhas e dos Bodes] 11. Vide também Reiser, *Jesus and Judgment* {Jesus e o Juízo}, p. 310.

347. Davies e Allison, *Matthew* {Mateus}, 3:418.

348. Não creio que o texto de Mateus mantenha qualquer relação de dependência das *Similitudes de Enoque*, como sugerem alguns. Catchpole ("The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven" {Os Pobres na Terra e o Filho do Homem no Céu}, 379-80) considera que tanto as *Similitudes*, quanto *Mateus* remontam a escritos anteriores. Ezequiel 34.17-22, provavelmente, não se trata do pano de fundo contra o qual a parábola deva ser vista. Neste texto veterotestamentário, Deus anuncia que fará julgamento entre os fortes e os fracos, não entre as ovelhas e os bodes, ou entre ovelhas e carneiros. As palavras hebraicas *so'n* e *seh* utilizadas neste texto podem ambas se referir tanto a ovelhas, quanto a cabras ou bodes.

349. Reiser, *Jesus and Judgment* {Jesus e o Juízo}, p. 304.

350. Muitos cristãos não levam muito a sério a dor extrema do castigo eterno e sem fim. Este tipo de linguagem me parece um caso de hipérbole. Vide a análise de Clark H. Pinnock, "What Is Hell?" {O que é o Inferno}, *Ex Auditu* 20 (2004): 47-59.

351. "Present Justification and Final Judgment: A Discussion of the Parable of the Sheep and the Goats" {A Justificação Presente e o Juízo Final: Uma Análise da Parábola das Ovelhas e dos Bodes}, *ExpTim* 68 (1957): 46-50.

352. *The Theology of the Gospel of Matthew* [A Teologia do Evangelho de Mateus], (Cambridge: Cambridge University Press {Editora da Universidade de Cambridge}, 1995), p. 132 (itálicos do autor). Ou seja, o juízo segundo as obras não se coaduna com o Deus que habita em Jesus. Ele sugere que a necessidade antropológica pode ser a solução para o dilema entre o juízo e a graça.

353. Vide Jó 34.11; SI 9.7-20 (observe, especialmente o v. 18); 58.11; 62.9, 12; 96.10, 13; Pv 10.16; 24.12; Ec 12.14; Is 3.10,11; 59-18; Jr 17.10; 25.14; 32.19; Ez 33.20; Lm 3.64; Os 4.9; Mt 7.21; 12.36; 16.27; Jo 5.29; Rm 2.6-15; 14.10-12; 2 Co 5.10; 11.15; Ef 6.8; Cl 3.25; 2 Tm 4.14; Tg 1.25; 2.24; 1 Pe 1.17; Ap. 2.23; 14.13; 20.12,13; 22.12.

354. Reiser, *Jesus and Judgment* {Jesus e o Juízo}, p. 302.

355. Vide C. E. B. Cranfield, "Diakonia," in *If God Befor Us* {Se Deus é Por Nós}, (Edimburgo: T. & T. Clark, 1985), pp. 97-111, especialmente a p. 102.



356. Vide Gray, *The Least of My Brothers* [O Menor dos Meus Irmãos], p. 50.

357. Vide a análise de Efésios 6.5-9 em *Ephesians: The NIV Application Commentary* {Efésios: O Comentário Aplicado da NVI}, (Grand Rapids: Zondervan, 1996), pp. 323-24, 326-29, 331-33.

358. Como Davies e Allison, *Matthew* {Mateus}, 3:423, consideram ser possível.

359- Vide "Justification by Grace to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul" (Justificação Pela Graça Para os Executores de Obras: Análise do Lugar de Romanos 2 na Teologia Paulina), *NTS* 32 (1986): 72-93.

360. A erudição alemã tem dedicado mais atenção a esta parábola do que o mundo acadêmico de fala inglesa. Além dos numerosos artigos, existem, pelo menos, cinco livros em língua alemã a seu respeito: E. Brandenburger, *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31-46* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1980); R. Brändle, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1979); P. Christian, *Jesus und seine geringsten Brüder. Mt. 25,31-46 redaktionsgeschichtlich untersucht* (Leipzig: St. Benno, 1975); J. Friedrich, *Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt. 25,31-46* (Stuttgart: Calwer, 1977); M. Puzicha, *Christus Peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt. 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche* (Münster: Aschendorff, 1980).



# Bibliografia

## Fontes Primárias

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament [Textos do Oriente Médio Antigo Relacionados ao Antigo Testamento]. 3<sup>a</sup> edição Editado por James B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press [Editora da Universidade de Princeton], 1969.

The Aramaic Bible [A Bíblia Aramaica]. Editado por Martin McNamara, et al, Wilmington: M. Glazier, 1986-.

The Babylonian Talmud [O Talmúde Babilónico]. Editado por I. Epstein. 35 vols. Londres: Soncino, 1960.

Charles, R. H., Editado por. Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament [Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento]. Oxford: Carendon, 1913.

— . The Assumption of Moses [A Ascensão de Moisés]. Londres: Black, 1897.

Conybeare, F. C., Rendai J. Harris, and Agnes Smith Lewis, The Story of Ahiqar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek, and Slavonic Versions. 2<sup>a</sup> edição Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1913.

The Dead Sea Scrolls: Study Edition [Os Rolos do Mar Morto: Edição de Estudos. Editado por Florentino García Martínez e Eibert J. C. Tigchelaar. 2 vols. Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

The Fathers According to Rabbi Nathan [Os Pais Segundo o Rabino Nathan], Traduzido por Judah Goldin. Yale Judaica Series 10. New Haven: Yale University Press [Editora da Universidade de Yale], 1955.

Loeb Classical Library [Biblioteca Clássica Loeb]. Cambridge: Harvard University Press [Editora da Universidade de Harvard].



Mekhilta De-Rabbí Ishmael; A Criticai Edition, Based on the Manuscripts and Early Editions, with an English Translation, Introduction, and Notes [Mekhilta De-Rabbi Ishmael: Edição Crítica, Baseada nos Manuscritos e em Edições Anteriores, com Tradução para o Inglês, Introdução e Notas]. Editado por Jacob Z. Lauterbach. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society [Sociedade Publicadora Judaica], 2004.

The Midrash on Psalms. Tradução de William G. Braude. 2 vols. Yale Judaica Series 13. New Haven: Yale University Press [Editora da Universidade de Yale], 1959-

Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and índices. Editado por H. Freedman and Maurice Simon. 10 vols. Londres: Soncino, 1939.

Midrash Rabbah: Translated into English with Introduction, índices, and Brief Notes. Tradução de John T. Townsend. 2 vols. Hoboken: Ktav, 1989-

Milik, J. T. The Books of Enoch [Os Livros de Enoque]. Oxford: Clarendon, 1976.

Milligan, George. Selections from the Greek Papyri [Seleções dos Papiros Gregos]. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1912.

The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes [A Mishná: Traduzida do Hebraico com Introdução e Breves Notas Explicativas]. Tradução de Herbert Danby. Oxford: Clarendon, 1933.

New Testament Apocrypha [Os Apócrifos do Novo Testamento]. Editado por Edgar Hennecke e Wilhelm Schneemelcher. Traduzido e editado por R. McL. Wilson, 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1965.

The Old Testament Pseudepigraph [Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento]. Editado por James H. Charlesworth. 2 vols, Garden City: Doubleday, 1983.

Pesikta de-Rab Kahana: R, Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Day [Pesikta de-Rab Kahana: Compilação de Discursos para Sábados e Dias Festivos feita por R. Kahana]. Tradução de William G. (Gershon Zev) Braude e Israel J. Kapstein. Philadelphia: Jewish Publication Society of America [Sociedade Publicadora Judaica dos Estados Unidos], 1975.

Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths [Pesikta Rabbati: Discursos para Festas, Jejuns e Sábados Especiais], Tradução de William G. Braude. 2 vols. Yale Judaica Series 18. New Haven: Yale University Press [Editora da Universidade de Yale], 1968.

Pirkê De Rabbi Eliezer: The Chapters of Rabbi Eliezer the Great According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of



Vienna [Pirke De Rabbi Eliezer: Os Capítulos do Rabino Eliézer, o Grande, Segundo o Texto de Propriedade de Abraham Epstein de Viena]. Tradução de Gerald Friedlander. Benjamin Blom, 1971.

Sifra: An Analytical Translation [Sifra: Uma Tradução Analítica], Tradução de Jacob Neusner. 3 vols. Brown Judaic Studies [Estudos Judaicos de Brown] 138-40. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1988.

Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy [Sifre: Comentário Tanaítico ao Livro de Deuteronômio]. Tradução de Reuven Hammer. Yale Judaica Series 24. New Haven: Yale University Press [Editora da Universidade de Yale], 1986.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Editado por Kurt Aland. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1976.

Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of EÜjah [Tanna Debe Eliyyahu: A Sabedoria da Escola de Elias]. Tradução de William G. (Gershon Zev) Braude e Israel J. Kapstein. Philadelphia: The Jewish Publication Society [Sociedade Publicadora Judaica dos Estados Unidos], 1981.

The Targum of Isaiah [O Targum de Isaías]. Tradução de J. F. Stenning. Oxford: Clarendon, 1949.

The Tosefta: Translated from the Hebrew with a New Introduction [A Toseftá: Traduzida do Hebraico com Nova Introdução]. Tradução de Jacob. Neusner. 2 vols. Peabody: Hendrickson, 2002.

## Fontes Secundárias

Aalen, S. "St. Luke's Gospel and the Last Chapters of 1 Enoch" [O Evangelho de Lucas e os Últimos Capítulos de Iº Enoque]. NTS 13 (1967): 1-13.

Abou-Chaar, Kamal. "The Two Builders: A Study of the Parable in Luke 6:47-49" [Os Dois Fundamentos: Estudo da Parábola de Lucas 6.47-49]. Theological Review [Revista Teológica] 5 (1982): 44-58.

Agnew, Francis H. "The Parables of Divine Compassion" [As Parábolas da Compaixão Divina]. The Bible Today [A Bíblia nos Dias de Hoje] 27 (1989): 35-40.

Allison, Dale C., Jr. Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet {Jesus de Nazaré: O Profeta do Milênio}. Minneapolis: Fortress, 1998.

— . "Mark 12:28-31 and the Decalogue" [Marcos 12.28-31 e o Decálogo], Páginas 270-78 in The Gospels and the Scriptures of Israel [Os Evangelhos e As Escrituras de Israel]. Editado por Craig A. Evans e W. Richard Stegner. Sheffield: Sheffield Academic, 1994.

— . "Matthew 23:39 = Luke 13:35b as a Conditional Prophecy" [Mateus 23.39 Equivale a Lucas 13.35b como Profecia Condicional], JSNT 18 (1983): 75-84. Ambrozic, Aloysius M. The Hidden Kingdom: A Redaction-



Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel [O Reino Oculto: Um Estudo Crítico-redacional das Referências ao Reino de Deus no Evangelho de Marcos]. CBQMS 2. Washington: The Catholic Bible Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1972.

Anderson, Robert T. "Samaritans" [Os Samaritanos]. ABD 5:940-47.

Archbald, Paul. "Interpretation of the Parable of the Dragnet (Matthew 13:47-50)" [Interpretação da Parábola da Rede {Mateus 13.47-50}]. Vox reformata 48 (1987):3-14.

Arens, Edmund. Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. Düsseldorf: Patmos, 1982.

Argyle, A. W. "Wedding Customs at the Time of Jesus" [Costumes Matrimoniais da Época de Jesus], ExpTim 86 (1975):214-15.

Arnal, William E. "The Parable of the Tenants and the Class Consciousness of the Peasantry" [A Parábola dos Lavradores Maus e a Consciência de Classe do Campesinato]. Páginas 135-57 in Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity [Texto e Artefatos das Religiões do Antigo Mediterrâneo]. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press [Editora da Universidade Wilfrid Laurier], 2000.

Aune, David, "Oral Tradition and the Anaphorisms of Jesus" [Tradição Oral e Anaforismos de Jesus]. Páginas 211-65 in Jesus and the Oral Gospel Tradition {Jesus e a Tradição Oral dos Evangelhos}. Editado por Henry Wansbrough. JSNTSup 64. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.

— . "The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity" [O Significado da Demora da Parousia para o Cristianismo Primitivo] Páginas 87-95 in Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation [Temas Atuais da Interpretação Bíblica e Patrística]. Editado por Gerald F. Hawthorne. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Aus, Roger David. "Luke 15:11-32 and R. Eliezer Ben Hyrcanus's Rise to Fame" [Lucas 15.11-32 e a Ascensão de R. Eliezer Ben Hyrcanu à Fama]. JBL 104 (1985):443-69.

— . Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem Jüdischen Hintergrund. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1988.

Austin, Michael R. "The Hypocritical Son" [O Filho Hipócrita]. EvQ 57 (1985): 307-15.

Baarda, Tjitze. "'Chose' or 'Collected': Concerning an Aramaism in Logion 8 of the Gospel of Thomas and the Question of Independence" ["Escolheu" ou "Recolheu": Pontos Sobre um Aráismo no Logion 8 do Evangelho de Tomé e a Questão da Independência], HTR 84 (1991):373-97

— , "Luke 12,13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine" [Lucas 12.13-14: Texto e Transmissão de Marcião a Agostinho]. Páginas



107-62 in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* [Cristianismo, Judaísmo e Outros Cultos Greco-romanos]. Editado por Jacob Neusner. Leiden: Brill, 1975.

Baasland, Ernst. "Zum Beispiel der Beispielerzählungen. Zur Formenlehre der Gleichnisse und zur methodic der Gleichnisauslegung." *NovT* 28 (1986): 193-219.

Bailey, Kenneth Ewing. *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* [Encontrando os Perdidos: Chaves Culturais para Lucas 15]. St. Louis: Concordia, 1992.

— . "'Inverted Parallelisms' an 'Encased Parables' in Isaiah and Their Significance for Old and New Testament Translation and Interpretation" ["Paralelismos Reversos" e as "Parábolas Embutidas" de Isaías e o Seu Significado para a Tradução e a Interpretação do Novo Testamento], Páginas 14-30 da obra *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* [Estrutura Literária e Estratégias Retóricas da Bíblia Hebraica]. Editado por L. J. de Regt, J. de Waard, e J. P. Fokkelman. Assen: Van Gorcum, 1996.

— '. "Jacob and the Prodigal: A New Identity Story: A Comparison between the Parable of the Prodigal Son and Gen. 27-35" {Jacó e o Pródigo: Uma Nova História de Identidade}, *Theological Review* [Revista Teológica] 18 (1997): 54-72.

— . "Jacob and the Prodigal: A Study of the Parable of the Prodigal Son in the Light of the Saga of Jacob [Jacó e o Pródigo: Um Estudo da Parábola do Filho Pródigo à Luz da Saga de Jacó]. Downers Grove: InterVarsity, 2003.

— . "Jacob and the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story {Jacó e o Pródigo: Como Jesus Recontou a História de Israel}. Downers Grove: InterVarsity, 2003.

— . *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* [O Poeta e o Camponês: Uma Abordagem Literário-cultural das Parábolas de Lucas]. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

— . "Psalm 23 and Luke 15: A Vision Expanded" [Salmo 23 e Lucas 15: Uma Visão Ampliada]. *IBS* 12 (1990): 54-71.

— . *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* [Pelos Olhos de Um Camponês: Mais Parábolas de Lucas, Sua Cultura e Seu Estilo]. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Bailey, Mark L. "The Parable of the Mustard Seed" [A Parábola do Grão de Mostarda]. *BSac* 155 (1998): 449-59.

— . "The Parable of the Tares" [A Parábola do Joio e do Trigo]. *BSac* 115 (1998): 266-79-

Bainton, Roland. "Religious Liberty and the Parable of the Tares" [A Liberdade Religiosa e a Parábola do Joio e do Trigo]. Páginas 95-121 in *The Collected Papers in Church History* [Escritos Seleccionados da História da Igreja]. Volume 1. Boston: Beacon, 1962.



Balabanski, Vicky. *Escathology in the Making: Mark, Matthew and the Didache* [Os Primórdios da Escatologia: Marcos, Mateus e o Didaquê]. SNTSMS 97. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1997.

— . "Opening the Closed Door: A Feminist Rereading of the 'Wise and Foolish Virgins' (Mt. 25:1-13)" [Abrindo a Porta: Uma Releitura Feminina da Parábola das 'Virgens Sábias e das Virgens Loucas' {Mt 25.1-13}]. Páginas 71-97 in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria}. Editado por Mary Ann Beavis. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.

Ball, Michael. "The Parables of the Unjust Steward and the Rich Man and Lazarus" [As Parábolas do Mordomo Infiel e do Rico e Lázaro]. *ExpT* 106 (1994-95): 329-30.

Ballard, Paul. "Reasons for Refusing the Great Supper" [Razões para a Rejeição da Grande Ceia}. *JTS* 23 (1972): 341-50.

Baltensweiler, Heinrich. "Das Gleichnis der selbstwachsenden Saat (Markus 4.26-29) und die thologische Konzeption des Markusevangelisten." Páginas 69-75 in *Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Festschrift für Oscar Cullmann. Editado por Felix Christed. Hamburg-Bergstadt: Reich, 1967.

Banning, E. B. "Towers" [Torres]. *ABD* 6:622-24.

Barclay, William. *And Jesus Said* [E Jesus disse].. Philadelphia: Westminster, 1970.

Barret, C. K. *Jesus and the Gospel Tradition* {Jesus e a Tradição do Evangelho}. Philadelphia: Fortress, 1968.

Barth, Gerhard. "Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangelium," *ZTK* 69 (1978): 158-77.

Barth, Karl. *Church Dogmatics* [Dogmática Eclesiástica]. Tradução de G. W. Bromiley. Edimburgo: T. & T. Clark, 1958.

Barth, Markus. "The Dishonest Steward and His Lord: Reflections on Luke 16:1-13" [O Mordomo Desonesto e o Seu Senhor: Reflexões Sobre Lucas 16.1-13}. Páginas 65-74 in *From Faith to Faith* [De Fé à Fé]. Editado por Dikran Y. Hadidian. Pittsburgh: Pickwick, 1979.

Bartlett, David L. "An Exegesis of Matthew 25:31-46" [Uma Exegese de Mateus 25.31-46}. *Foundations* [Alicerces] 19 (1976): 212.

Bartsch, Hans-Werner. "Eine bisher übersehene Zitierung der LXX in Mark 4,30." *TZ* 15 (1959): 126-28.

Batten, Alicia. "Dishonor, Gender, and the Parable of the Prodigal Son" [A Desonra, o Gênero e a Parábola do Filho Pródigo}. *TJT* 13 (1997): 187-200.

Bauckham, Richard. "The Delay of the Parousia" [A Demora da Parousia]. *TynBul* 31 (1980): 3-36.



— . "Descent to the Underworld" [Viagem ao Mundo Inferior]. ABD 2:145-59.

— . "For Whom Were Gospels Written?" [Para Quem Os Evangelhos Foram Escritos]. Páginas 9-48 in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* [Os Evangelhos para Todos os Cristãos: Uma Nova Análise de Público dos Evangelhos], Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

— . "The Future of Jesus Christ" [O Futuro de Jesus Cristo]. SBET 16 (1998): 97-110.

— . "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apokryphon of Ezekiel)" [A Parábola do Banquete Real (Mateus 22.1-14) e a Parábola do Cego e do Cego {Apócrifo de Ezequiel}], JBL 115 (1996): 471-88.

— . "The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels" [O Rico e Lázaro: A Parábola e os Paralelos]. Páginas 97-118 in *The Fate of the Dead*. NovTSup 93. Leiden: Brill, 1998.

— . "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses" [O Sacerdote Consciente e o Bom Samaritano: A Interpretação da Lei de Moisés nas Parábolas de Jesus]. NTS 44 (1998): 475-89.

— . "Synoptic Parousia Parables and the Apocalypse" [As Parábolas Sinóticas da Parousia e o Apocalipse], Páginas 92-117 in *The Climax of Prophecy* [O Climax da Profecia], Edimburgo: T. & T, Clark, 1993-

— . "The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter" [As Duas Parábolas da Figueira do Apocalipse de Pedro]. JBL 104 (1985): 269-87.

— . "Visiting the Places of the Dead in the Extra-Canonical Apocalypses" [Uma Visita às Habitações dos Mortos nos Apocalipses Extra-canônicos]. Páginas 81-96 in *The Fate of the Dead* [O Destino dos Mortos]. NovTSup 93. Leiden: Brill, 1998.

Baudler, Georg. "Das Gleichnis vom 'betrügerischen Verwalter' (Lk 16,1-8a) als Ausdruck der 'inneren Biographie' Jesu." TGW 28 (1985): 65-76.

— . *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*. Stuttgart: Calwer, 1986.

Bauer, Johannes B. "Gnadenlohn oder Tageslohn (Mt 20,8-16)?" Bib 42 (1961): 224-28.

Baumgarten, Joseph M. "4Q500 and the Ancient Conception of the Lord's Vineyard" [4Q500 e a Antiga Conceção da Vinha do Senhor], *Journal of Semitic Studies* {Jornal de Estudos Semitas} 4 (1989): 1-6,

Beardslee, Willian A. "Listening to the Parables of Jesus: An Exploration of the Uses of Process Theology in Biblical Interpretation" [Ouvindo as Parábolas de Jesus: Uma Exploração da Utilização da Teologia do Processo na Interpretação Bíblica]. Páginas 201-18 in *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers* [Textos e Testamentos: Ensaio Críticos Sobre a Bíblia e os Pais da Igreja Primitiva. Editado por W. Eugene March. San Antonio: Trinity University Press, 1980.



Beare, Francis W. *The Gospel According to Matthew* [O Evangelho Segundo Mateus]. San Francisco: Harper & Row, 1981.

— . "The Parable of the Guests at the Banquet: A Sketch of the History of Its Interpretation" [A Parábola dos Convidados para o Banquete: Um Esboço da História da Sua Interpretação]. Páginas 1-14 in *The Joy of Study: Papers on the New Testament and Related Subjects* [A Alegria do Estudo: Escritos Sobre o Novo Testamento e Assuntos Correlatos], Editado por S. E. Johnson. Nova York: Macmillan, 1951.

Beasley-Murray, George R. *Jesus and the Kingdom of God* {Jesus e o Reino de Deus} Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

— . *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* {Jesus e os Últimos Dias: A Interpretação do "Pequeno Apocalipse"}, Peabody: Hendrickson, 1993.

Beavis, Mary Ann. "Ancient Slavery as an Interpretive Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1-8)" {A Escravatura da Antiguidade Como Contexto Interpretativo para as Parábolas do Novo Testamento Tematizadas em "Servos", com Ênfase Especial no Mordomo Infel {Lucas 16.1-8}}, JBL 111 (1992): 37-54.

— . "The Foolish Landowner (Luke 12:16b-20)" [O Proprietário Insensato {Lucas 12.16b-20}] Páginas 55-68 in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

— . "Joy in Heaven, Sorrow on Earth: Luke 15:10" {Júbilo no Céu, Pesar na Terra: Lucas 15.20} Páginas 39-45 in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom (A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria)*. Editado por Mary Ann Beavis. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.

— . "'Making Up Stories': A Feminist Reading of the Parable of the Prodigal Son (Lk. 15.11b-32)" [A 'Criação das Histórias': Uma Leitura Feminista da Parábola do Filho Pródigo {Lucas 15.11b-32}]. Páginas 98-122 in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom (A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria)*. Editado por Mary Ann Beavis. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.

— . *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4:11-12* [O Público de Marcos: O Contexto Literário e Social de Marcos 4:11-12]. Sheffield: JSOT, 1989.

— . "Parable and Fable" {Parábola e Fábula}. CBQ 52 (1990): 473-98.

Beirnaert, Louis. "The Parable of the Prodigal Son, Luke 15:11-32, Read by an Analyst" {A Parábola do Filho Pródigo: Lucas 15.11-32, Lida por um Analista. Páginas 197-210 in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* {Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios na Leitura {Gênesis 22 e Lucas 15}}. Editado por Fran-



çois Bovon e Grégoire Rouiller. Tradução de Donald G. Miller. Pittsburgh: Pickwick, 1978.

Bendemann, Reinhard von. "Liebe und Sündenvergebung. Eine narrative-traditions-geschichtliche Analyse von Lk 7,36-50." BZ 44 (2000): 161-82.

Bengel, John Albert. Gnomon of the New Testament [Gnômon do Novo Testamento]. Tradução de James Bandinel. Edimburgo: T. & T. Clark, 1877.

Benjamin, Don C. "The Persistent Widow" [A Viúva Persistente] The Bible Today {A Bíblia nos Dias de Hoje} (1990): 213-19-

Berger, Klaus. Formen und Gattungen im Neuen Testament. Tübingen: A. Francke, 2005-

— . "Hellenistische Gattungen im Neuen Testament." ANRW 25/2:1031-1432.

— . Identity and Experience in the New Testament [Identidade e Experiência no Novo Testamento}. Tradução de Charles Muenchow. Minneapolis: Fortress, 2003.

— . "Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse." NovT 15 (1973): 1-37.

Berry, Wendell. Life Is a Miracle: An Essay against Modern Superstition [A Vida é um Milagre: Ensaio Contra a Superstição Moderna}. Washington: Counterpoint [Contraponto], 2000.

— . "Property, Patriotism, and National Defense" [Propriedade, Patriotismo e Defesa Nacional]. Páginas 98-111 in Home Economics [Economia Doméstica}. San Francisco: North Point, 1987.

Betz, Hans Dieter. The Sermon on the Mount [O Sermão do Monte}. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1995.

Betz, Otto. "The Dichotomized Servant and the End of Judas Iscariot" [O Servo Dicotomizado e o Fim de Judas Iscariotes}. RevQ 5 (1964): 43-58.

— . "Jesu Lieblingspsalm: Die Bedeutung von Psalm 103 für das Werk Jesu." TBei 15 (1984): 253-69.

Binder, Hans. "Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter." TZ15 (1959):176-94.

Birdsall, J. N. "Luke XII.16ff. and the Gospel of Thomas" [Lucas 12.16ss e o Evangelho de Tomé]. JTS 13 (1962): 332-36.

Bishop, E. F.F. "The Parable of the Lost or Wandering Sheep" [A Parábola da Ovelha Perdida ou Extraviada}. ATR 44 (1962): 44-57.

Bittner, Wolfgang. "Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte\_\_\_\_" Páginas 15-35 in Basileia. Editado por Hans Dürr e Christoph Ramsstein, Basileia: Mitenand, 1993-

Black, Matthew. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts [Perspectiva Aramaica aos Evangelhos e ao Livro de Atos]. 3<sup>a</sup> edição Oxford: Clarendon, 1967.



— . "The Parables as Allegory" [As Parábolas como Alegoria}. B<sub>J</sub>RL 42 (1959-60): 273-87.

Blickenstaff, Marianne. "While the Bridegroom Is with Them": Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew [Enquanto o Noivo Ainda Está com Eles': Casamento, Família, Gênero e Violência no Evangelho de Mateus}, JSNTSup 292. Londres: T. & T. Clark, 2005.

Blinzler, Josef. "Die letzte Gnadenfrist, Lk 13,6-9." BL 37 (1963-64): 155-69.

Blomberg, Craig L. Contagious Holiness: Jesus' Meais with Sinners [A Santidade Contagiosa: As Refeições de Jesus com os Pecadores], NSBT 19. Downers Grove: InterVarsity, 2005.

— . Interpreting the Parables [A Interpretação das Parábolas]. Downers Grove: InterVarsity, 1990.

— . "Interpreting the Parables of Jesus: Where Are We and Where Do We Go from Here?" [A Interpretação das Parábolas de Jesus: Onde estamos e Para Onde Vamos Daqui em Diante?]. CBQ 53 (1991): 50-78.

— . "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section" [Midrash, Quiasmo e o Esboço da Seção Central de Lucas}. Páginas 217-61 in Gospel Perspectives III: Studies in Midrash and Historiography [Perspectivas do Evangelho III: Estudos em Midrash e Historiografia]. Editado por R. T. France e David Wenham. Sheffield: JSOT, 1983.

— . "The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research" [As Parábolas de Jesus: Tendências Modernas e Necessidades nas Investigações]. Páginas 231-54 in Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of the Current Research [Estudo do Jesus Histórico: Avaliações do Estado das Investigações Atuais]. Editado por Bruce Chilton e Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1994.

— . "Poetic Fiction, Subversive Speech, and Proportional Analogy in the Parables" [Ficção Poética, Discurso Subversivo e Analogia Proporcional nas Parábolas}. HBT 18 (1996): 115-32.

— . Preaching the Parables: From Responsible Interpretation to Powerful Proclamation [A Pregação das Parábolas: Da Interpretação Responsável Para a Proclamação Poderosa]. Grand Rapids: Baker, 2004.

— . "Tradition and Redaction in the Parables of the Gospel of Thomas" [Tradição e Redação nas Parábolas nas Parábolas do Evangelho de Tomé], Páginas 177-205 in vol. 5 of Gospel Perspectives: The Jesus Tradition outside the Gospels [Perspectivas do Evangelho: A Tradição de Jesus Fora dos Evangelhos]. Editado por David Wenham. Sheffield: JSOT, 1985.

— . "When Is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: The Lukan Parables" [Quando Um Paralelo é, Verdadeiramente, um Paralelo? Um Caso-teste: As Parábolas de Lucas]. WTJ 46 (1984): 78-103.

Boers, Hendrikus, Theology Out of the Ghetto [A Teologia do Gueto], Leiden: Brill, 1971.



Bonhoeffer, Dietrich, *The Cost of Discipleship* [O Custo do Discipulado] [Att. Sr. Revisor, talvez este livro seja "Discipulado" de Bonhoeffer - Editora Sinodal]. Nova York: Touchtone, 1995.

Borg, Marcus J. *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* {Conflito, Santidade e Política nos Ensinos de Jesus}. *Studies in the Bible and Early Christianity* [Estudos Sobre a Bíblia e o Cristianismo Primitivo] 5. Nova York: Edwin Mellen, 1984.

Boring, Eugene M., Klaus Berger e Carlsten Colpe, eds. *The Heile-nistic commentary to the New Testament*. [Comentário Helénico ao Novo Testamento]. Nashville: Abingdon, 1995.

Bornkamm, Günther. "Der Lohngedanke im Neuen Testament." Páginas 69-92 in *Studien zu Antke und Urchristentum*. Munique: Kaiser, 1970.

— . "Die Verzögerung der Parusie." Páginas 46-55 in *Geschichte und Glaube*. BEvT 48. Munique: Kaiser, 1968.

Bornkamm, Günther, Gerhard Barth e Heinz Joachim Held. *Tradition and Interpretation in Matthew* [Tradição e Interpretação em Mateus]. Tradução de Percy Scott. Philadelphia: Westminster, 1963.

Borsch, Frederick Houk. *Many Things in Parables: Extravagant Stories of New Community* [Várias Coisas Contidas nas Parábolas: Histórias Extravagantes da Nova Comunidade]. Philadelphia: Fortress, 1988.

Bosley, Harold A. *He Spoke to Them in Parables* [Ele Falou-lhes Em Parábolas]. Nova York: Harper Sc Row, 1963.

Boucher, Madeleine. *The Mysterious Parable* [A Parábola Misteriosa]. CBQMS 6. Washington. The Catholic Biblical Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1977.

— . *The Parables* [As Parábolas]. Wilmington: Michael Glazier, 1981.

Bovon, François. *Das Evangelium nach Lukas*. EKKNT. Zurich: Benziger, 1989-.

— . *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* [Lucas 1: Comentário ao Evangelho de Lucas 1.1—9-50]. Tradução de Christine M. Thomas. Minneapolis: Fortress, 2002.

— . "The Parable of the Prodigal Son (Luke 15:11-32): First Reading" [A Parábola do Filho Pródigo {Lucas 15.11-32}: Primeira Leitura]. "The Parable of the Prodigal Son: Second Reading" [A Parábolas do Filho Pródigo: Segunda Leitura]. Páginas 43-73, 441-66 in *Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15)* [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios na Leitura {Gênesis 22 e Lucas 15}]. Editado por François Bovon e Grégoire Rouiller. Tradução de Donald G. Miller. Pittsburgh: Pickwick, 1978.

Bowker, John W. "Mystery and Parable: Mark 4:1-20" [Mistério e Parábola: Marcos 4.1-20]. JTS 25 (1974): 300-317.



Boyarin, Daniel. "History Becomes Parable: A Reading of the Midrashic Mashal" {A História se Transforma em Parábola: Uma Interpretação da Mashal da Midrash} Páginas 54-71 in Mapping of the Biblical Terrain: The Bible as a Text [O Mapeamento do Território Bíblico: A Bíblia como Texto}. Editado por Vincent L. Tollers and John Maier. Lewisburg: Bucknell University Press, 1990.

— . The Parables [As Parábolas}. Wilmington: Michael Glazier, 1981.

Brandengurger, E. Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31-46, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1980,

Brändle, R. Matth. 25.31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1979-

Braumann, Georg. "Die Schuldner und die Sünderin, Luk. VII. 36-50." NTS 10 (1964): 487-93.

— . "Tot — lebendig, verloren — gefunden (Lk 15, 24 und 32)." Páginas 156-64 in Wort in der Zeit. Festschrift für K. H, Rengstorf. Editado por W. Haubeck e M. Bachmann. Leiden: Brill, 1980.

Braun, Willi. Feasting and Social Rhetoric in Luke 14 [As Festividades e as Retóricas Sociais em Lucas 14], SNTSMS 85. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1995.

— . "Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke 14:1-24" [Simpósio ou Anti-simpósio? Reflexões Sobre Lucas 14.1-24}. TJT 8 (1992): 70-84.

Breech, James. The Silence of Jesus: The Authentic Voice of the Historical Man [O Silêncio de Jesus: A Voz Autêntica do Homem Histórico]. Philadelphia Fortress, 1983.

Bretherton, Donald J, "Lazarus of Bethany: Resurrection or Resuscitation?" [Lázaro de Betânia: Ressurreição ou Ressucitação], ExpTim 104 (1993): 169-73.

Bridge, Steven L, Where the Eagles Are Gathered: The Deliverance of the Elect in Lukan Eschatology ["Onde as Águas se Ajuntam: A Libertação dos Eleitos na Escatologia de Lucas}. JSNTSup 240. Sheffield: Sheffield Academic, 2003.

Broadhead, Edwin K. "An Example of Gender Bias in the USB3" [Um Exemplo de Tratamento Tendencioso de Gênero na União das Sociedades Bíblicas}. BT 40 (1989): 336-38.

Brodie, Thomas. The Birthing of the New Testament [O Nascimento do Novo Testamento]. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2004.

— . "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study of Luke's Rhetorical Imitation" [Lucas 7.36-50 como uma Internalização de 2º Reis 4.1-37: Um Estudo da Imitação Retórica de Lucas]. Bib 64 (1983): 457-85.

Broer, Ingo. "Die Gleichnisexegese und die neuere Literaturwissenschaft. Ein Diskussionsbeitrag zur Exegese von Mt 20,1-16." BN 5 (1978): 13-27,



—. "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas." NTS 20 (1974): 453-62.

Brokhoff, John R. Preaching the Parables. Cycle B, Texts from Common, Lutheran, and Roman Catholic Lectionaries [A Pregação das Parábolas: Ciclo B, Textos dos Lecionários Comum, Luterano e Católico}. Lima: C.S.S., 1987.

—. Preaching the Parables. Cycle C, Texts from Common, Lutheran, and Roman Catholic Lectionaries. [A Pregação das Parábolas: Ciclo C, Textos dos Lecionários Comum, Luterano e Católico}. Lima: C.S.S., 1988.

Brooke, George J. "4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard" [4Q500 1 e o Uso das Escrituras na Parábola da Vinha}. Dead Sea Discoveries [Descobertas do Mar Morto] 2 (1995): 268-94.

Brown, Colin. "The Parable of the Rebellious Son(s)" {A Parábola do(s) Filho(s) Rebelde(s)}. SJT 51 (1998): 391-405.

—. "The Unjust Steward: A New Twist?" {O Mordomo Injusto: Uma Nova Guinada?}. Páginas 121-45 in Worship, Theology and Ministry in the Early Church [Adoração, Teologia e Ministério na Igreja Primitiva]. Editado por Michael J. Wilkins e Terence Paige. Sheffield: JSOT, 1992.

Brown, Francis, S. R. Driver, e Charles A. Briggs, editado por; A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament [Léxico Hebraico e Inglês do Antigo Testamento}. Oxford: Clarendon, 1962.

Brown, Raymond. "Parable and Allegory Reconsidered" [A Parábola e a Alegoria Revistas]. Páginas 321-33 in New Testament Essays [Ensaaios Sobre o Novo Testamento], Garden City: Doubleday, 1968.

—. The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament [A Origem Semita do Termo "Mistério" no Novo Testamento], Philadelphia: Fortress, 1968.

Brown, Schuyler. "Faith, the Poor and the Gentiles: A Tradition-Historical Reflection on Matthew 25:31-46" [A Fé, os Pobres e os Gentios: Uma Reflexão Sobre a Tradição e a História em Mateus 25.31-46}. THT 6 (1990):171-81.

Bronwlee, William H. "Messianic Motifs of Qumran and the New Testament" [Temas Messiânicos de Qumran e o Novo Testamento], NTS 3 (1957): 195-210.

Bruce, A. B. The Parabolic Teaching of Christ: A Systematic and Critical Study of the Parables of Our Lord [O Ensino das Parábolas de Cristo: Estudo Crítico-Sistemático das Parábolas do Nosso Senhor], 3<sup>a</sup> edição. Nova York: A. C. Armstrong and Son, 1887.

Bruce, F. F. "Justification by Faith in the Non-Pauline Writings of the New Testament" [A Justificação pela Fé nos Escritos Não-paulinos do Novo Testamento}. EvQ 24 (1952): 66-69.

Brunner, Emil. Sowing and Reaping [Semeadura e Colheita}. Tradução de Thomas Wieser. Richmond: John Knox, 1946.



Bryan, Steven M. *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration* [Jesus e as Tradições de Juízo e Restauração de Israel}. SNTSMS 117. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 2002.

Búason, Kristján. "The Good Samaritan, Luke 10:25-37: One Text, Three Methods" [O Bom Samaritano, Lucas 10.25-37: Um Texto, Três Métodos]. Páginas 1-35 in *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives* [Lucas-Atos: Perspectivas Escandinavas]. Editado por Petri Luomanen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition* [A História da Tradição Sinótica]. Edição Revisada, traduzida por John Marsh. Nova York: Harper & Row, 1976.

— . *Theology of the New Testament* [Teologia do Novo Testamento], Tradução de Kendrick Grobel. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951.

Bussby, F. "Did a Shepherd Leave Sheep upon the Mountains or in the Desert?" [O Pastor Deixou as Ovelhas nos Montes ou no Deserto?]. *ATR* 45 (1963): 93-94.

Buth, Randall, and Brian Kvasnica. "Temple Authorities and Tithe Evasion: The Linguistic Background and Impact of the Parable of the Vineyard, the Tenants, and the Son" [As Autoridades do Templo e a Evasão dos Dízimos: O Contexto Lingüístico e o Impacto da Parábola da Vinha: o Lavrador e o Filho]. Páginas 53-80 in *Jesus<sup>1</sup> Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels - Volume One* [A Última Semana de Jesus: Estudos de Jerusalém aos Evangelhos Sinóticos]. Editado por R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker, Leiden: Brill, 2006.

Buttrick, David. *Speaking Parables: A Homiletic Guide* [Parábolas Comunicativas: Um Guia Homilético]. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Buttrick, George A. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus]. Garden City: Doubleday, 1928.

Cadbury, Henry J. "The Single Eye" [O Olho Solitário]. *HTR* 47 (1954): 69-74.

Cadoux, Arthur Temple. *The Parables of Jesus: Their Art and Use* [As Parábolas de Jesus: Arte e Uso], Nova York: Macmillan, 1931.

Cahill, Michael. "Not a Cornerstone! Translating Ps 118,22 in the Jewish and Christian Scriptures" [Não uma Pedra de Esquina! A Tradução do Salmo 118.22 nas Escrituras Judaicas e Cristãs], *RB* 106 (1999): 345-57.

Caird, G. B. *The Gospel of St. Luke* [O Evangelho de Lucas]. Nova York: Seabury, 1968.

— . *The Language and Imagery of the Bible* [A Linguagem e as Figuras da Bíblia], Philadelphia: Westminster, 1980.

— . *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento]. Compilado e editado por L. D. Hurst. Oxford: Clarendon, 1994.



Calvin, John. *Commentary on a Harmony of the Evangelists: Matthew, Mark, and Luke* [Comentário Sobre a Harmonia dos Evangelistas: Mateus, Marcos e Lucas]. Tradução de William Pringle. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

Cameron, Ron. "Matthew's Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos de Mateus]. *FFF* 8 (1992): 191-209.

Camery-Hoggatt, Jerry. *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* [A Ironia no Texto de Marcos: Texto e subtexto]. SNTSMS 72. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1992.

Campbell, Denis. "The Leaven" [O Fermento]. *ExpTim* 104 (1993): 307-8

Cantinat, Jean. "Les Parables de la Misericorde." *TD* 4 (1956): 120-23

Cantrell, Richard A. "The Cursed Fig Tree" [A Figueira Amaldiçoada]. *The Bible Today* [A Bíblia nos Dias de Hoje] 29 (1991): 105-8.

Capon, Robert Farrar. *Parables of Grace* [As Parábolas da Graça]. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

— . *Parables of Judgment* [Parábolas de Juízo]. Grand Rapids: Eerdmans, 1989-

— . *Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino]. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Carey, W. Gregory. "Excuses, Excuses: The Parable of the Banquet (Luke 14:15-24) within the Larger Context of Luke" [Desculpas, Desculpas: A Parábola das Bodas {Lucas 14.15-24} no Contexto Maior de Lucas]. *IBS* 17 (1995): 177-87.

Carlston, Charles Edwin. *The Parables of the Triple Tradition* [As Parábolas da Tripla Tradição]. Philadelphia: Fortress, 1975.

— . "A Positive Criterion of Authenticity" [Um Critério Positivo de Autenticidade]. *BR* 7 (1962): 33-44.

Carothers, J. Edward. *Living with the Parables: Jesus and the Reign of God* [Vivendo com as Parábolas: Jesus e o Reino de Deus]. Nova York: Friendship, 1984.

Carrol, John T. *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* [Resposta ao Fim da História: Escatologia e Situação em Lucas-Atos]. SBLDS 92. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1988.

Carson, D. A. "The \_\_\_\_\_ Word-Group as Introduction to Some Matthean Parables" [As Palavras derivadas de \_\_\_\_\_ como Introdução de Algumas Parábolas de Mateus], *NTS* 31 (1985): 277-82.

Cárter, Warren. "Construction of Violence and Identities in Matthew's Gospel" [A Construção da Violência e as Identidades no Evangelho de Mateus]. Páginas 81-108 in *Violence in the New Testament* [A Violência no Novo Testamento], Editado por Shelly Matthews e E. Leigh Gibson. Londres: T, & T. Clark, 2005.

— . "Resisting and Imitating the Empire: Imperial Paradigms in Two Matthean Parables" [A Resistência ao Império e sua Imitação: Paradigmas Imperiais em Duas Parábolas de Mateus], *Int* 56 (2002): 260-72.



Cárter, Warren, e John Paul Heil. *Matthew's Parables: Audience Oriented Perspectives* [As Parábolas de Mateus: Perspectivas Orientadas ao Público]. CBQMS 30. Washington: Catholic Biblical Association of America [Sociedade Bíblica Católica dos Estados Unidos], 1998.

Catchpole, David. "Eine Schaf, eine Drachme und ein Israelit. Die Botschaft Jesu in Q." Páginas 89-101 in *Die Freude an God. Unsere Kraft*. Editado por Johannes J. Degenhardt. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.

—, "Jesus, John the Baptist and the Parable of the Tares" [Jesus, João Batista e a Parábola do Joio e do Trigo]. SJT 31 (1978): 557-70.

—. "Q and 'the Friend at Midnight' (Luke xi.5-8/9)" ["Q" e o "Amigo Incomodado à Meia-noite" {Lucas 11.5-8/9}]. JTS 34 (1983): 407-24.

—. "Q, Prayer, and the Kingdom: A Rejoinder" ["Q", Oração e o Reino: Uma Réplica] JTS 40 (1989): 377-88.

—. "The Son of Man's Search for Faith (Luke XVIII 8b)" [O Filho do Homem à Procura da Fé {Lucas 18.8b}]. NovT 19 (1977): 81-104.

Cave, C. H. "Lazarus and the Lukan Deuteronomy" [Lázaro e o Deuterônômio de Lucas]. NTS 15 (1969): 319-25.

Charette, Blaine. *The Theme of Recompense in Matthew's Gospel* [O Tema da Recompensa no Evangelho de Mateus]. JSNTSup 79. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.

Charlesworth, James H. "Jesus an 'Son' and the Righteous Teacher as 'Gardener'" [Jesus como 'Filho' e o Mestre Justo como o 'Jardineiro']. Páginas 140-75 in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* [Jesus e os Rolos do Mar Morto]. Editado por James E. Charlesworth. Nova York: Doubleday, 1992.

—. "Jesus<sup>1</sup> Concept of God and His Self-Understanding" [O Conceito Divino de Jesus e a Sua Autoconsciência]. Páginas 131-64 in *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* [Jesus no Judaísmo: Uma Nova Luz a Partir de Descobertas Arqueológicas Surpreendentes]. Nova York: Doubleday, 1998.

Cheong, C.-S. Abraham. *A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16:1-9)* [Uma Leitura Dialógica da Parábola do Mordomo {Lucas 16.1-90}]. *Studies in Biblical Literature* [Estudos em Literatura Bíblica] 28. Nova York: Peter Lang, 2001.

Chilton, Bruce D. *A Galilean Rabbi and His Bible* [Um Rabino Galileu e a Sua Bíblia]. Wilmington; Glazier, 1984.

—. "(The) Son of (the)Man, and Jesus" [{O} Filho d'{o} Homem, e Jesus]. Páginas 259-87 in *Authenticating the Words of Jesus* [A Autenticação das Palavras de Jesus]. Editado por Bruce D. Chilton e Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1999-

Christian, R *Jesus und seine geringsten Brüder. Mt. 25,31-46 redaktionsgeschichtlich untersucht*. Leipzig: St. Benno, 1975.



Coats, George W. "Parable, Fable and Anecdote" [Parábola, Fábula e Anekdota]. *Int* 35 (1981): 368-82.

Collins, R. F. "The Man Who Came to Dinner" [O Homem que Veio para o Jantar}. Páginas 151-72 in *Luke and His Readers* [Lucas e os Seus Leitores}. Editado por R. Bieringer, G. Van Belle e J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 2005.

— . "The Story of the Seed Growing by Itself: A Parable for Our Times" [A História da Semente Que Cresce Por Si Mesma: Uma Parábola Para os Nossos Tempos]. *Emmanuel* 94 (1998): 446-52.

Combrink, Hans J. B. "A Social-Scientific Perspective on the Parable of the Unjust Steward" [Perspectiva Socio-científica da Parábola do Mordomo Infiel]. *Neot* 30 (1996): 281-306.

Cope, Lamar. "Matthew XXV:31-46: 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted" [Mateus 25.31-46: Uma Nova Interpretação da Parábola das Ovelhas e dos Bodes]. *NotT* 11 (1969): 32-44.

Cortés, Juan B. "The Greek Text of Luke 18:14a: A Contribution to the Method of Reasoned Eclecticism" [O Texto Grego de Lucas: Contribuição ao Método do Ecletismo Racional], *CBQ* 46 (1984):255-73\*

Cosgrove, Charles H. "A Woman's Unbound Hair in the Greco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36-50" [O Cabelo Solto das Mulheres no Mundo Greco-romano, com ênfase especial na História da 'Mulher Pecadora' de Lucas 7.36-50"]. *JBL* 124 (2005): 675-92.

Cotter, Wendy J. "The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18:1-8)" [A Parábola da Viúva Irritada e do Juiz Ameaçado {Lucas 18.1-8}]. *NTS* 51 (2005): 328-43.

— . "The Parables of the Mustard Seed and the Leaven: Their Function in the Earliest Stratum of Q" [As Parábolas do Grão de Mostarda e do Fermento: Sua Função nos Estrato Inicial de Q], *TJT* 8 (1992): 37-51.

Craddock, Fredk B. *Overhearing the Gospel* [Leitura Secreta do Evangelho]. Nashville: Abingdon, 1978.

Cranfield, C. E. B. "Diakonia." Páginas 97-111 in *If God Be for Us* [Se Deus é Por Nós]. Edimburgo: T. & T. Clark, 1985.

— . "The Parable of the Unjust Judge and the Eschatology of Luke-Acts" [A Parábola do Juiz Injusto e a Escatologia de Lucas-Atos]. *SJT* 16 (1903): 297-301.

— . "St. Mark 4:1-34" [Marcos 4.1-34]. *SJT* 4 (1951): 398-414.

— . "Who Are Christ's Brothers? Matthew 25-40" [Quem São os Irmãos de Cristo? Mateus 25.40]. *Metanoia* 4 (1994): 31-39.

Crawford, Robert G. "A Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research" [A Parábola do Bom Samaritano: Ensaio Sobre Investigação Estrutural]. *Semeia* 2 (1980): 27-50.



Crook, Zeba Antonin. "The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven: A Test Case for the Two-Document, Two-Gospel, and Farrer-Goulder Hypotheses" [As Parábolas Sinóticas do Grão de Mostarda e do Fermento: Um Caso-teste Acerca da Dupla Documentação, da Duplicidade de Evangelho e das Hipóteses de Farrer-Goulder]. JSNT 78 (2000): 23-48,

Crossan, John Dominic. Cliffs of Fali: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus (Perigosos Despenhadeiros: Paradoxo e Polivalência nas Parábolas de Jesus}. Nova York: Seabury, 1980.

— . Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable (A Descoberta é o Primeiro Ato: Os Contos Sobre Tesouros Achados e a Parábola do Tesouro de Jesus}. Philadelphia: Fortress, 1979.

— . The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant [O Jesus Histórico: A Vida de Um Camponês Judeu do Mediterrâneo], San Francisco: Harper, 1991.

— . In Fragments {Nos Fragmentos}. San Francisco: Harper & Row, 1983.

— . In Parables: The Challenge of the Historical Jesus [Nas Parábolas: O Desafio do Jesus Histórico]. Nova York: Harper & Row, 1973.

— . "Parable" [Parábola], ABD 5:148-49.

— . "Parable, Allegory, and Paradox" [Parábola, Alegoria e Paradoxo]. Páginas 247-81 in Semiology and the Parables [A Semiologia e as Parábolas]. Editado por Daniel Patte. Pittsburgh: Pickwick, 1976.

— . "Parable and Example in the Teaching of Jesus" [Parábola e Exemplo no Ensino de Jesus]. NTS 18 (1971-72): 285-307.

— . "The Seed Parables of Jesus" [As Parábolas de Jesus Tematizadas em Sementes], JBL 92 (1973): 244-66.

— . "Structuralist Analysis and the Parables of Jesus" [A Análise Estruturalista e as Parábolas de Jesus] Semeia 1 (1974): 192-221.

Crump, David Michael. Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts. (Jesus, o Intercessor: Oração e Cristologia em Lucas-Atos]. WUNT 2. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992.

— . Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer [Batendo na Porta do Céu: Teologia Neotestamentário da Oração Intercessória}. Grand Rapids: Baker, 2006.

Culbertson, Philip L. "Reclaiming the Matthean Vineyard Parables" [Recuperando as Parábolas de Videira de Mateus]. Encounter 49 (1988): 257-83.

— . A Word Fitly Spoken: Context, Transmission, and Adoption of the Parables of Jesus [Uma Palavra Adequadamente Colocada: Contexto, Transmissão e Incorporação das Parábolas de Jesus]. Albany: State University of New York Press [Editora da Universidade do Estado de Nova York], 1995.

Curkpatrick, Stephen. "Dissonance in Luke 18:1-8" [Dissonância em Lucas 18.1-8]. JBL 121 (2002): 107-21.



Dahl, Nils. "The Parables of Growth" [As Parábolas de Crescimento], Páginas 156-66 in *Jesus in the Memory of the Early Church* {Jesus na Memória da Igreja Primitiva}. Minneapolis: Augsburg, 1976.

Dalman, G. *Arbeit und Sitte in Palästina*. 2: *Der Ackerbau*. Hildesheim: Georg Olms, 1964-2001.

— . *The Words of Jesus* [As Palavras de Jesus]. Tradução de D. M. Kay. Edimburgo: T. & T. Clark, 1902.

Daniélou, Jean. "Le Bon Samaritain." Páginas 457-65 in *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*. Paris: Bloud & Gay, 1956.

Danker, Frederick W. *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel* {Jesus e a Nova Era: Comentário ao Evangelho de Lucas}. Philadelphia: Fortress, 1985.

Daube, David. "Inheritance in Two Lukan Pericopes" [A Herança em Duas Passagens de Lucas]. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 72 (1955): 326-44.

— , "Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts" [Tonalidades Expositivas Negligenciadas in em Lucas-Atos]. *ANRW* 25/3:2329-56.

— . "Shame Culture in Luke" [A Cultura da Vergonha em Lucas]. Páginas 355-72 in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* [Paulo e o Paulinismo: Ensaio em Honra de C. K. Barrett. Editado por Morna D. Hooker e S. G. Wilson. Londres: SPCK, 1982.

Davies, W. D., e Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Mateus]. 3 vols. ICC. Edimburgo: T. & T. Clark, 1988-97.

DeBoer, Martinus. "Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23-35)" [Dez Mil Talentos? A Interpretação de Mateus e a Redação da Parábola do Credor Incompassivo {Mt 18.23-35}]. *CBQ* 50 (1988): 214-32.

Degenhardt, Joachim. *Lukas. Evangelist der Armen*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1965.

De Goedt, Michel. "L explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII,36-43)." *RB* 66(1959): 32-54.

Deidun, Thomas. "The Parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23-25)" [A Parábola do Credor Incompassivo {Mt 18.23-25}]. *BTB* 6 (1976): 203-24.

Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient Near East* [Luz Que Vem do Oriente Antigo]. Tradução de Lionel R. M. Strachan. Reimpressão da 4ª edição. Grand Rapids: Baker, 1965.

Delling, Gerhard. "Das Gleichnis vom gottlosen Richter." *ZNW* 53 (1962): 1-25.

Delormé, Jean, Editado por *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*. *Lectio Divina* 135. Paris; Cerf, 1989.



de Meeús, X, "Composition de Lc., XIV et genre symposiatique." ETL 37 (1961): 847-70.

De Moor, Johannes C. "The Targumic Background of Mark 12:1-12: The Parable of the Wicked Tenants" [A Origem Targúmica de Marcos 12;1-2: A Parábola do Lavradores Maus], JSJ 29 (1998): 63-80.

Dempke, Christoph. "Rengstorf, Karl Heinrich. Die Re-Investitur des Verlorenen Sohns in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15, 11-32." TLZ 94 (1969): 762-63.

Derrett, J. Duncan M. "Ambivallence: Sowing and Reaping at Mark 4,26-29" [Ambivalência: Semeadura e Colheita em Marcos 4.26-29]. Estudos bíblicos 48 (1990): 489-510.

— . "\_\_\_\_\_ (Mk. 1:16): Jesus's Fishermen and the Parable of the Net" [\_\_\_\_\_ (Mc 1.165): Os Pescadores de Jesus e a Parábola da Rede}. NovT 22 (1980): 108-37.

— . "Figtrees in the New Testament" [As Figueiras no Novo Testamento]. Páginas 148-64 in Midrash in Action and as a Literary Device [As "Midrash" em Ação Como Mecanismos Literários}. Vol, 2 of Studies in the New Testament (Estudos do Novo Testamento). Leiden: Brill, 1978.

— . "Fresh Light on St. Luke XVI: II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings" [Um Novo Olhar Sobre Lucas 16.2. "Dives" e "Lázaro" e os Adágios Antecedentes]. NTS 7 (1961): 364-80.

— . "Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin" [Uma Nova Perspectiva Sobre as Parábolas da Ovelha Perdida e da Dracma Perdida]. NTS 26(1979): 36-60.

— . "The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke" [O Amigo da Meia-noite: Perspectivas Asiáticas ao Evangelho de Lucas}. Páginas 78-87 in Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube (Donum Gentilicum: Estudos Neotestamentários em Honra de David Daube}. Editado por E. Bammel, C. K. Barrett e W. D. Davies. Oxford: Clarendon, 1978.

— . Law in the New Testament [A Lei no Novo Testamento]. Londres: Darton, Longman e Todd, 1976. Páginas 1-16: "The Treasure in the Field" [O Tesouro no Campo]. Páginas 17-31: "The Parable of the Talents and Two Logia" [A Parábola dos Talentos e Dois Logia]. Páginas 32-47: "The Parable of the Unmerciful Servant" [A Parábola do Credor Incompassivo]. Páginas 48-77: "The Parable of Unjust Steward" [Mordomo Infiel], Páginas 100-125: "The Parable of the Prodigal Son" [A Parábola do Filho Pródigo], Páginas 125-55: "The Parable of the Great Supper" [A Parábola da Grande Ceia]. Páginas 208-27: "The Parable of the Good Samaritan" [A Parábola do Bom Samaritano}. Páginas 266-85: "The Anointing at Bethany and the Story of Zacchaeus" [A Unção em Betânia e a História de Zaqueu}. Páginas 296-312: "Fresh Light on the Parable of the Wicked Vinedressers" [Um Novo Olhar Sobre a Parábola dos Vinhateiros ímpios}.



— . "Love Thy Neighbor as a Man üke Thyself?" ["Ame o Teu Próximo Como um Homem Gosta de Ti Mesmo"?]. *ExpTim* 83 (1971): 55-56.

— . "Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Towers and Wars (1k XIV 28-32)" [Nisi Dominus Aedificaverit Domum: Torres e Guerras {Lc 14.28-32}]. *NovT* 19 (1977): 241-61.

— . "The Parable of the Two Sons" [A Parábola dos Dois Filhos]. *ST* 25 (1971): 109-16.

— . "The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance" [O Rico Insensato: Uma Parábola de Jesus Acerca da Herança]. Páginas 99-120 in *Midrash in Action and as a Literary Device* [As "Midrash" em Ação Como Mecanismos Literários]. Vol, 2 of *Studies in the New Testament* [Estudos ao Novo Testamento]. Leiden: Brill, 1978.

— . "Take Thy Bond ... and Write Fifty' (Luke XVI.6): The Nature of the Bond" ["Toma o Teu Título ... E Escreve Cinqüenta" {Lucas 16.6}: A Natureza deste Título]. Páginas 1-3 in *Studies in the New Testament I* [Estudos ao Novo Testamento I]. Leiden: Brill, 1977.

— . "Workers in the Vineyard: A Parable of Jesus" [Os Trabalhadores da Vinha: Uma Parábola de Jesus]. Páginas 48-75 in *Studies in the New Testament I* [Estudos ao Novo Testamento I]. Leiden: Brill, 1977.

De Ru, G. "The Conception of Reward in the Teaching of Jesus" [A Idéia do Galardão no Ensino de Jesus]. *NovT* 8 (1966): 202-22.

De Silva, David A. "Renewing the Ethic of the Eschatological Community: The Vision of Judgment in Matthew 25" [A Renovação da Ética da Comunidade Escatológica: A Visão do Juízo em Mateus 25], *Koinonia* 3 (1991): 168-94.

Dewey, Joanna. *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6* [Debate Público Sobre o Evangelho de Marcos: Técnica Literária, Estrutura Concêntrica e Teologia em Marcos 2.1-3.6]. SBLDS 48. Chico: Scholars [Acadêmicos], 1980.

Dietzfelbinger, Christian. "Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen." Páginas 80-93 in *Der Ruf Jesu und die Antwort der CJemeinde*. Editado por E. Lohse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

— . "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg." *Evt* 43 (1983): 126-37.

Dmitri, Archbishop. *The Parables: Biblical, Patristic, and Liturgical Interpretation* [As Parábolas: A Interpretação Bíblica, Patrística e Litúrgica]. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press [Editora do Seminário Vladimir], 1996.

Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom* [As Parábolas do Reino]. Londres, Nisbet, 1936.

Donahue, John R. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* [O Evangelho nas Parábolas: Metáfo-



ra, Narrativa e Teologia nos Evangelhos Sinóticos]. Philadelphia: Fortress, 1988.

— . "The 'Parable' of the Sheep and the Goats: A Challenge to Christian Ethics" [A "Parábola" das Ovelhas e dos Bodes: Um Desafio à Ética Cristã]. TS 47 (1986): 3-31.

— . "Tax Collector" [O Publicano]. ABD 6:337-38.

— . "Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification" [Os Publicanos e os Pecadores: Tentativa de Identificação]. CBQ 33 (1977): 39-61.

Donfried, Karl Paul. "The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25: 1-13) as a Summary of Matthean Theology" [A Alegoria das Dez Virgens {Mt 25.1-13} como um Resumo da Teologia de Mateus], JBL 93 (1974): 415-28.

Dormeyer, Detlev. "Literarische und Theologische Analyse der Parabel Lukas 14, 15-24." BibLeb 15 (1974): 206-19.

— , The New Testament Among the Writings of Antiquity [O Novo Testamento Dentre os Escritos da Antiguidade]. Tradução de Rosemarie Kossov. Sheffield: Sheffield Academic, 1998,

Downey, Glanville. "Who Is My Neighbor? The Greek and Roman Answer" [Quem é o Meu Próximo? A Resposta dos Gregos e dos Romanos], ATR 47 (1965): 3-15.

Downing, Gerald. "The Ambiguity of 'The Pharisee and the Toll-Collector (Luke 18:9-14) in the Greco-Roman World of Late Antiquity" " [A Ambiguidade do "Fariseu e do Publicano" no Mundo Greco-romano do Final da Idade Antiga]. CBQ 54 (1992): 80-99.

Doyle, B. Rod. "The Place of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Matthew 20:1-16" " [O Lugar da Parábola dos Trabalhadores da Vinha em Mateus 20.1-16]. ABR 42 (1994): 39-58.

Drexler, Hans. "Die grosse Sünderin Lucas 7:36-50." ZNW 59 (1968): 159-73.

Drury, John. "The Origins of Mark's Parables" [As Origens das Parábolas de Marcos], Páginas 171-89 in Ways of Reading the Bible [Formas de Leitura da Bíblia]. Editado por Michael Wadsworth. Totowa: Barnes and Noble, 1981.

— . The Parables in the Gospels [As Parábolas nos Evangelhos]. Nova York: Crossroad, 1985.

— . "The Sower, the Vineyard, and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables" [O Semeador, a Vinha e o Lugar da Alegoria na Interpretação das Parábolas de Marcos], JTS 24 (1973): 367-79.

Dschulnigg, Peter. "Positionen des Gleichnisverständnisses im 20. Jahrhundert." TZ 45 (1989): 335-51,

— . Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament. Judaica et Christiana 12. Bern: Peter Lang, 1988.



Dunkerly, R. "Lazarus" (Lázaro}. NTS 5 (1959): 321-27.

Dunn, James D. G. "Altering the Default Setting: Re-Envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition" [A Alteração do Contexto Padrão: Uma Nova Análise da Transmissão Primitiva da Tradição de Jesus], NTS 49 (2003): 139-75.

— . Jesus Remembered {Jesus Relembrado}. Vol. 1 de Christianity in the Making {Os Primórdios do Cristianismo}. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

— . "Jesus, Table Fellowship, and Qumran" {Jesus, a Comunhão de Mesa e Qumran}. Páginas 254-72 in Jesus and the Dead Sea Scrolls {Jesus e os Rolos do Mar Morto}, Editado por James H. Charlesworth, Nova York: Doubleday, 1992,

Du Plessis, I, J. "Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager" [Filantropia ou Sarcasmo? Outra Perspectiva à Parábola do Administrador Infiel], Neot 24 (1990): 1-20.

Dupont, Jacques. "Le couple parabolique du sénévé et du levain, Mt 13,31-33; Lc 13,18-21." Páginas 331-45 in Jesus Christ in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift flir Hans Conzelmann zum 60. Geburtstag, Editado por Georg Strecker. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975.

— , "Encore la parabole de la Semence qui pousse toute seule (Mc 4.26:29)." Páginas 96-108 in Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Editado por E. Earle Ellis e Erich Grässer. Göttingen: Vandenhoeck Sc Ruprecht, 1975.

— . "Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue." Páginas 331-50 in Jesus aux Origines de La Christologie. BETL 40. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1975.

— . "La parabole de la semence qui pousse toute seule." RSR 55 (1967): 367-92.

— . "Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles." Páginas 221-59 in L'Evangile selon Matthieu. Redaction et theologie. Editado por M. Didier. Gembloux: J, Duculot, 1972,

Durber, Susan, "The Female Reader of the Parables of the Lost" [A Leitora Feminina das Parábolas de Perda]. JSNT 45 (1992): 59-78.

Eakin, Frank E., Jr. "Spiritual Obduracy and Parable Purpose" [A Obstinação Espiritual e o Propósito das Parábolas]. Páginas 89-99 in The Use of the Old Testament in the New and Other Essays [O Uso do Antigo Testamento no Novo e Outros Ensaio]. Editado por James M. Efrid. Durham: Duke University Press [Editora da Universidade de Duke], 1972,

Eckstein, Hans Joachim. "Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9-14." Páginas 143-51 in Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Beiträge zum Verstehen der Bibel 5. Münster: Lit, 2003.



Eckstein, Richard. "Die von selbst wachsende Saat, Matthäus 4:26-29." Páginas 139-45 in *Gleichnisse aus Altem und Neuem Testament*. Stuttgart: Klotz, 1971.

Edwards, James R. *The Gospel According to Mark* [O Evangelho Segundo Marcos]. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Eissfeldt, Otto. *Der Maschal im Alten Testament*. Giessen: Alfred Töpelmann, 1913.

Elliot, John H. "Matthew 20:1-15: A Parable of Invidious Comparison and Evil Eye Accusation" [Mateus 20.1-15: Uma Parábola de Uma Comparação Invejosa e de Acusação de Olhar Malicioso]. *BTB* 22 (1992): 52-65.

Ellis, E. Earle. "How the New Testament Uses the Old" [Como o Novo Testamento Faz Uso do Antigo]. Páginas 199-219 in *New Testament Interpretation* [A Interpretação do Novo Testamento]. Editado por I. Howard Marshall. Exeter: Paternoster, 1977.

The Entrevenes Group. *Signs and Parables: Semiotics and Gospel Texts* [Sinais e Parábolas: Semiótica e os Textos do Evangelho]. Tradução de Gary Phillips. Pittsburgh: Pickwick, 1978.

Erlemann, K. *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988.

Ernst, Josef. "Gastmahlgespräche: Lk 14:1-24." Páginas 57-78 in *Die Kirche des Anfangs*. Für Heinz Schürmann. Editado por Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst, and Joachim Wanke. Freiburg: Herder, 1978.

Ernst, Michael. "Hellenistischen Analogien zu ntl. Gleichnissen. Eine Sammlung von Vergleichstexten sowie Thesen über die sich aus der parabolischen Redeweise ergebenden gesellschaftspolitischen Konsequenzen." Páginas 461-80 in *Ein Gott, Eine Offenbarung*. Beiträge zur Biblische Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Nokter Fouglist. Editado por Friedrich von Reiterer. Würzburg: Echter, 1991.

—. "... verkaufte alles, was er besass, und kaufte die Perle (Mt 13, 46). Der \_\_\_\_\_ im Neuen Testament und in dokumentarischen Papyri." *Protokolle zur Bibel* 6 (1997): 31-46.

Esler, Phillip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts* [A Comunidade e o Evangelho em Lucas-Atos]. SNTSMS 57. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1987.

—. "Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory" [Jesus e a Redução dos Conflitos Intergrupos: A Parábola do Bom Samaritano à Luz da Teoria da Identidade Social]. *Biblnt* 8 (2000): 325-57.

Evans, C. F. "The Central Section of St. Luke's Gospel" [A Seção Central do Evangelho de Lucas], Páginas 37-55 in *Studies in the Gospels* [Estudos nos Evangelhos]. Editado por D. E. Nineham. Oxford: Blackwell, 1955.



— . "Uncomfortable Words — V" [Palavras Incômodas — V}. *ExpTim* 81 (1969-70): 228-31.

Evans, Craig A. "Do This and You Will Live": Targumic Coherence in Luke 10:25-28" ["Faz Isto e Viverás": Coerência Targúmica em Lucas 10.25-28}. Páginas 377-93 in *Jesus in Context* [Jesus no Contexto}. Editado por Bruce Chilton e Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1997.

— . "God's Vineyard and Its Caretakers" [A Videira de Deus e os Seus Agricultores}. Páginas 381-406 in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* {Jesus e os Seus Contemporâneos: Estudos Comparativos}. AGJU 25. Leiden: E. J. Brill, 1995.

— . "How Septuagintal Is Isa 5:1-7 and Mark 12:1-9?" [Até que Ponto Isaías 5.1-7 Citado em Marcos 12.1-9 Deriva da Septuaginta?} *NovT* 45 (2003): 105-10.

— . "Jesus and Rabbinic Parables, Proverbs, and Prayers" {Jesus e as Parábolas, os Provérbios e as Orações Rabínicas}. Páginas 251-97 in *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* {Jesus e os Seus Contemporâneos: Estudos Comparativos}. Editado por Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1995.

— . "Jesus' Parable of the Tenant Farmers in Light of Lease Agreements in Antiquity" [A Parábola dos Lavradores de Jesus à Luz do Contratos de Arrendamento da Antiguidade}, *JSP* 14 (1996): 65-83.

— . "Luke 16:1-18 and the Deuteronomy Hypothesis" [Lucas 16.1-18 e a Hipótese de Deuteronomio}. Páginas 121-39 in *Luke and Scripture* [Lucas e as Sagradas Escrituras}. Editado por Craig A. Evans e James Sanders. Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1993.

— . Mark 8:27-16:20 [Marcos 8.27-16.20}. WBC 34B. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

— . *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* [Escritos Não-canônicos e a Interpretação do Novo Testamento}. Peabody: Hendrickson, 1992.

— . "A Note on the Function of Isaiah VI, 9-10 in Mark IV" [Uma Nota Sobre a Função de Isaías 6.9-10 em Marcos 4}. *RB* 88 (1981): 234-35.

— . "On the Isaianic Background of the Sower Parable" [A Parábola do Semeador e a Sua Origem em Isaías}, *CBQ* 47 (1985): 464-68.

— . "The Pharisee and the Publican: Luke 18:9-14 and Deuteronomy 26" [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronomio 26}. Páginas 342-55 in *The Gospels and the Scriptures of Israel* [Os Evangelhos e as Escrituras de Israel}. Editado por Craig A. Evans e W. Richard Stegner. Sheffield: Sheffield Academic, 1994.

— . "The Recently Published Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus" [Os Rolos do Mar Morto Recentemente Publicados e o Jesus Histórico}. Páginas 547-65 in *Studying the Historical Jesus* [O Estudo do Jesus Histórico}. Editado por Bruce Chilton e Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1994.



— . To See and Not Perceive: Isaiah 6:9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation {Ver Mas Não Perceber: Isaías 6.9-10 na Interpretação Primitiva Judaica e Cristã}, JSOTSup64. Sheffield: Sheffield Academic, 1989.

Farris, Michael. "A Tale of Two Taxations (Luke 18:10-14b): The Parable of the Pharisee and the Toll Collector" {Uma História de Duas Tributações {Lucas 18.10-14b: A Parábola do Fariseu e do Publicano}. Páginas 23-33 in Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today [Jesus e as Suas Parábolas: A Interpretação das Parábolas de Jesus nos Dias de Hoje]. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

Fay, Greg. "Introduction to Incomprehension: The Literary Structure of Mark 4:1-34" [Introdução à Incompreensão: A Estrutura Literária de Marcos 4.1-34], CBQ 51 (1989): 65-81.

Feldman, Asher. The Parables and Similes of the Rabbis: Agricultural and Pastoral [As Parábolas e Símbolos dos Rabinos: Agrícolas e Pastorais. 2ª edição. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1927.

Fenton, John C. "Expounding the Parables IV: The Parables of the Treasure and the Pearl (Mt. 13:44-46)" [Exposição Sobre as Parábolas IV: As Parábolas do Tesouro e da Pérola {Mt 13.44-46}], ExpTim 77 (1966): 178-80.

Feuillet, André. "Les épousailles messianiques et les references au Cantique dans les évangiles synoptiques." Revue Thomiste 84 (1984): 339-424.

— . "La parabole des vierges." La Vie spirituelle 75 (1946): 667-77.

— . "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (lc 16, 19-31) antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16, 1-9)." NRTh 101 (1979): 212-23.

— . "La signification christologique de Luc 18, 14 et les references des Évangiles au Serviteur souffrant," Nova et vetera 15 (1980): 188-229.

Fichtner, Joseph. Many Things in Parables: Reflections for Life [Várias Coisas Contidas nas Parábolas: Reflexões para a Vida]. Nova York: Alba House, 1988.

Fiebig, Paul. Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1904.

— . Die Gleichnisreden Jesus in Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1912.

Fienzy, David. The Social History of Palestine in the Herodian Period (A História Social da Palestina no Período Herodiano). Lewiston: Mellen, 1991.

Findlay, J. Alexander. Jesus and His Parables {Jesus e as Suas Parábolas}. Londres: Epworth, 1957.

Firmage, Edwin. "Zoology" [Zoologia]. ABD 6:1146.

Fischer, Neal. The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus]. Nova York: Crossroad, 1990.



Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX* [O Evangelho Segundo Lucas I-IX]. AB 28. Garden City: Doubleday, 1983-

— . *The Gospel According to Luke X-XXIV* [O Evangelho Segundo Lucas 10-24]. AB 28B. Garden City: Doubleday, 1985.

— . "The Languages of Palestine in the First Century A.D." [As Línguas da Palestina no Século I d.C.]. CBQ 32 (1970): 501-31.

— . "The Story of the Dishonest Manager (Lk 16:1-13)" [A História do Administrador Infiel {Lc 16.1-13}] Páginas 161-84 in *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [Ensaio Sobre o Contexto Semita do Novo Testamento]. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1974.

Fleddermann, Harry T. "The Householder and the Servant Left in Charge" [O Patrão e o Servo Deixado a Cargo]. Páginas 17-26 in *Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1986* [Escritos do ano de 1986 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Kent Harold Richards. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1986.

— . "Mustard Seed and Leaven in Q, the Synoptics, and Thomas" [O Grão de Mostarda e o Fermento em Q, nos Sinóticos e em Tomé] *Society of Biblical Literature 1989 Seminary Papers* [Escritos do ano de 1989 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por David J. Lull. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1989\*

— . "Three Friends at Midnight (Luke 11,5-8)" [Três Amigos à Meia-noite {Lucas 11.5-8}]. Páginas 265-82 in *Luke and His Readers* [Lucas e os Seus Leitores]. Editado por R. Bieringer, G. Van Belle e J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 2005.

Fletcher, Donald R. "The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?" [O Enigma do Mordomo Injusto: Não seria a Ironia a Chave?]. JBL 82 (1963):15-30.

Flusser, David. "Aesop's Miser and the Parable of the Talents" [O Avarento de Esopo e a Parábola dos Talentos]. Páginas 9-25 in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo]. Editado por Clemens Thoma e Michael Wyschogrod. Nova York: Paulist, 1989-

— . "Jesus' Opinion about the Essenes" [A Opinião de Jesus Acerca dos Essênios]. Páginas 150-68 in *Judaism and the Origins of Christianity* [O Judaísmo e as Origens do Cristianismo]. Jerusalém: Magnes, 1988.

— . "A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message" [A Nova Sensibilidade do Judaísmo e a Mensagem Cristã]. Páginas 469-92 in *Judaism and the Origins of Christianity* [O Judaísmo e as Origens do Cristianismo]. Jerusalém: Magnes, 1988.

— . "The Parable of the Unjust Steward: Jesus' Criticism of the Essenes" [A Parábola do Mordomo Infiel: A Crítica de Jesus aos Essênios]. Páginas 176-97 in *Jesus and the Dead Sea Scrolls* {Jesus e os Rolos do Mar Morto}. Editado por James H. Charlesworth. Nova York: Doubleday, 1992.



— . Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1: Das Wesen der Gleichnisse. Bern: Peter Lang, 1981.

Foerster, Werner. "Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden." Páginas 37-56 in *Verbum Dei Manet in Aeternum. Eine Festschrift für D. Otto Schmitz*. Editado por Werner Foerster. Witten: Luther, 1953.

Forbes, Greg W. *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (O Deus da Antiguidade: O Papel das Parábolas de Lucas no Objetivo do Evangelho de Lucas). JSNTSup 198. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.

Ford, J, Massingberde. "The Parable of the Foolish Scholars" [A Parábola dos Eruditos Loucos]. NovT 9 (1967): 107-23.

Ford, Mary. "Towards the Restoration of Allegory: Christology, Epistemology and Narrative Structure" [Rumo à Restauração da Alegoria: Cristologia, Epistemologia e Estrutura Narrativa] St. Vladimir's Theological Quarterly [Periódico Quadrimestral de St. Vladimir] 34 (1990): 161-95.

Ford, Richard Q. *The Parables of Jesus: Recovering the Art of Listening* [As Parábolas de Jesus: Recuperando a Arte de Ouvir], Minneapolis: Fortress, 1997.

Fortna, Robert. "Reading Jesus' Parable of the Talents through Underclass Eyes: Matt 25:14-30" [A Leitura da Parábola dos Talentos {de Jesus} Pelos Olhos da Classe Inferior]. FFF 8 (1992): 211-27.

— . "You Have Made Them Equal to Us" [Fizeste-os Como Nós], JTSA 72 (1990): 66-72.

Foster, Paul. "A Parable of Two Sons: But Which One Did the Far, Far Better Thing? A Study of Matt 21.28-32" [Uma História de Dois Filhos: Mas Qual dos Dois Teria Sido, em Muito, o Mais Nobre?]. NTS 47 (2001): 26-37.

Fowler, Robert M. *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* [Deixemos o Leitor Compreender: A Crítica Reativa do Leitor e o Evangelho de Marcos]. Minneapolis: Fortress, 1991 -

France, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Marcos: Comentário ao Texto Grego]. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

— . *Matthew: Evangelist and Teacher* [Mateus: Evangelista e Mestre]. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

— . "On Being Ready (Matthew 25:1-46)" [Da Vigilância {Mateus 25.1-46}] Páginas 177-95 in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus]. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Fränkel, Hermann. *Die homerischen Gleichnisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Franz, Gordon. "Text and Tell: The Parable of the Two Builders" [Texto e Sua Difusão: A Parábola dos Dois Fundamentos]. *Archaeology in the Biblical World* [A Arqueologia no Mundo Bíblico] 3 (1995): 6-11.



Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents* [A Civilização e os Seus Descontentes}. Traduzido e editado por James Strachey. Nova York: Norton, 1962.

Freyne, Seán. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism* [A Galiléia de Alexandre, o Grande, até Adriano — 323 a.C. a 135 d.C.: Estudo do Judaísmo do Segundo Templo}. Wilmington: Glazier, 1980.

Frick, Frank S. "Palestine, Climate of [Palestina, o Clima da]. ABD 5:119-26.

Fridrichsen, A. "Exegetisches zum Neuen Testament." SO 13 (1934): 38-46.

Friedrich, J. *Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt. 25,31-46*. Stuttgart: Calwer, 1977.

Friedrichsen, Timothy A. "The Temple, a Pharisee, a Tax Collector, and the Kingdom of God: Rereading a Jesus Parable (Luke 18:10-14a)" [O Templo, Um Fariseu, Um Publicano e o Reino de Deus: A Releitura de Uma Parábola de Jesus {Lucas 18.10-14a}]. JBL 124 (2005): 89-119-

Fuchs, Ernst. *Hermeneutik*. 2 vols. 2ª edição Bad Cannstatt: R. Mülerschön, 1958.

— . "The Parable of the Unmerciful Servant (Matt. 18:23-25)" [A Parábola do Credor Incompassivo {Mt 18.23-25}]. Páginas 487-94 in *Studia Evangelica*, Editado por Kurt Aland. Berlin: Akademie, 1959.

— . *Studies of the Historical Jesus* [Estudos Sobre o Jesus Histórico]. Tradução de Andrew Scobie. SBT 42, Naperville: Allenson, 1964.

— , "Was heist: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?'" Páginas 1-20 in *Gesammelte Aufsätze II. Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960.

— . "Das Zeitverständnis Jesu." Páginas 304-76 in *Gesammelte Aufsätze II: Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960.

Funk, Robert W. "Beyond Criticism in the Quest of Literacy: The Parable of the Leaven" [Além da Crítica na Busca da Instrução: A Parábola do Fermento], Int 25 (1971): 149-70.

— . "The Good Samaritan as Metaphor" [O Bom Samaritano Como Metáfora}. Semeia 2 (1974): 74-81.

— . *Language, Hermeneutic, and Word of God* [A Linguagem, a Hermenêutica e a Palavra de Deus]. Nova York: Harper & Row, 1966.

— . "The Looking-Glass Tree Is for the Birds" [A Árvore-espelho é Para os Pássaros}. Int 27 (1973): 3-9.

— . "The Old Testament in Parable: The Good Samaritan" [O Antigo Testamento nas Parábolas: O Bom Samaritano]. Encounter 26 (1965): 251-67.



— . Parables and Presence [Parábolas e Presença]. Philadelphia: Fortress, 1982.

Funk, Robert W., Roy W. Hoover e o Seminário de Jesus; editores. The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus [Os Cinco Evangelhos: Em Busca das Palavras Autênticas de Jesus]. Nova York: Macmillan, 1993.

Funk, Robert W., Bernard Brandon Scott e James R. Butts. The Parables of Jesus: Red Letter Edition [As Parábolas de Jesus: Edição Grifada em Vermelho]. Sonoma: Polebridge, 1988.

Furnish, Victor Paul. The Love Command in the New Testament [O Mandamento do Amor no Novo Testamento]. Nashville; Abingdon, 1972.

Fusco, V. "'Point of View' and Tmplicit Reader' in Two Eschatological Texts (Lk 19,11-28; Acts 1,6-8)" ["Ponto de Vista" e "Leitor Implícito" em Dois Textos Escatológicos {Lc 19.11-28 e At 1.6-8}]. Páginas 1677-96 in The Four Gospels [Os Quatro Evangelhos] 1992: Festschrift Frans Neirynck. Editado por F. Van Segbroeck, et ai. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992.

Gächter, Paul. "The Parable of the Dishonest Steward after Oriental Conceptions" [A Parábola do Mordomo Desonesto Segundo Concepções Orientais] CBQ 12 (1950): 121-31.

Galilea, Segundo. The Music of God: Parables of Life and Faith [A Música de Deus: Parábolas de Vida e Fé]. Oak Park: Meyer Stone, 1988.

Ganschinietz, R. "Katabasis" [Catábase]. PW 10/2:2359-2449.

Garcia, M. A. "Committed Discipleship and Jesus' Lordship: Exegesis of Luke 6:46-49 in the Context of Jesus' Discourse in the Plain" " [O Discipulado Comprometido e o Senhorio de Jesus: Exegese de Lucas 6,46-49 no Contexto do Discurso Feito por Jesus na Planície]. African Christian Studies [Estudos Cristãos da África] 9 (1993): 3-10.

Garland, David E. Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel [A Leitura de Mateus: Comentário Literário-teológico ao Primeiro Evangelho]. Nova York: Crossroad, 1993.

Garnet, Paul. "The Parable of the Sower: How the Multitudes Understood It" [A Parábola do Semeador: Sua Compreensão por Parte das Multidões]. Páginas 39-54 in Spirit within Structure [O Espírito Dentro da Estrutura]. Editado por Edward J. Furcha. Allison Park: Pickwick, 1983.

Gerhardsson, Birger. "The Earthly Jesus in the Synoptic Parables" [O Jesus Terreno nas Parábolas Sinóricas]. Páginas 49-62 in Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honor of David R. Catchpole [Cristologia, Controvérsia e Comunidade: Ensaio do Novo Testamento em Honra de David R. Catchpole]. Editado por David G. Horrell e Christopher M. Tuckett. Leiden: Brill, 2000.

— . The Good Samaritan, the Good Shepherd? [O Bom Samaritano é o Bom Pastor?]. ConBNT 16. Lund: Gleerup, 1958.



— . "If We Do Not Cut the Parables Out of Their Frames" {Se Não Retirarmos as Parábolas das Suas Molduras}. NTS 37 (1991): 221-35.

— . "Illuminating the Kingdom: Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels" {Iluminando o Reino: Meshalim Narrativas nos Evangelhos Sinóticos}. Páginas 266-309 in Jesus and the Oral Gospel Tradition {Jesus e a Tradição Oral dos Evangelhos}. Editado por Henry Wansbrough. JSNTSup 64. Sheffield: Sheffield Academic, 1991.

— . "The Narrative Meshalim in the Old Testament Books and in the Synoptic Gospels" {As "Meshalim" Narrativas no Antigo Testamento e nos Evangelhos Sinóticos}. Páginas 289-304 in To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer {Tocando o Texto: Estudos Bíblicos e Correlatos em Honra de Joseph A. Fitzmeyer}. Editado por Maurya P. Horgan e Paul J. Kobelski. Nova York: Crossroad, 1989.

— . "The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels: A Comparison with the Narrative Meshalim in the Old Testament" {As "Meshalim" Narrativas nos Evangelhos Sinóticos: Comparação com as "Meshalim" Narrativas do Antigo Testamento}. NTS 34 (1988): 339-63.

— . "The Parable of the Sower and Its Interpretation" {A Parábolas do Semeador e Sua Interpretação}. NTS 14 (1968): 165-93-

— . "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition" {O Segredo da Transmissão da Tradição Não-escrita de Jesus}. NTS 51 (2005): 1-18.

— . "The Seven Parables in Matthew XIII" {As Sete Parábolas de Mateus 13}. NTS 19 (1972): 16-37.

Gibbs, Jeffrey A. "Parables of Atonement and Assurance: Matthew 13:44-46" {Parábolas da Expição e Segurança: Mateus 13.44-46}, CTQ 51 (1987): 19-43.

Gibson, J. "Hoi Telonai kai hai Pornai." JTS 32 (1981): 429-33.

Glancy, Jennifer A. Slavery in Early Christianity {A Escravatura no Cristianismo Primitivo}, Oxford: Oxford University Press {Editora da Universidade de Oxford}, 2002.

— . "Slaves and Slavery in the Matthean Parables" {Escravos e Escravatura nas Parábolas de Mateus}. JBL 119 (2000): 67-90.

Glen, J. Stanley. The Parables of Conflict in Luke {As Parábolas de Conflito em Lucas}. Philadelphia: Westminster, 1962.

Glombitza, Otto. "Der Perlenkaufmann. Eine exegetische Studie zur Matth. XIII.45-6." NTS 7 (1960-61): 153-61.

— . "Der reiche Mann und der arme Lazarus." NovT 12 (1970): 166-80.

Glover, F. C. "Workers for the Vineyard" {Os Trabalhadores da Vinha}. ExpTim 86 (1975): 310-11.

Gnilka, Joachim. Jesus of Nazareth: Message and History {Jesus de Nazaré: Mensagem e História}. Tradução de Siegfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson, 1997.



— . Die Verstockung Israels. Isaías 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker. Munique: Kösel, 1961,

Gollwitzer, Helmut. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Neukirchen: Neukirchener, 1962.

Gordon, Edmund I. "A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad" [Um Novo Olhar Sobre a Sabedoria da Suméria e da Acádia] Bibliotheca Orientalis 17 (1960): 122-52.

— . "Sumerian Animal Proverbs and Fables: 'Collection Five.'" [Provérbios e Fábulas de Animais da Suméria], Journal of Cuneiform Studies [Jornal de Estudos Cuneiformes] 12 (1958): 1-75.

Gorringe, T. "A Zealot Option Rejected? Luke 12:13-14" [Rejeição a uma Opção dos Zelotes? Lucas 12.13-14}. ExpTim 98 (1987): 267-70.

Goulder, Michael D. "Characteristics of the Parables in the Several Gospels" [Características das Parábolas nos Vários Evangelhos]. JTS 19 (1968): 58-62.

— . Luke: A New Paradigm [Lucas: Um Novo Paradigma], 2 vols. JSNTSup 20. Sheffield: JSOT, 1989.

— . Midrash and Lection in Matthew [Midrash e Trechos de Leitura Eclesiástica de Mateus]. Londres: SPCK, 1974.

Gourges, Michel. "Faire confiance à la grace de Dieu. La parabole Du blé qui pousse tout Seul (Mc 4,25-29)." NRTh 117 (1995): 364-75.

— . "Regroupement Littéraire et Équilibrage Théologique. Le Cas de Lc 13,1-9." Páginas 1591-1602 in The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Nierynck. 3 vols. Editado por F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, e J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992.

Gowler, David. What Are They Saying about the Parables? [O Que Andam Falando Sobre as Parábolas?]. Mahwah: Paulist, 2000.

Graffy, Adrian, "The Literary Genre of Isaiah 5,1-7" [O Gênero Literário de Isaías 5.1-7]. Bib 60 (1979): 400-409.

Granskou, David M. Preaching on Parables [A Pregação Acerca das Parábolas]. Philadelphia: Fortress, 1972.

Grässer, Erich, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. BZNW 22. 2ª edição Berlin: Töpelmann, 1960.

Graves, Mike. "Luke 10:25-37: The Moral of the 'Good Samaritan' Story?" [Lucas 10.25-37: A Moral da História do 'Bom Samaritano?]. RevExp 94 (1997): 269-75.

Gray, A. "The Parable of the Wicked Husbandmen" [A Parábola dos Esposos Iníquos]. HibJ 19 (1920-21): 42-52.

Gray, Sherman W. The Least of My Brothers, Matthew 25:31-46: A History of Interpretation Interpretation [Os "Meus Pequeninos": Mateus



25.31-46, uma História da Interpretação}. SBLDS 114. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1989.

Green, Barbara. *Like a Tree Planted: An Exploration of Psalms and Parables Through Metaphor* [Como Árvore Plantada: Investigação dos Salmos e das Parábolas Por Intermédio da Metáfora]. Collegeville: Liturgical, 1997.

Green, Joel B. *The Gospel of Luke* [O Evangelho de Lucas]. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Green, Lowell C. "Justification in Luther's Preaching on Luke 18:9-14" [A Justificação na Pregação de Lutero Sobre Lucas 18.9-14]. *Concordia Theological Monthly* [Publicação Mensal de Teologia Concórdia] 43 (1972): 732-47.

Greeven, Heinrich, "plèsion." TDNT 6:311-18.

— . "Wer unter Euch...?" WD 3 (1952): 86-101.

Gregg, Robert C. "Early Christian Variations on the Parable of the Lost Sheep" [Variantes Cristãs Primitivas da Parábola da Ovelha Perdida], *Duke Divinity School Review* [Revista da Faculdade Teológica de Duke] 41 (1976): 85-104.

Grensted, L. W. "The Use of Enoch in St. Luke xvi. 19-31" [O Uso de Enoque em Lucas 16.19-31]. *ExpTim* 26 (1915): 333-34.

Gressmann, Hugo. *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie. Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* 7. Berlin: Königlich Akademie der Wissenschaften, 1918.

Greswell, Edward. *An Exposition of the Parables and Other Parts of the Gospels* [Uma Exposição das Parábolas e de Outras Partes dos Evangelhos], 6 vols. Oxford: Rivington, 1834-35.

Gribble, Richard. *The Parables of Jesus: Applications for Contemporary Life, Cycle A* [As Parábolas de Jesus: Aplicações Na Vida Contemporânea, Ciclo A]. Lima: C.S.S., 1998.

Grobel, K. "... Whose Name Was Neves" [Cujo nome era Neves]. NTS 10 (1964): 373-82.

Gryglewicz, Felix. "The Gospel of the Overworked Workers" [O Evangelho dos Trabalhadores Sobrecarregados]. CBQ 19 (1957): 190-98.

Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26* [Marcos 1-8.26]. WBC. Dallas: Word, 1989.

Gundry, R. "In Defense of the Church in Matthew as a Corpus Mixtum" [Em Defesa da Igreja de Mateus Como Sendo uma Comunidade Mista]. ZNW 91 (2000): 153-65.

— . *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* [Marcos: Comentário à Sua Apologia da Cruz], Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

— . *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Mateus: Um Comentário à Sua Arte Literária e Teológica]. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.



Guy, Laurie. "The Interplay of the Present and the Future in the Kingdom of God (Luke 19:11-44)" {A Interação Entre o Presente e o Futuro no Reino de Deus}. TynBul 48 (1997): 119-37.

Haaker, Kiaus. "Das hochzeitliche Kleid von Mt. 22,11-13 und ein palástinisches Márchen." ZDPV 87 (1971): 95-97.

— . "Mut zum Bitten: Eine Auslegung von Lukas 11,5-8." TBei 17 (1986): 1-6.

Habershon, Ada R. The Study of the Parables {O Estudo das Parábo-las}. Grand Rapids: Kregel, n.d.

Haenchen, E. "Das Gleichnis vom grossen Mahl." Páginas 135-55 in Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968.

— . "Righteousness in Matthew's Theology" {A Justiça na Teologia de Mateus}. Páginas 101-20 in Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin [Adoração, Teologia e Minis-tério na Igreja Primitiva: Ensaio em Honra de Ralph P. Martin]. Editado por Michael J. Wilkins e Terence Paige. JSNTSup 87. Sheffield: Sheffield Academic, 1992.

Hahn, Ferdinand. "Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung (Mk iv.3-8, 14-20)." Páginas 133-42 in Text and Interpretation [Texto e Interpretação]. Editado por Ernest Best e R. Wilson. Cambrid-ge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1979\*

— . "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl." Páginas 51-82 in Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin. Editado por Otto Bo-cher e Klaus Haaker. Wuppertal: Brockhaus, 1970.

Hallo, William W., e K. Lawson Younger Jr., editado por. The Con-text of Scripture [O Contexto das Sagradas Escrituras]. 3 vols. Leiden: Brill, 2003.

Hamm, Dennis. "The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Back-ground behind Luke's Theology of Worship (Luke 1:5-25; 18:9-14; 24:50-53; Acts 3:1, 10:3, 30)" [O Culto Tamid em Lucas-Atos: A Origem Cúltica por Trás da Teologia da Adoração de Lucas], CBQ 65 (2003): 215-31.

Hammershaimb, Erling. "Om Lignelser og Billedtaler i de Gammel-testamentlige Psuedepigrafer." SEÁ 40 (1975).

Hanhart, Karel. The Intermediate State in the New Testament [O Es-tado Intermediário no Novo Testamento]. Groningen: V.R.B., 1966.

Harmansa, H. —Konrad Von. Die Zeit der Entscheidung. Lk 13,1-9 ais Beispiel für das lukanisthe Verstandis der Gerichtspredigt Jesu an Israel. Erfurter Theologische Studien 69. Leipzig: Benno, 1995.

Harnisch, Wolfgang. "Der bezwingende Vorsprung des Guten. Zur Parabel von den bösen Winzern. Páginas 22-38 in Der Sprache der Bilder. Gleichnis und Metaphor in Literatur und Theologie. Editado por Hans We-der. Gütersloh: Gerd Mohn, 1989.



— . Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung. 3<sup>a</sup> edição Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

— . Gleichnisse Jesu: Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

— . "Language of the Possible: The Parables of Jesus in the Conflict between Rhetoric and Poetry" [Linguagem do Possível: As Parábolas de Jesus no Conflito Entre a Retórica e a Poesia}. ST 46 (1992): 41-54.

— . "The Metaphorical Process in Matthew 20:1-15" [O Processo Metafórico em Mateus 20.1-15]. Páginas 231-50 in Society of Biblical Literature Seminary Papers, 1977 [Escritos do ano de 1977 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Paul J. Achtemeier. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1977.

— . Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

— . Die Zumutung der Liebe. Gesammelte Aufsätze. Editado por Ulrich Schoenborn. FRLANT 187. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Harrill, James A. Slaves in the New Testament [Os Escravos no Novo Testamento]. Minneapolis: Fortress, 2006.

Harrington, Wilfrid. "The Prodigal Son" [O Filho Pródigo]. Furrow 25 (1974): 432-37.

Haubeck, Wilfrid. "Zum Verständnis der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-15)." Páginas 95-107 in Wort in der Zeit. Editado por Wilfrid Haubeck e Michael Bachmann. Leiden: Brill, 1980.

Hawkins, Peter S. "Parable as Metaphor" [A Parábola como Metáfora]. CSR 12 (1983): 226-36.

Hays, Richard B. The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics [A Visão Moral do Novo Testamento: Comunidade, Cruz e Nova Criação: Uma Introdução Contemporânea à Ética Neotestamentária], San Francisco: Harper, 1996.

Hearon, Holly, e Antoinette Clark Wire. "Mt. 13-33; Lk. 13.20, 21; Gos. Thom 96; Mt. 6.28-30; Lk. 12.27-28; Gos. Thom. 36" [Mt 13-33; Lc 13.20, 21; Evangelho de Tomé 96; Mt 6.28-30; Lc 12.27-28; Evangelho de Tomé 36]. Páginas 136-57 in The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom [A Dracma Perdida: Parábolas sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria]. Editado por Mary Ann Beavis. Londres: Sheffield Academic, 2002.

Hedrick, Charles W. Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics [Várias Coisas Contidas nas Parábolas: Jesus e os Seus Críticos Modernos]. Louisville: Westminster John Knox, 2004.

— . Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus [As Parábolas como Ficções Poéticas: A Voz Criativa de Jesus]. Peabody: Hendrickson, 1994.



— . "Prolegomena to Reading Parables: Luke 13:6-9 as a Test Case" [Prolegomena à Leitura das Parábolas: Lucas 13.6-9 como um Caso-Teste]. RevExp 94 (1997): 179-97.

— . "The Treasure Parable in Matthew and Thomas" [A Parábola do Tesouro em Mateus e Tomé]. FFF 2 (1986): 41-56.

— . "An Unfinished Story about a Fig Tree in a Vineyard, Luke 13:6-9" [Uma História Inacabada Sobre uma Figueira em Uma Vinha, Lucas 13.6-9]. PRSt 26(1999): 169-92.

Heichelheim, F.M. "Roman Syria" [A Síria Romana]. Páginas 178-82 in vol. 4 of An Economic Survey of Ancient Roma [Uma Investigação da Economia da Roma Antiga]. Editado por Tenney Frank. 6 vols. Paterson: Pageant, 1959-

Heil, John Paul. "The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25.31-46" [O Duplo Significado da Narrativa do Juízo Universal em Mateus 25.31-46]. JSNT 69 (1998): 3-14.

— . "Reader-Response and the Narrative Context of the Parables about Growing Seed in Mark 4:1-34" [A Reação do Leitor e o Contexto Narrativo das Parábolas Sobre a Semente em Marcos 4.1-34], CBQ 54 (1992): 278-86.

Heininger, Bernhard. Mataphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas. NTAbh 24. Münster: Aschendorff, 199L

Henaut, Barry W. Oral Tradition in the Gospels: The Problem of Mark 4 [A Tradição Oral nos Evangelhos: O Problema de Marcos 4]. JSNTSup 82. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.

Hendrickx, Herman, "A Man Had Two Sons: Lk 15:11-32 in Light of the Ancient Mediterranean Values of Farming and Household" [O Homem Que Tinha Dois Filhos: Lucas 15.11-32 à Luz de Antigos Valores Agrícolas e Familiares do Mediterrâneo] East Asian Pastoral Institute [Instituto Pastoral da Ásia Oriental], 31 (1994): 44-66,

— . The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus], San Francisco: Harper & Row, 1986.

Hengel, Martin. "Die ganz andere Gerechtigkeit." TBei 5 (1974): 1-13.

— . "Das Gleichnis von den Weingärtnern. Mc. 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinische Gleichnisse." ZTK 59 (1968): 1-39.

Herbert, A. S. "The Parable (\_\_\_\_\_) in the Old Testament" [A Parábola (\_\_\_\_\_) no Antigo Testamento]. SJT 7 (1954): 180-96.

Hermaniuk, Maxime. La Parabole Evangélique Enquête exégétique et critique. Louvain: Bibliotheca Alfonsiana, 1947.

Herrenbrück, Fritz. Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen, WUNT 2/41. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990.



Hester, J. D. "Socio-Rhetorical Criticism and the Parable of the Wicked Tenants" [A Crítica Sócio-retórica e a Parábola dos Lavradores Maus}. JSNT45 (1992): 27-57.

Herzog, William R., H. Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation {Jesus, a Justiça e o Reino de Deus: Um Ministério de Libertação}. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

— . Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of Oppressed [As Parábolas Como Discurso Subversivo: Jesus Como Pedagogo dos Oprimidos}. Louisville: Westminster John Knox, 1994.

Hezser, Catherine. Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. NTOA 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Hicks, John Mark. "The Parable of the Persistent Widow (Luke 18:1-8)" (A Parábola da Viúva Persistente {Lucas 18.1-8}). ResQ 33 (1991): 209-23.

Hiers, Richard H. "Friends by Unrighteous Mammon: The Eschatological Proletariat (Luke 16:9)" [Amigos Por Intermédio do ímpio Mamom: O Proletariado Escatológico {Lucas 16.9}]. JAAR 38 (1970): 30-36.

Hill, David. The Gospel of Matthew [O Evangelho de Mateus}. Londres: Oliphants, 1972.

— . Greek Words and Hebrew Meanings [As Palavras Gregas e os Significados Hebraicos}. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge}, 1967.

Hills, Julian. Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum [Tradição e Composição na Epistula Apostolorum}. Minneapolis: Fortress, 1990.

Himmelfarb, Martha. Tours of Hell [Passeios no Inferno}. Philadelphia: University of Pennsylvania Press [Editora da Universidade da Pensilvânia], 1983.

Hintzen, Johannes. Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel Lk 16,19-31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes. BBB 81. Frankfurt: Hain, 1991.

Hirschfeld, Yizhar. The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period [A Habitação Palestina no Período Romano Bizantino}. Studium Biblicum Franciscanum, Coleção Minor 34. Jerusalém: Franciscan, 1995.

Hock, Ronald F. "Lazarus and Micyllus: Greco-Roman Backgrounds to Luke 16:19-31" [Lázaro e Micilo: Origens Greco-romanas de Lucas 16.19-31}, JBL 106(1987): 447-63.

— . "Romancing the Parables of Jesus" [Romanceando as Parábolas de Jesus}, PRSt 29 (2002): 11-37.

Hoeren, Thomas. "Das Gleichnis vom Ungerechten Verwalter (Lukas 16:1-8a). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Restschuldbefreiung." NTS 41 (1995): 620-29.

Hofius, Otfried. "Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn." NTS 24 (1977): 240-48.



Holgate, David A. *Prodigality, Liberality and Meanness: The Prodigal Son in Greco-Roman Perspective* [Prodigalidade, Liberalidade e Mesquinhez na Parábola do Filho Pródigo]. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

Holladay, John S., Jr. "House, Israelite" [Casa, Israelita]. ABD 3:308-18.

Hollenbach, Bruce. "Lest They Should Turn and Be Forgiven: Irony" [Para Que Não se Convertam e Sejam Perdoados]. BT 34 (1983): 312-21.

Holmgren, Fred. "The Pharisee and the Tax Collector: Luke 18:9-14 and Deuteronomy 26:1-15" [O Fariseu e o Publicano: Lucas 18.9-14 e Deuteronômio 26.1-15]. Int 48 (1994): 252-61.

Holst, Robert. "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method" [A Primeira Unção de Jesus: Outra Aplicação do Método de Crítica e Forma]. JBL 95 (1976): 435-46.

Hooker, Morna D. *The Gospel According to St. Mark* [O Evangelho Segundo Marcos]. BNTC. Peabody: Hendrickson, 1991.

— . "Mark's Parables of the Kingdom (Mark 4:1-34)" [As Parábolas do Reino de Marcos (Marcos 4.1-34)]. Páginas 79-101 in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus]. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Hoppe, Rudolf. "Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen von guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20,1-15)." BZ 28 (1984): 1-21.

Horst, J. \_\_\_\_\_, ktl" TDNT 4:374-87.

Hough, Graham. "The Allegorical Circle" [O Círculo Alegórico]. *The Criticai Quarterly* [Periódico Quadrimestral de Crítica] 3 (1961): 199-209.

Hubaut, Michel. *La Parabole des vigneronns homicides*. Cahiers de La Revue biblique 16. Paris: Gabalda, 1976.

Huffard, Evertt W. "The Parable of the Friend at Midnight: God s Honor or Man's Persistence?" [A Parábola do Amigo Incomodado à Meia-noite: Honra Divina ou Persistência Humana?], ResQ 21 (1978): 154-60.

Huffman, Norman. "Atypical Features in the Parables of Jesus" [Aspectos Atípicos das Parábolas de Jesus]. JBL 97 (1978): 207-10.

Hughes, Frank W. "The Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16.19-31) and Graeco-Roman Rhetoric" [A Parábola do Rico e Lázaro {Lucas 16.19-31} e a Retórica Greco-romana]. Páginas 29-41 in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* [A Retórica e o Novo Testamento: Ensaio da Conferência de Heidelberg de 1992]. Editado por Stanley E. Porter e Thomas H. Olbricht. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.

Hultgren, Arland J. *The Parables of Jesus: A Commentary* [Comentário às Parábolas de Jesus]. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Hunter, A.M. *Interpreting the Parables* [A Interpretação das Parábolas]. Londres: SCM, 1960.



— . The Parables Then and Now [As Parábolas, Antes e Agora]. Philadelphia: Westminster, 1971.

Hunzinger, Claus-Hunno. "\_\_\_\_\_ " TDNT 7:287-91.

— . "Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium." Páginas 209-20 in Judentum-Urchristentum-Kirche. Editado por W. Eltester. Berlin: Töpelmann, 1964.

Ingelaere, Jean-Claude. "La 'parabole' du jugement dernier (Matthieu 25/31-46)." RHPR 50 (1970): 23-60.

Instone-Brewer, David. "The Eighteen Benedictions and the Minim Before 70 CE" {As Dezoito Bênção e os "Minim" antes do ano 70 d.C.} JTS 54 (2003): 25-44.

— . Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament. 1: Prayer and Agriculture {Tradições dos Rabinos da Era Neotestamentária I: A Oração e a Agricultura}. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Ireland, Dennis J. Stewardship and Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13 {A Mordomia e o Reino de Deus: Um Estudo Histórico, Exegético e Contextual da Parábola do Mordomo Infiel em Lucas 16.1-13}. NovTSup 70. Leiden: Brill, 1992.

Jacob, Irene, e Walter Jacob. "Flora." ABD 2:816.

— . Flora and Fauna of the Bible {A Fauna e a Flora da Bíblia}, 2ª edição Londres: United Bible Societies {União das Sociedades Bíblicas}, 1980.

Jacobs, Joseph. "Aesop's Fables among the jews" {As Fábulas de Esopo Entre os Judeus}. Páginas 221-22 in The Jewish Encyclopedia {Enciclopédia Judaica}. Editado por Isidore Singer. Nova York: Funk & Wagnall, 1906.

Jacobson, Delmar. "An Exposition of Matthew 13:44-52" {Exposição de Mateus 13.44-52}. Int 29 (1975): 277-82.

Jarvis, Peter G. "Expounding the Parables V: The Tower-builder and the King Going to War (Luke 14:25-33)" {Exposição Sobre as Parábolas V: O Construtor da Torre e o Rei Beligerante {Lucas 14.25-33}}. ExpTim 77 (1966): 196-98.

Jeremias, Joachim. "Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen." Páginas 261-65 in Abba. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

— . Golgotha, Vol. 1. Leipzig: Pfeiffer, 1926.

— . Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into the Economic and Social Conditions during the New Testament Period {Jerusalém na Época de Jesus: Uma Pesquisa Sobre a Situação Econômico-Social Durante o Período do Novo Testamento}. Tradução de F. H. e C. H. Cave. Philadelphia: Fortress, 1969.

— . "Lampades in Matthew 25:1-13" {As Lâmpadas de Mateus 25,1-13}. Páginas 83-88 in Sola Deo Gloria. Editado por J. McDowell Richards. Richmond: John Knox, 1968.



—. New Testament Theology 1: The Proclamation of Jesus {A Teologia do Novo Testamento 1: A Proclamação de Jesus}. Tradução de John Bowden. Londres: SCM, 1971.

—. "Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sãmänn (Mark IV.3-8 par)." NTS 13 (1966-67): 48-53.

—. The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus}. Tradução de S. H. Hooke. 2ª edição Nova York: Charles Scribner's Sons, 1963.

—. "Tradition und Redaktion in Lukas 15." ZNW 62 (1971): 172-89.

Jeske, Richard. "Wisdom and the Future in the Teaching of Jesus" [A Sabedoria e o Futuro no Ensino de Jesus}. Dialogue [Diálogo} 11 (1972): 108-17.

Johnson, Alan. "Assurance for Man: The Fallacy of Translating Anaideia by 'Persistence' in Luke 11:5-8" [A Certeza do Homem: A Falácia da Tradução de Anaideia como 'Persistência' em Lucas 11.5-8}. JETS 22 (1979): 123-31.

Johnson, Luke T. The Literary Function of Possessions in Luke-Acts [A Função Literária dos Bens em Lucas-Atos}. SBLDS 39. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1977.

—. "The Lukan Kingship Parable (Lk. 19:11-27)" [A Parábola do Reinado de Lucas {Lc 19.11-27}}. NovT 24 (1982): 139-59.

Johnston, Robert M. "Greek Patristic Parables" [As Parábolas Patrísticas Gregas}. Páginas 215-29 in Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1977 [Escritos do ano de 1977 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Paul J. Achtemeier. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1977.

Jones, Geraint Vaughn. The Art and Truth of Parables [A Arte e a Verdade nas Parábolas]. Londres: SPCK, 1964.

Jones, Ivor Harold. The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary [As Parábolas de Mateus: Comentário Literário e Histórico]. NovTSup 80. Leiden: Brill, 1955.

Jones, Peter Rhea. Studying the Parables of Jesus [O Estudo das Parábolas de Jesus}. Macon: Smyth & Helwys, 1999.

Juel, Donald H. "Encountering the Sower: Mark 4:1-20" [Encontrando o Semeador: Marcos 4.1-20]. Int 56 (2002): 273-83.

Jülicher, Adolf. Die Gleichnisreden Jesu. 2 vols. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1888, 1889. Reimpresso em volume único, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

—. "Parables" [As Parábolas]. Páginas 3563-67 in Encyclopedia Bíblica. Nova York: Macmillan, 1902.

Jüngel, Eberhard. Paulus und Jesus. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1962.

Kahlefeld, Heinrich. Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium. Frankfurt: Josef Knecht, 1964. ET: Parables and Instructions in the Gospels. Tradução de Arlene Swidler. Nova York: Herder and Herder, 1966.



Kähler, Martin. *The So-Called Historical Jesus and the Historie Biblical Christ* [O Assim-chamado Jesus Histórico e o Cristo Bíblico Histórico]. Tradução de Carl E. Braaten. Philadelphia: Fortress, 1964.

Kamlah, Ehrhard. "Die Parabel vom ungerechten Verwalter (Luk. 16, 1ff.) im Rahmen der Knechtsgleichnisse." Páginas 276-94 in *Abraham Unser Vater*. Editado por Otto Betz, et al. Leiden: Brill, 1963.

Karris, Robert J. "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben" [Pobres e Ricos: O Contexto Sociológico de Lucas]. Páginas 112-25 in *Perspectives on Luke-Acts* [Perspectivas Sobre Lucas-Atos]. Editado por Charles H. Talbert. Danville: Association of Baptist Professors of Religion [Associação dos Mestres Batistas de Religião], 1978.

Kâsemann, Ernst. "'The Righteousness of God' in Paul" [A "Justiça de Deus" em Paulo], Páginas 168-82 in *New Testament Questions of Today* [Questões Contemporâneas do Novo Testamento], Tradução de W. J. Montague. NTL. Londres: SCM, 1969.

Katz, Steven T. "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration" [Questões Surgidas na Separação Entre o Judaísmo e o Cristianismo depois do ano 70 d.C.] *JBL* 103 (1984): 43-76.

Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Comentário ao Evangelho de Mateus], Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Kennedy, Gerald. *The Parables* [As Parábolas], Nova York: Harper and Brothers, 1960,

Kerr, A. J. "Matthew 13:25, Sowing Zizania among Another's Wheat: Realistic or Artificial?" [Mateus 13.25, Semeando Arroz Bravo No Meio do Trigo Alheio: Realismo ou Ficção?]. *JTS* 48 (1997): 108-9.

Khoo, Jeffrey. "The Reality and Eternality of Hell: Luke 16:19-31 as Proof" [A Realidade e a Eternalidade do Inferno: Lucas 16.19-31]. *Stulos Theological Journal* [Jornal Teológico Stulos]. 6 (1998): 67-78.

Kierkegaard, Soren. *Christian Discourses* [Discursos Cristãos]. Tradução de Walter Lowrie. Nova York: Oxford University Press [Editora da Universidade de Oxford], 1961.

—. *Purity of Heart Is to Will One Thing* [A Pureza de Coração é o Desejo de Uma Só Coisa]. Tradução de Douglas V. Steere. Nova York: Harper & Row, 1938.

—. *Soren Kierkegaard's Journals and Papers* (Jornais e Escritos de Soren Kierkegaard). 6 vols. Editado e traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press [Editora da Universidade de Indiana], 1967.

—. *Works of Love* [Obras de Amor]. Editado e traduzido por Howard V e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press [Editora da Universidade de Princeton], 1946,

Kilgallen, John J. "Forgiveness of Sins, Luke 7:36-50" [O Perdão dos Pecados: Lucas 7.36-50]. *NovT* 40 (1998): 105-16.



—. "Luke 15 and 16: A Connection" [A Conexão Entre Lucas 15 e 16] Bib 78 (1997): 369-76.

—. "The Plan of the ' \_\_\_\_\_ ' (Luke 10.25-37)" [O Plano do {Lucas 10.25-37}]. NTS 42 (1996): 615-19.

—. "A Proposal for Interpreting Luke 7:36-50" [Proposta para Interpretação de Lucas 7.36-50]. Bib 72 (1991): 305-30.

Kimelman, Reuven. "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Prayer in Late Antiquity" [Birkat Minim e a Ealta de Evi-  
dência de uma Oração Anticristã na Antiguidade Tardia], Páginas 226-44  
in Jewish and Christian Self-Definition 2: Aspects of Judaism in the Greco-  
Roman Period [Autodefinição Judaica e Cristã 2: Aspectos do Judaísmo no  
Período Greco-romano]. Editado por E. P. Sanders With A. I. Baumgarten e  
Alan Mendelson. Philadelphia: Fortress, 1981.

Kingsbury, Jack Dean. "The Parable of the Wicked Husbandmen and the  
Secret of Jesus; Divine Sonship in Matthew: Some Literary-Critical Observa-  
tions" [A Parábola dos Lavradores Maus e o Segredo da Filiação Divina de Jesus  
em Mateus: Algumas Observações Crítico-literárias]. JBL 105 (1986): 643-55.

—. The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Radaction-Criti-  
cism [As Parábolas de Jesus em Mateus 13: Um Estudo da Crítica de Reda-  
ção]. Richmond: John Knox, 1969.

—. "The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel" [O Título de "Kyrios" no  
Evangelho de Mateus]. JBL 94 (1975): 246-55.

Kinman, Brent. "Lukan Eschatology and the Missing Fig Tree" " [A  
Escatologia de Lucas e a Figueira Improdutiva]. JBL 113 (1994): 669-78.

Kissinger, Warren S. The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus].  
Metuchen: Scarecrow, 1979.

Kistemaker, Simon J, The Parables of Jesus [As Parábolas de Jesus].  
Grand Rapids: Baker, 1980.

Kjargaard, Mogens Stiller. Metaphor and Parable: A Systematic Analysis  
of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and  
Parables qua Metaphors [Metáfora e Parábola: Uma Análise Sistemática de  
Estruturas Específicas e da Função Cognitiva das Símbolos Sinóticas e das Metá-  
foras 'Qua' das Parábolas]. Acta Theologica Danica. Leiden: Brill, 1986.

Klauck, Hans-Josef. Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleich-  
nistexten. NTAbh 13. Münster: Aschendorff, 1978.

Klemm, Hans Gunther, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Grun-  
dzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 1973.

Kloppenborg, John. "The Dishonoured Master (Luke 16,1-8a)" [O Se-  
nhor Desonrado {Lucas 16,1-8a}]; Bib 70 (1989): 134-59.

—. "Egyptian Viticultural Practices and the Citation of Isa 5:1-7 in  
Mark 12:1-9" [As Práticas da Viticultura Egípcia e a Citação de Isaías 5.1-7  
em Marcos 12.1-9]. NovT 44 (2002): 134-59.



—. "Isa 5:1-7 and Mark 12:1-9 Again" {Isaías 5.1-7 e Marcos 12.1-9 Novamente}. *NovT* 46 (2004): 12-19.

—. "Isa 5:1-7, The Parable of the Tenants and Vineyard Leases on Papyrus" [A Parábola dos Lavradores e o Arrendamento de Vinhas Segundo Papiros], Páginas 111-34 in *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity* Antiquity (Texto e Artefatos das Religiões do Antigo Mediterrâneo). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press [Editora da Universidade Wilfrid Laurier], 2000.

—, "Self Help or Deus ex Machina in Mark 12:9?" [Auto-ajuda or Deus ex Machina em Marcos 12.9?]. *NTS* 50 (2004): 495-518.

—, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine* [Os Lavradores da Vinha: Ideologia, Economia e Conflito Agrário na Palestina Judia], WUNT 195. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006.

Knowles, Michael P. "Abraham and the Birds in Jubilees 11: A Subtext for the Parable of the Sower" [Abraão e as Aves em "Jubileus 11": Um Subtexto da Parábola do Semeador]. *NTS* 41 (1995): 145-51.

Koehler, Ludwig e Walter Baumartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento]. Leiden: E. J. Brill, 1995.

Klogler, Franz. *Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditions geschichtlichen Entwicklung. Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Kirche*. FB. Würzburg: Echter, 1988.

Kollmann, Bernd. "Jesus als jüdischer Gleichnisdictier." *NTS* 50 (2004): 457-75.

Kosmala, Hans. "The Parable of the Unjust Steward in the Light of Qumran" [A Parábola do Mordomo Infiel à Luz de Qumran], *ASTI* 3 (1964): 114-21.

Kossen, H. B. "Quelques Remarques sur Tordre des Paraboles dans Luc XV et sur la Structure de Matthieu XVIII 8-14." *NovT* 1 (1956): 75-80.

Krämer, Michael. *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter, Lk 16,1-13. Auslegungsgeschichte — Umfang — Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwaltereparabel Von den Vätern bis heute*. Biblioteca di scienze religiose 5. Zurich: PAS, 1972.

Kreitzer, Larry. "Luke 16:19-31 and 1 Enoch 22" [Lucas 16.19-31 e Iº Enoque 22], *ExpTim* 103 (1992): 139-42.

Kuhn, Heinz-Wolfgang. *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*. SUNT 8. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.

Kümmel, W, G. "Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark 12,1-9)." Páginas 120-31 in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel*. Neuchâtel: Delachaux & Niestle, 1950.



—. *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*. Tradução de Dorthea M. Barton. SBT 23. Naperville: Allenson, 1957.

Kuss, Otto, "Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig." *Bib* 40 (1959): 641-53.

Kvalbein, Hans. "Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion" {Jesus e os Pobres: Dois Textos e uma Tentativa de Conclusão}. *Themelios* 12 (1987): 80-87.

Ladd, George Eldon. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* [A Presença do Futuro: A Escatologia do Realismo Bíblico]. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

—A *Theology of the New Testament* (Teologia do Novo Testamento). Edição Revisada por Don Hagner. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

LaHurd, Carol Schersten. "Rediscovering the Lost Women in Luke 15" [Reencontrando as Mulheres Perdidas em Lucas 15]. *BTB* 24 (1994): 66-76.

Lambrecht, Jan. *Once More Astonished* [Mais Uma Vez Aturdido], Nova York: Crossroad, 1981.

—. *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew* [Direito do Tesouro: As Parábolas do Evangelho de Mateus]. LTPM 10. Louvain: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Lampe, Peter. "Die markenische Deutung des Gleichnisses vom Sämann, Markus 4:10-12." *ZNW* 65 (1974): 140-50.

Lamsa, G. *Gospel Light: Comments on the Teachings of Jesus from Aramaic and Unchanged Eastern Customs* [Comentários Aos Ensinos de Jesus a Partir do Aramaico e de Costumes Orientais Não-alterados]. Philadelphia: A. J. Holman, 1936.

Landry, David e Ben May. "Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)" [A Restauração da Honra: Um Novo Olhar Sobre a Parábola do Mordomo Prudente {Lucas 16.1-8a}]. *JBL* 119 (2000): 287-309.

Lane, Thomas J. *Luke and the Gentile Mission* [Lucas e a Missão Gentílica]. Frankfurt: Peter Lang, 1994.

Laufen, Rudolph. "BASILEIA und EKKLHSIA. Eine traditions —und redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Gleichnisses vom Senfkorn." Páginas 105-40 in *Begegnung mit dem Wort. Festschrift für Heinrich Zimmermann*. Editado por Josef Zmijewski e Ernst Nellessen. BBB 53. Bonn: Peter Hanstein, 1979-

Lausberg, Heinrich. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* [Manual de Retórica Literária: Uma Base para o Estudo Literário]. Editado por David Orton e R. Dean Anderson. Tradução de Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen e David Orton. Leiden: Brill, 1998.

Lebacqz, Karen. "Justice, Economics, and the Uncomfortable Kingdom" {Justiça, Economia e o Reino Desconfortável}, *ASCE* (1983): 27-53.



Leenhardt, F.J. "La Parabole du Samaritain." Páginas 132-38 in *Aux sources de la tradition chrétienne*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950.

Legasse, Simon. "La Parabole des Dix Vierges (Mt 25,1-13). Essai de synthèse histórico-litteraire." Páginas 349-60 in *Les Paraboles Evangeliques. Perspectives Nouvelles*, Editado por Jean Delorme. *Lectio Divina* 135. Paris: Cerf, 1989.

Lehnert, Volker A. *Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion Von Jes 6,9-10 bei Markus und Lukas*. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 25. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

Lehtipuu, Outi. "Characterization and Persuasion: The Rich Man and the Poor Man in Luke 16.19-31" [Caracterização e Persuasão: O Rico e o Pobre em Lucas 16.19-31]. Páginas 73-105 in *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* [A Caracterização nos Evangelhos: Reconsideração à Crítica da Narrativa]. Editado por David Rhoads e Kari Syreeni. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

Lemcio, Eugene. "External Evidence for the Structure and Function of Mark 1:1-20, 6:14-23 and 8:14-21" [Evidências Externas da Estrutura e Função de Marcos 4.1-20, 6.14-23 e 8.14-21]. *JTS* 29 (1978): 324-38.

—. "The Parables of the Great Supper and the Wedding Feast: History, Redaction, and Canon" [As Parábolas da Grande Ceia e a das Bodas: História, Redação e Canon]. *HBT* 8 (1986): 1-26.

Léon-Dufour, Xavier. "La Parabole des vigneronns homicides." *ScEccl* 17 (1965): 365-96.

Lewis, Theodore J. "Dead, Abode of the" [Mortos, habitação dos,] *ABD* 2:101-5.

Liebenburg, Jacobus. *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas* [A Linguagem do Reino e Jesus: Parábola, Aforismo e Metáfora nos Adágios Comuns à Tradição Sinótica e o Evangelho de Tomé]. *BZNW* 102. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

Liefeld, Walter L. "Parables on Prayer (Luke 11:5-13; 18:1-14)" [Parábolas Sobre Oração {Lucas 11.5-13; 18.1-14}]. Páginas 240-62 in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus]. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Lightfoot, John. *Hebraicae et Talmudicae*. 4 vols. Reprint. Oxford: Oxford University Press [Editora da Universidade de Oxford], 1859.

Lindenberger, J. M. "Ahiqar." *OTP* 2:479-93.

Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?* [Crítica Histórica da Bíblia: Metodologia ou Ideologia?]. Tradução de Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker, 1990.

—. *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [As Parábolas de Jesus: Introdução e Exposição], Tradução de John Sturdy. Londres: SPCK, 1966.



Little, J. C. "Parable Research in the Twentieth Century" [A Pesquisa das Parábolas no Século XX]. *ExpTim* 87 (1976): 356-60; 88 (1977): 40-44, 71-75.

Ljungvik, H. "Zur Erklärung einer Lukas-Stelle." *NTS* 10 (1963): 289-94.

Llewelyn, S. R. "Self-Help and Legal Redress: The Parable of the Wicked Tenants" [Auto-ajuda e Emendas Legais: A Parábola dos Lavradores Maus]. *NewDocs* 6:86-105.

—. "Tax Collection and the \_\_\_\_\_ of the New Testament" {A Cobrança de Impostos no \_\_\_\_\_ do Novo Testamento}, *NewDocs* 8:47-86.

Loader, William. "Jesus and the Rogue in Luke 16,1-8a, the Parable of the Unjust Steward" {Jesus e o Velhaco de Lucas 16,1-8a, a Parábola do Mordomo Injusto}, *RB* (1989): 518-32.

Lohfink, Gerhard. "Die Metaphorik des Aussaat im Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9)." Páginas 211-28 in *À Cause de L'Évangile. Études sur les Synoptics et les Actes. Lectio Divina* 123. Paris: Cerf, 1985.

Lohmeyer, Ernst. *Das Evangelium des Matthäus*. KEK. Editado por Werner Schmauch. 2ª Edição Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

Longenecker, Richard N., Editado por; *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus]. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Lorenzen, Thorwald. "A Biblical Meditation on Luke 16:19-31" [Meditação Bíblica em Lucas 16.19-31]. *ExpTim* 87 (1976): 39-43.

Louw, J. "The Parables of the Tower-Buider and the King Going to War" [As Parábolas do Construtor da Torre e do Rei Beligerante]. *ExpTim* 48(1936-37): 478.

Lövestam, Evald. *Spiritual Wakefulness in the New Testament* [A Vigilância Espiritual no Novo Testamento]. Tradução de W. F. Salisbury. LU0 55. Lund. Gleerup, 1963.

Lowe, Malcom. "From the Parable of the Vineyard to a Pre-Synoptic Source" [Da Parábola da Vinha a uma Fonte Pré-sinótica], *NTS* 28 (1982): 257-63.

Lundin, Roger, Clarence Walhout e Anthony C. Thiselton. *The Promise of Hermeneutics* [A Promessa da Hermenêutica], Grand Rapids: Eerdmans, 1999-

Luomanen, Petri. "Corpus Mixtum — An Appropriate Description of Matthew's Community?" [Corpus Mixtum — Uma Descrição Apropriada da Igreja de Mateus?] *JBL* 117 (1998): 469-80.

—. *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation* [Adentrando o Reino dos Céus: Estudo da Estrutura da Visão Salvífica de Mateus]. WUNT 2/101. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998.



Luz, Ulrich. "The Final Judgment (Matt 25:31-46): An Exercise in 'History of Influence' Exegesis" [O Juízo Final {Mt 25.31-46}: Um Exercício de Exegese baseada na'História da Influência'}. Páginas 271-310 in *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies* [Tesouros Novos e Velhos: Contribuições Recentes ao Estudo de Mateus}. Editado por David R. Bauer e Mark Allan Powell. Atlanta: Scholars [Acadêmicos}, 1996.

—. *Matthew 1-7: A Commentary* [Comentário a Mateus 1-7}. Tradução de Wilhelm C. Linss. Minneapolis: Augsburg, 1985.

—. *Matthew 8-20: A Commentary* [Comentário a Mateus 8-20}. Tradução de James E. Crouch. Minneapolis: Fortress, 2001.

—. *Matthew 21-28: A Commentary* [Comentário a Mateus 21-28}. Tradução de James E. Crouch. Minneapolis: Fortress, 2005.

—. *The Theology of the Gospel of Matthew* [A Teologia do Evangelho de Mateus}. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1995.

—. "Vom Taumellolch im Weizenfeld." Páginas 154-71 in *Vom Urchristentum zu Jesus*. Editado por Hubert Frankemölle e Karl Kertelge. Freiburg im Breslau: Herder, 1989.

Maccoby, Hyam. "How Unclean Were Tax-Collectors?" [A Que Ponto os Publicanos Eram Impuros?]. *BTB* 31 (2002): 60-63.

Mack, Burton L. "Teaching in Parables: Elaboration in Mark 4:1-34" [Ensinando Por Intermédio de Parábolas: Ensaio Sobre Marcos 4.1-34}. Páginas 143-60 in *Patterns of Persuasion in the Gospels* [Modelos de Persuasão nos Evangelhos}. Sonoma: Polebridge, 1989.

Mackay, John A. *God's Order: The Ephesian Letter and This Present Time* [O Mandamento de Deus: A Carta aos Efésios e os Tempos de Hoje]. Nova York: Macmillan, 1953.

Mackay, Peter W. *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought* [A Centralidade das Metáforas para o Pensamento Bíblico}. Lewiston: Mellen 1990.

Maddox, Robert. "Who Are the 'Sheep' and the 'Goats'? A Study of the Purpose and Meaning of Matthew xxv:31-46" [Quem são as "Ovelhas" e os "Bodes"? Estudo do Objetivo e do Significado de Mateus 25.31-46], *ABR* 13 (1965): 19-28.

Magass, Walter. "Zur Semiotik der Hausfrömmigkeit (Lk 12,16-21). Die Beispielerzählung 'Vom reichen Kornbauer/' *LB* 4 (1971): 2-5.

Maier, Gerhard. "Verteilt Jesus die Güter dieser Erde?" *TBei* 5 (1974): 149-58.

Maisch, Ingrid. "Das Gleichnis von den klugen und torichten Jungfrauen." *BibLeb* 11 (1970): 247-59.

Major, H. D. A., T. W. Manson e C. J. Wright. *The Mission and Message of Jesus* [A Missão e a Mensagem de Jesus}. Nova York: Dutton, 1938.

Malherbe, Abraham. "The Christianization of a Topos, Luke 12:13-34" [A Cristianização de um "Topos": Lucas 12.13-34], *NovT* 38 (1996): 123-35.



Mann, Jacob. "Jesus and the Sadducean Priests; Luke 10:25-37" {Jesus e os Sacerdotes Saduceus: Lucas 10.25-37}. JQR 6 (1<sup>^</sup>15-16): 415-22.

Manson, T. W. The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary [Os Adágios de Jesus Conforme o Seu Registro nos Evangelhos Segundo Mateus e Lucas, Organizados com Introdução e Comentário]. Londres: SCM, 1949.

—. The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Contents [O Ensino de Jesus: Estudos Sobre Sua Forma e Conteúdo]. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1939.

Manson, W. "The Purpose of the Parables: A Re-Examination of St. Mark in iv. 10-12" [O Propósito das Parábolas: Uma Nova Análise do Evangelho de Marcos no Capítulo 6.10-12], ExpTim 68 (1956-57): 132-35.

Marcus, Joel. "Blanks and Gaps in the Markan Parable of the Sower" ["Vazios e Lacunas na Parábola do Semeador Segundo Marcos]. BibInt 5 (1997): 247-62.

—. "The Intertextual Polemic of the Markan Vineyard Parable" [A Polêmica Intertextual da Parábola da Vinha de Marcos]. Páginas 211-27 in Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity [Tolerância e Intolerância no Judaísmo Primitivo e no Cristianismo]. Editado por Graham N. Stanton e Guy G. Strousma. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1998.

—. Mark 1-8: New Translation with Introduction and Commentary [Marcos 1-8: Uma Nova Tradução com Introdução e Comentário]. AB 27. Nova York: Doubleday, 2000.

—. The Mystery of the Kingdom of God [O Mistério do Reino de Deus]. SBLDS 90. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1986.

—. The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark [O Jeito do Senhor: Exegese Cristológica do Antigo Testamento no Evangelho de Marcos]. Louisville: Westminster John Knox, 1992.

Mare, W. Harold. "The Smallest Mustard Seed - Matthew 13:32" [A Menor das Sementes de Mostarda — Mateus 13.32]. Grace Theological Journal [Jornal Teológico da Graça] 9 (1968): 3-11.

Marguerat, Daniel. Le jugement dans L'Évangile de Matthieu. 2<sup>a</sup> edição Le Monde de la Bible 6. Geneva: Labor et Fides, 1995.

Marshall, I. Howard. Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology {Além da Bíblia: Saindo da Escritura para a Teologia}. Grand Rapids: Baker, 2004.

—. Eschatology and the Parables [Escatologia e as Parábolas], Londres: Tyndale, 1963.

—. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text {O Evangelho de Lucas: Comentário ao Texto Grego}, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1978



Matens, Allan W. "'Produce Fruit Worthy of Repentance:' Parables of Judgment against the Jewish Religious Leaders and the Nation (Matthew 21:28-22:14 par.; Luke 13:6-9)" ['Produzam Fruto Digno de Arrependimento': Parábolas de Juízo contra os Líderes Religiosos Judeus e a Nação {Mt 21.28-22.14; Lucas 13-6-9}]. Páginas 157-76 in *The Challenge of Jesus' Parables* [O Desafio das Parábolas de Jesus]. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Mathews, Edward, Jr. "The Rich Man and Lazarus: Almsgiving and Repentance in Early Syriac Tradition" [O Rico e Lázaro: As Esmolas e o Arrependimento na Tradição Siríaca Primitiva]. *Diakonia* 22 (1988-89): 89-104.

Mathewson, Dave L. "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges" [A Parábola do Mordomo Infiel (Lucas 16.1-13): Uma Nova Análise da Posição Tradicional à Luz dos Desafios Recentes]. *JETS* 38 (1995): 29-39.

Matthews, Mary W., Cártter Shelly e Barbara Scheele. "Proclaiming the Parable of the Persistent Widow (Lk. 18.2-5)" [A Proclamação da Parábola da Viúva Persistente {Lc 18.2-5}]. Páginas 46-70 in *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* [A Dracma Perdida: Parábolas Sobre Mulheres, Trabalho e Sabedoria]. Editado por Mary Ann Beavis. Londres: Sheffield Academic, 2002.

Mattill, A. J., Jr. "The Good Samaritan and the Purpose of Luke-Acts: Halévy Reconsidered" [O Bom Samaritano e o Propósito de Lucas-Atos: Uma Nova Análise a Halévy]. *Encounter* 33 (1972): 359-76.

—. *Luke and the Last Things: A Perspective for the Understanding of Lukan Thought* [Lucas e as Últimas Coisas: Perspectiva para a Compreensão do Pensamento de Lucas]. Dillsboro: Western North Carolina, 1979.

Mazamisa, Llewellyn Welile. *Beatific Comradeship: An Exegetical Hermeneutical Study of Luke 10:25-37* [Camaradagem Beatífica: Um Estudo Exegético-hermenêutico sobre Lucas 10.25-37]. Kampen: Kok, 1987.

McArthur, Harvey K. "The Parable of the Mustard Seed" [A Parábola do Grão de Mostarda]. *CBQ* 33 (1971): 198-210.

McArthur, Harvey K. e Robert M. Johnston. *They Also Taught in Parables* [Eles Também Ensinavam Por Intermédio de Parábolas]. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

McCall, Marsh H., Jr. *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison* [Teorias Retóricas Antigas da Símile e da Comparação]. Cambridge: Harvard University Press [Editora da Universidade de Harvard], 1969.

McCane, Byron R. "Is a Corpse Contagious? Early Jewish and Christian Attitudes toward the Dead" [Será que Um Cadáver é Contagioso? Atitudes Primitivas dos Cristãos e dos Judeus Diante dos Mortos]. Pages 378-88 in *Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1992* [Escritos do ano de 1992 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Eugene H. Lovering Jr. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1992.



McDonald, J. Ian H. "Alien Grace (Luke 10:30-36): The Parable of the Good Samaritan" [Estranha Graça {Lucas 10.30-36}: A Parábola do Bom Samaritano]. Páginas 35-51 in Jesus and His Parables {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 19-97.

McFayden, J. F. "The Parable of the Unjust Steward" [A Parábola do Mordomo Infiel], ExpTim 37 (1925-26): 235-39-

McGaughy, Lane C. "The Fear of Yahweh and the Mission of Judaism: A Postexilic Maxim and Its Early Christian Expansion in the Parable of the Talents" [O Temor a Yahweh e a Missão do Judaísmo: Uma Máxima do Período Pós-exílio e a Sua Ampliação por Parte da Igreja Cristã na Parábola dos Talentos]. JBL 94 (1975): 235-45.

—. "Pagan Hellenistic Literature: The Babrian Fables" [Literatura Helénica Pagã: As Fábulas de Bábrio]. Pages 205-14 in Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1977 [Escritos do ano de 1977 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Paul J. Achtemeier. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1977.

McIver, Robert K. "One Hundred-Fold Yield — Miraculous or Mundane? Matthew 13.8, 23; Mark 4:8, 20; Luke 8:8" [Uma Produtividade de Cem para Um — Miraculosa ou Mundana? Mateus 13.8, 23; Mateus 13.8, 23; Marcos 4.8, 20; Lucas 8.8]. NTS 40 (1994): 606-8.

—. "The Parable of the Weeds among the Wheat (Matt 13:24-30, 36-43) and the Relationship between the Kingdom and the Church as Portrayed in the Gospel of Matthew" [A Parábola do Joio entre o Trigo {Mt 13.24-30, 36-43} e a relação entre o Reino e a Igreja Retrutada no Evangelho de Mateus], JBL 114 (1995): 643-59.

McKnight, Scot. "Jesus and Prophetic Actions" {Jesus e as Ações Proféticas}. BBB 10 (2000): 197-232.

—. The Jesus Creed: Loving God, Loving Others [O Credo de Jesus: O Amor a Deus e o Amor ao Próximo], Brewster: Paraclete, 2004.

—. A New Vision for Israel [Uma Nova Visão para Israel]. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Meier, John P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus [Um Judeu Marginal: Repensando o Jesus Histórico]. 3 vols. Anchor Bible Reference Library [Biblioteca de Referência da Bíblia Âncora]. Nova York: Doubleday, 1991-2001.

Meinertz, Max. "Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen." Páginas 94-106 in Synoptische Studien. Editado por Alfred Wikenhauser. Munique. Kösel, 1954.

Meli, Ulrich. Die "anderen" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34. WUNT 77. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994.

—. "Der barmherzige Samaritaner University Gottes Gerechtigkeit. Eine Auslegung von Lk 10:30-35 in Anknüpfung an Adolf Jülicher." Pá-



ginas 113-48 in *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999*; Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher. Editado por Ulrich Meli. BZNW 103. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

—. *Die Zeit der Gottesherrschaft, Zur Allegorie und zum Gleichnis von Markus 4:1-9*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Und Neuen Testament 8/4. Stuttgart: Kohlhammer, 1998,

Menzies, Robert. "The Lost Coin" [A Dracma Perdida). *ExpTim* 64 (1953): 274-76.

Merkel, Helmut. "Das Gleichnis von den 'ungleichen Söhnen' (Matth. XXI,28-32)"/ *NTS* 20 (1974): 254-61.

Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Comentário Textual ao Novo Testamento Grego). 2ª edição Nova York: United Bible Societies [União das Sociedades Bíblicas), 1994,

Meye, R. P. "Mark 4,10: 'Those about Him with the Twelve'/" [Os Que Estavam Junto Dele Com os Doze], Páginas 211-18 in *Studia Evangelica II*. Editado por F. L. Cross. Berlin: Akademie, 1964.

Meyer, Ben F. *The aims of Jesus* [Os Objetivos de Jesus). London: SCM, 1979.

—. *Critical Realism in the New Testament* [O Realismo Crítico e o Novo Testamento). Allison Park: Pickwick, 1989-

—, "Many (= Ali) Are Called, But Few (= Not Ali) Are Chosen" [Muitos (=Todos) São Chamados, Mas Poucos (=Nem Todos) São Escolhidos). *NTS* 36(1990): 89-97.

Michaels, J. Ramsey. "Apostolic Hardships and Righteous Gentiles" [As Privações Apostólicas e a Justiça dos Gentios). *JBL* 84 (1965): 27-37.

—. "The Parable of the Regretful Son" [A Parábola do Filho Pesaroso). *HTR* 61 (1968): 15-26.

Milavec, Aaron A. "Mark's Parable of Wicked Husbandmen as Reaffirming God's Predilection for Israel" [A Parábola dos Ecônomos Iníquos Como Uma Reafirmação da Predileção Divina por Israel], *JES* 26 (1989): 289-312.

Mitton, C. Leslie. "Expounding the Parables: The Workers in the Vineyard (Matthew 20:1-16)" [Exposição das Parábolas: Os Trabalhadores da Vinha {Mateus 20.1-16}]. *ExpTim* 77 (1966): 307-11.

—. "Present Justification and Final Judgment: A Discussion of the Parable of the Sheep and the Goats" [A Justificação Presente e o Juízo Final: Uma Análise da Parábola das Ovelhas e dos Bodes], *ExpTim* 68 (1957): 46-50.

Monselewski, Werner. *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1967.

Montefiore, Claude G. *The Synoptic Gospels* [Os Evangelhos Sinóticos]. 2ª edição 2 vols. Londres: Macmillan, 1927.

Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* [O Judaísmo nos Primeiros Séculos da Era



Cristã: A Idade do Tannaim}. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1950.

Moore, Marianne. "Poetry" [Poesia]. Páginas 176-77 in Twentieth Century American Poetry [Poesia Americana do Século XX]. Editado por Conrad Aiken, Nova York: Random, 1944.

Morrice, William G. "The Parable of the Dragnet and the Gospel of Thomas" [A Parábola da Rede e o Evangelho de Tomé]. ExpTim 95 (1984): 269-73.

Mottu, Henry. "The Pharisee and the Tax Collector: Sartrian Notions as Applied to the Reading of Scripture" [O Fariseu e o Publicano: Noções Sartrianas Aplicadas à Leitura das Sagradas Escrituras], USQR 29 (1974): 195-213.

Moule, C, F, D, "Mark 4:1-20 Yet Once More" [Marcos 4.1-20 Uma Vez Mais], Páginas 95-113 in Neotestamentica et Semitica: Studies in Honor of Matthew Black [Neotestamentica et Semitica: Estudos em Honra de Matthew Black], Editado por E. E. Ellis e Max Wilcox. Edimburgo: T. & T. Clark, 1969.

—. The Phenomenon of the New Testament [O Fenômeno do Novo Testamento]. Londres: SCM, 1967.

Mournet, Terence C. Oral Tradition and Literary Dependency [A Tradição Oral e a Dependência Literária], WUNT 2/195. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005.

Mussner, Franz. "1Q Hodajoth und das Gleichnis vom Senfkorn (mk 4:30-32 Par.)." BZ 4 (1960): 128-30.

Neusner, Jacob. Fellowship in Judaism: The First Century and Today [A Comunhão no Judaísmo: O Primeiro Século e a Era Contemporânea], Londres: Vallentine Mitchell, 1963.

—. Rabbinic Literature and the New Testament: What We Cannot Show, We Do Not Know [A Literatura Rabínica e o Novo Testamento: O que não se pode mostrar, também não se pode conhecer]. Valley Forge: Trinity, 1994.

—. Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective [A Narrativa Rabínica: Perspectiva Documental]. 4 vols. The Brill Reference Library of Judaism [Biblioteca Brill de Referência Sobre o Judaísmo]. Leiden: Brill, 2003.

—. "Sanders's Pharisees and Mine: Jewish Law from Jesus to the Mishnah" [Os Fariseus de Sanders e os Meus Fariseus: A Lei Judaica de Jesus até a Mishná]. Páginas 247-73 in Judaic Law from Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders [A Lei Judaica de Jesus até a Mishná: Uma Réplica Sistemática ao Professor E. P. Sanders]. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1993.

Newell, Jane E. e Raymond R. "The Parable of the Wicked Tenants" [A Parábola dos Lavradores Maus]. NovT 14 (1972): 226-37.



Neyrey, Jerome. "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meais and Table-Fellowship" [As Cerimônias em Lucas-Atos: O Caso das Refeições e da Comunhão de Mesa]. Páginas 361-87 in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* [O Mundo Social de Lucas-Atos]. Editado por Jerome H. Neyrey. Peabody: Hendrickson, 1991.

Nickelsburg, George W. E. "Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke" [As Riquezas, Os Ricos e o Juízo Divino em Iº Enoque 92-105 e no Evangelho Segundo Lucas], *NTS* 25 (1978): 324-44.

Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* [O Evangelho de Mateus: Comentário ao Texto Grego]. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

—. Luke 1-9:20 [Lucas 1-9.20]. WBC 35A. Dallas: Word, 1989.

—. Luke 9:21-18:34 [Lucas 9-21-18.34]. WBC 35B. Dallas: Word, 1993.

Norwood, Frederick A. "'Compel Them to Come In': A History of Luke 14:23" ["Força-os a entrar": A História de Lucas 14.23]. *Religion in Life* [A Religião e a Vida] 23 (1954): 516-27.

Nouwen, Henri J. M. *The Return of the Prodigal Son*. Nova York: Doubleday, 1992. [A Volta do Filho Pródigo, Paulinas, 2004.] ((Att. Editoração, tenho este livro ))

Nygren, Anders. *Ágape and Eros* [Ágape e Eros]. Tradução de Philip S. Watson. Londres: SPCK, 1954.

Oakman, Douglas E. "Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt" {Jesus e a Palestina Agrária: O Fator da Dívida"}. Página 71 in *Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1985* [Escritos do ano de 1985 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Editado por Kent Harold Richards. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1985.

—. *Jesus and the Economic Questions of His Day* {Jesus e as Questões Econômicas da Sua Época}. Lewiston: Mellen, 1986.

—. "Was Jesus a Peasant? Implications for Reading the Samaritan Story, Luke 10:30-35" [Seria Jesus Mesmo um Camponês? Implicações à Leitura da História do Samaritano, Lucas 10.30-35], *BTB* 22 (1992): 117-25.

O'Callaghan, José. "New Testament Papyri in Qumrân cave 7?" [Papiros do Novo Testamento na Caverna 7 de Qumran?]. *Supplement to JBL* [Suplemento do JBL] 91 (1972): 1-14.

Oden, Thomas C., Editado por; *Parables of Kierkegaard* [As Parábolas de Kierkegaard]. Princeton: Princeton University Press [Editora da Universidade de Princeton], 1978.

Oesterley, W. O. E. *The Gospel Parables in the Light of Their Jewish Background* [As Parábolas do Evangelho à Luz da Sua Origem Judaica]. Nova York: Macmillan, 1936.



Ogawa, Akira, "Parables de l'Israel Véritable? Reconsidération Critique de Mt. XXI 28-XXII 14." *NovT* 21 (1979): 121-49.

Oldenhage, Tania, *Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust* [As Parábolas nos Dias de Hoje: Uma Releitura da Erudição Neotestamentário Pós-holocausto}. Oxford: Oxford University Press [Editora da Universidade de Oxford}, 2002.

Olmstead, Wesley G. *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28-22:14* [A Trilogia de Parábolas de Mateus: A Nação, as Nações e o Leitor em Mateus 21.28-22.14}. SNTSMS 127. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 2003.

Olson, Daniel C. "Matthew 22:1-14 as Midrash" [Mateus 22,1-14 como "Midrash"] *CBQ* 67 (2005): 435-53.

O'Neill, J. C. "The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen" [A Fonte das Parábolas do Noivo e dos Esposos Iníquos], *JTS* 39 (1988): 485-89.

O'Rourke, John J. "Some Notes on Luke XV.11-32" [Algumas Notas Sobre Lucas 15.11-32], *NTS* 17 (1971-72): 431-33.

Osei-Bonsu, J. "The Intermediate State in Luke-Acts" [O Estado Intermediário em Lucas-Atos]. *IBS* 9 (1987): 115-31.

Ott, Wilhelm. *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*. Munich: Kösel, 1965.

Oudersluys, Richard C. "The Parable of the Sheep and Goats (Matthew 25:31-46): Eschatology and Mission, Then and Now" [A Parábola das Ovelhas e dos Bodes {Mateus 25.31-46}: Eschatologia e Missão, Antes e Agora], *Reformed Review* [Revista Reformada]. 26 (1973): 151-61.

Painter, John. *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* [O Evangelho de Marcos: Mundos em Conflito}. New Testament Readings [Leituras do Novo Testamento}. Londres: Routledge, 1997.

Palmer, Humphry. "Just Married, Cannot Come" [Recém-casados Não Podem Vir]. *NovT* 18 (1976): 241-57.

Parker, Andrew. *Painfully Clear: The Parables of Jesus* [Dolorosamente Claras: As Parábolas de Jesus]. Sheffield: Sheffield Academic, 1996.

Parrott, Douglas. "The Dishonest Steward (Luke 16.1-8a) and Luke's Special Parable Collection" [O Mordomo Desonesto {Lucas 16.1-8a} e a Coleção Especial de Parábolas de Lucas]. *NTS* 37 (1991): 499-515.

Parsons, Mikeal C. "Landmarks along the Way: The Function of the T Parables in the Lukan Travel Narrative" [Pontos de Referência no Caminho: A Função das Parábolas "L" na Narrativa da Viagem de Lucas]. *SwJT* 40 (1997):33-47.

—. "The Prodigal's Elder Brother: The History and Ethics of Reading Luke 15:25-32" [O Irmão Mais Velho do Pródigo: A História e a Ética da Leitura de Lucas 15.25-32}. *PRSt* 23 (1996): 147-74.

Patte, Daniel. "Bringing Out of the Gospel-Treasure What Is New and What Is Old: Two Parables in Matthew 18-23" [Tirando do Evangelho-



- Tesouro Coisas Novas e Coisas Velhas: Duas Parabolas de Mateus 18—23], *Quarterly Review* [Revista Quadrimestral] 10 (1990): 79-108.
- . *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith* [O Evangelho Segundo Mateus: Comentário Estrutural à Fé de Mateus]. Philadelphia: Fortress, 1987.
- . "Parable, Allegory and Paradox" [Parábola, Alegoria e Paradoxo]. Páginas 247-81 in *Semiology and Parables* [A Semiologia e as Parábolas]. Pittsburgh: Pickwick, 1976.
- Patten, Priscilla. "The Form and Function of Parables in Select Apocalyptic Literature and Their Significance for Parables in Mark" [A Forma e a Função das Parábolas em Literatura Apocalíptica Seleccionada e o Seu Significado para as Parábolas do Evangelho de Marcos]. *NTS* 29 (1983): 246-58.
- Patterson, Stephen J. *The Gospel of Thomas and Jesus* [O Evangelho de Tomé e Jesus]. Sonoma: Polebridge, 1993.
- Pavur, Claude. "The Grain Is Ripe" [O Grão Está Pronto]. *BTB* 17 (1987): 21-23.
- Payne, Philip Barton. "The Authenticity of the Parable of the Sower and Its Interpretation" [A Autenticidade da Parábola do Semeador e Sua Interpretação]. Páginas 163-207 in *Gospel Perspectives 1: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* [Perspectivas do Evangelho I: Estudo da História e Tradição nos Quatro Evangelhos]. Editado por R. T. France e David Wenham. Sheffield: JSOT, 1980.
- . "Jesus' Implicit Claim to Deity in His Parables" [As Alegações Indiretas de Divindade Feitas Por Jesus nas Parábolas]. *TJ* 2 (1981): 3-23.
- . "The Order of Sowing and Ploughing in the Parable of the Sower" [A Sequência da Semeadura e da Aradura na Parábola do Semeador]. *NTS* 25 (1979): 123-29.
- . "The Seeming Inconsistency of the Interpretation of the Parable of the Sower" [A Aparente Inconsistência da Interpretação da Parábola do Semeador]. *NTS* 26 (1980): 564-68.
- Pearce, Keith. "The Lucan Origins of the Raising of Lazarus" [As Origens da Ressurreição de Lázaro no Evangelho de Lucas], *ExpTim* 96 (1985): 359-61.
- Peisker, Carl Heinz. "Konsekutives\_\_\_\_\_in Markus 4:12" [Ocorrências consecutivas de\_\_\_\_\_em Marcos 4.12]. *ZNW* 59 (1968): 126-27.
- Pentecost, J. Dwight. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus]. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Perkins, Pheme. *Hearing the Parables of Jesus* [Ouvindo as Parábolas de Jesus]. Nova York: Paulist, 1981.
- Perpich, Sandra Wackham. *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Luke 10:29-37* [Uma Crítica Hermenêutica da Exegese Estruturalista, com Referência Específica a Lucas 10.29-



37]. Lanham: University Press of America [Editoa Universitária dos Estados Unidos], 1984.

Perrin, Nicholas. Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron [Tomé e Taciano: A Relação Entre o Evangelho de Tomé e o Diatessarão]. Academia Biblica 5. Atlanta: Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], 2002.

Perrin, Norman. Jesus and the Language of the Kingdom {Jesus e a Linguagem do Reino}. Philadelphia: Fortress, 1976.

—. Rediscovering the Teaching of Jesus [A Redescoberta dos Ensinos de Jesus]. Londres: SCM, 1967.

Pesch, Rudolf. Markusevangelium. 2ª edição HTKNT. Freiburg. Herder, 1977.

Pesch, Rudolf e Reinhard Kratz. So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. 4: Gleichnisse und Bildreden aus der dreifachen Überlieferung. 5: Gleichnisse und Bildreden aus der zweifachen Überlieferung. Frankfurt am Main: Knecht, 1978.

Peterson, William. "The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics" [A Parábola da Ovelha Perdida no Evangelho de Tomé e nos Sinóticos]. NovT 23 (1981): 128-47.

Petzhold, Martin. Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

Pilch, John, J. "Separating the Sheep from the Goats" [Separando as Ovelhas dos Bodes] Professional Approaches for Christian Educators [Perspectivas Profissionais para Educadores Cristãos]. 20 (1992): 215-18.

Piper, Ronald A. "Social Background and Thematic Structure in Luke 16" [O Contexto Social e a Estrutura Temática de Lucas 16]. Páginas 1637-62 in The Four Gospels [Os Quatro Evangelhos]: Festschrift Frans Neirynck. Editado por F Van Segbroeck, et al. 3 vols. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992.

Plummer, Alfred. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Luke [Comentário Crítico e Exegético ao Evangelho Segundo Lucas]. 4ª edição. ICC. Edimburgo: T. & T. Clark, 1901.

Pöhlmann, Wolfgang. "Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes (Lk 15:12f.) und die erzählte Welt der Parabel/' ZTK 70 (1979): 194-213.

—. Der verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15,11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau, WUNT 68. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993.

Pokorny, Petr. "Lukas 15, 11-32 und die lukanische Soteriologie." Páginas 179-92 in Christus Bezeugen. Festschrift für Wolfgang Trilling zum 65 Geburtstag, Editado por Karl Kertelge, et al. Erfurter theologische Studien 59. Leipzig: St. Benno, 1989.



Polk, Timothy. "Paradigms, Parables, and \_\_\_\_\_: On Reading the \_\_\_\_\_: in Scripture" [Paradigmas, Parábolas e \_\_\_\_\_: a Leitura de uma \_\_\_\_\_ nas Sagradas Escrituras]. CBQ 45 (1983): 564-83.

Porter, Stanley. "The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1-13): Irony Is the Key" " [A Parábola do Mordomo Injusto {Lucas 16.1-13}: A Ironia é a Chave}. Páginas 127-53 in The Bible in Three Dimensions [A Bíblia em Três Dimensões}. Editado por David J. A. Clines, et ai. Sheffield: JSOT, 1990.

Potterie, Ignace de la. "La parabole du prétendant à la royauté (lc 19,11-28)." Páginas 613-41 in À Cause de L'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes. Paris: Cerf, 1985.

Praeder, Susan Marie. The Word in Women's Worlds: Four Parables [A Palavra no Mundo Feminino: Quatro Parábolas}. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Pregeant, Russel. Christology beyond Dogma: Matthew's Christ in Process Hermeneutic [A Cristologia Além do Dogma: O Cristo de Mateus na Hermenêutica Processual]. Philadelphia: Fortress, 1978.

—. "The Matthean Undercurrent: Process Hermeneutic and 'The Parable of the Last Judgment'" [A Subcorrente de Mateus: A Hermenêutica Processual e "A Parábola do Juízo Final"]. Páginas 143-59 in Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1975 [Escritos do ano de 1992 do Seminário da Sociedade de Literatura Bíblica]. Vol. 2. Editado por George MacRae. Missoula: Scholars [Acadêmicos], 1975.

Preiss, Theo. Life in Christ [A Vida em Cristo]. Tradução de Harold Knight. Chicago: Allenson, 1954.

Price, Robert M. The Widow Traditions in Luke-Acts: A Feminist-Critical Scrutiny [As Tradições das Viúvas em Lucas-Atos: Uma Análise Crítica Feminista]. SBLDS 155. Atlanta: Scholars [Acadêmicos], 1997.

Priest, J. "A Note on the Messianic Banquet" [Uma Observação Acerca do Banquete Messiânico]. Páginas 222-38 in The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity [O Messias: Desenvolvimentos no Judaísmo Mais Primitivo e no Cristianismo]. Editado por James H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress, 1992.

Przybylski, Benno. Righteousness in Matthew and His World of Thought [A Justiça em Mateus e nos Seu Universo de Pensamento}. SNTSMS 41. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1980.

Puig I Tarrech, Armand. La parabole des dix vierges. Mt. 25.1-13\* Analecta Biblica 102. Rome: Biblical Institute Press, 1983.

—. "La Parabole des Talents (Mt 25,14-30) ou des Mines (Lc 19,11-28)." Páginas 165-93 in À Cause de L'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes. Lectio Divina 123- Paris: Cerf, 1985.



—. "Une parable à Fimage antithétique." Páginas 681-93 in *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* [A Fonte "Q" dos Adágios e o Jesus Histórico]. Editado por Andreas Lindemann. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven}, 2001.

Purdy, John C. *Parables at Work* [As Parábolas em Ação], Philadelphia: Westminster, 1985.

Puzicha, M. *Christus Peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt. 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*. Münster: Aschendorff, 1980.

Quarles, Charles Leland. "The Authenticity of the Parable of the Warring King: A Response to the Jesus Seminar" [A Autenticidade da Parábola do Rei Beligerante: Resposta ao "Seminário de Jesus"]. Páginas 409-29 in *Authenticating the Words of Jesus* [A Autenticação das Palavras de Jesus], Editado por Bruce D. Chilton e Craig A. Evans. Leiden: Brill, 1999.

Quispel, Gilles. "Jewish-Christian Gospel Tradition" [A Tradição Evangélica Judeo-cristã}. Páginas 112-16 in *Gospel Studies in Honor of Sherman Elbridge Johnson* [Estudos do Evangelho em Honra de Sherman Elbridge]. Editado por Massey H. Shepherd, Jr. e Edward C. Hobbs. AThRSS 3. Evans-ton: Anglican Theological Review [Revista Teológica Anglicana], 1974.

Rackham, H. J. *The Fable as Literature* [A Fábula Como Literatura]. Londres: Athlone, 1985.

Rahner, Karl. "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church" [O Cristianismo Anônimo e a Tarefa Missionária da Igreja]. Páginas 161-78 do volume 12 da obra *Theological Investigations* [Investigações Teológicas}. Tradução de David Bourke. 23 vols. Londres: Darton, Longman, and Todd, 1974.

—. "Anonymous Christians" [Cristãos Anônimos}. Páginas 390-98 do volume 6 da obra *Theological Investigations* [Investigações Teológicas]. Tradução de K. H. e B. Kruger. 23 vols. Londres: Darton, Longman, and Todd, 1969.

Räisänen, Heikki. "The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother, Lk 15,11-32" [O Pródigo Gentio e o Seu Irmão Judeu-cristão], Páginas 1617-36 in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos] 1992: *Festschrift Frans Neirynck*. Editado por F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle e J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992.

Rau, Eckhard. "Jesu Auseinandersetzung mit Pharisäern über seine Zuwendung zu Sünderinnen und Sündern. Lk 15,11-32 und Lk 18,10-14a als Worte des historischen Jesus." *ZNW* 89 (1998): 5-29.

—. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form, und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. FRLANT 149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Ravens, D. A. S. "The Setting of Luke's Account of the Anointing: Luke 7.2-8.3" [O Contexto do Relato Que Lucas Faz da Unção: Lucas 7.2-8.3]. *NTS* 34(1988): 282-92.



Reicke, Bo. "Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem" [Profecias Sinóticas Sobre a Destruição de Jerusalém}. Páginas 121-34 in *Studies in New Testament and Early Christian Literature* [Estudos da Literatura do Novo Testamento do Cristianismo Primitivo]. Editado por David Aune. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Reid, Barbara E. "Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows: Three Lukan Parables" [Mais do que Atividades Triviais e Viúvas Exaustas: Três Parábolas de Lucas]. *Interpretation* [Interpretação} 56 (2002): 284-94.

—. "'Do You See This Woman?' Luke 7:36-50 as a Paradigm for Feminist Hermeneutics" ['Você Vê Esta Mulher? Lucas 7.36-50 como um Paradigma para uma Hermenêutica Feminista], *BR* 40 (1995): 37-49.

—. "Violent Endings in Matthew in Matthew's Parables and Christian Nonviolence" [As Conclusões Violentas das Parábolas de Mateus e a Não-violência Cristã}. *CBQ* 66 (2004): 237-55.

Reiser, Marius. *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context* {Jesus e o Juízo: A Proclamação Escatológica no Seu Contexto Judaico}. Tradução de Linda Maloney. Minneapolis: Fortress, 1997.

Rengstorf, Karl Heirich. *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Luk. 15,11-32*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geistgewissensschaften 137. Cologne: Westdeutscher, 1967.

—. "Die Stadt der Mörder." Páginas 106-29 in *Judentum, Urchristentum, Kirche*. Editado por W. Eltester. Berlin: Töpelmann, 1960.

Resenhöfft, Wilhelm. "Jesu Gleichnis von den Talenten, ergänzt durch die Lukas-Fassung." *NTS* 26 (1980): 318-31.

Richardson, Peter. *Building Jewish in the Roman East* [Construções Judaicas no Oriente Romano]. Waco: Baylor University Press [Editora da Universidade de Baylor], 2004.

Ricoeur, Paul. "Biblical Hermeneutics" [A Hermenêutica Bíblica]. *Semeia* 4 (1975): 29-148.

—. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* [O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica}. Editado por Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press [Editora da Universidade do Nordeste dos Estados Unidos], 1974.

—. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* [Teoria da Interpretação: Discurso e o Excedente no Significado]. Fort Worth, Texas: Texas Christian University Press [Editora da Universidade Cristã do Texas], 1976.

—. "Listening to the Parables of Jesus" [Ouvindo as Parábolas]. Páginas 239-45 in *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work* [A Filosofia de Paul Ricoeur}. Editado por Charles E. Reagan e David Stewart. Boston: Beacon, 1978.



—. The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language [A Regra da Metáfora: Estudos Multidisciplinares Sobre a Criação de Significado na Linguagem]. Toronto: University of Toronto Press [Editora da Universidade de Toronto], 1977.

Ringe, Sharon H. Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee (Jesus, a Libertação e o Jubileu Bíblico}. Philadelphia: Fortress, 1985.

—. "Solidarity and Contextuality: Readings of Matthew 18:21-35" {Solidariedade e Contextualidade: Estudos Sobre Mateus 18.21-35}. Páginas 199-212 do volume 1 da obra Reading from This Place {Leitura Feita a Partir Deste Lugar}. Editado por Fernando F. Segovia e Mary Ann Tolbert. Minneapolis: Fortress, 1995.

Robinson, J. A. T. "The Parable of the Sheep and the Goats" [A Parábola das Ovelhas e dos Bodes]. Páginas 76-93 da obra Twelve New Testament Studies [Doze Estudos do Novo Testamento}. Naperville: Allenson, 1962.

—. "The Parable of the Wicked Husbandmen: A Test of Synoptic Relations" [A Parábola dos Ecônomos ímpios}. NTS 21 (1975): 443-61.

Robinson, James M. "Jesus' Parables as God Happening" [As Parábolas de Jesus Como Evento Divino]. Páginas 134-50 in Jesus and the Historian {Jesus e o Historiador}. Editado por F. Thomas Trotter. Philadelphia: Westminster, 1968.

Rohrbaugh, Richard L. The Biblical Interpreter: An Agrarian Bible in an Industrial Age [O Intérprete Bíblico: Uma Bíblia Agrícola Em Uma Era Industrial]. Philadelphia: Fortress, 1978.

—. "A Dysfunctional Family and Its Neighbors (Luke 15:11b-32)" [Uma Família Disfuncional e os Seus Vizinhos {Lucas 15.11b-32}]. Páginas 141-64 da obra Jesus and His Parables {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

—. "A Peasant Reading of the Parable of the Talents or Pounds: A Text of Terror?" [Leitura Camponesa da Parábola dos Talentos/das Minas: Uma História de Terror?}, BTB 23 (1993): 32-39.

—. "The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations" [A Cidade Pré-industrial em Lucas-Atos: Suas Relações Urbano-sociais] Páginas 137-47 da obra The Social World of Luke-Acts [O Mundo Social de Lucas-Atos}. Editado por Jerome H. Neyrey. Peabody: Hendrickson, 1991-

Roloff, J. "Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse." NTS 38 (1992): 337-56.

Ross, J. M. "Talents" [Talentos]. ExpTim 89 (1978): 307-9.

Rüger, Hans Peter. "\_\_\_\_\_." ZNW 64 (1973): 127-31.

Ruzer, Serge. "The Double Love Precept in the New Testament and the Community Rule" [O Duplo Preceito do Amor no Novo Testamento e a Regra Comunitária}. Páginas 81-106 da obra Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels - Volume One [A Última Semana de Jesus:



Estudos de Jerusalém dos Evangelhos Sinóticos - Volume Um). Editado por R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker. Leiden: Brill, 2006.

Safrai, Samuel. "Home and Family" [Lar e Família]. JPFC 2:728-40.

—. "Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period" [A Peregrinação a Jerusalém no Final do Período do Segundo Templo]. Páginas 12-21 da obra *Studies on the Jewish Background of the New Testament* [Estudos Sobre a Origem Judaica do Novo Testamento]. Editado por O. Michel, et al. Assen: Van Gorcum, 1969-

—. "Spoken and Literary Languages in the Time of Jesus" [Línguas Faladas e Línguas Literárias da Época de Jesus]. Páginas 225-44 in *Jesus' Last Week: Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels - Volume One* [[A Última Semana de Jesus: Estudos de Jerusalém dos Evangelhos Sinóticos — Volume Um]. Editado por R. Steven Notley, Mare Turnage e Brian Becker. Leiden: Brill, 2006.

—. "The Temple" [O Templo}. JPFC 2:885-90.

Saldarini, Anthony. "Pharisees" [Os Fariseus}. ABD 5:289-303.

Sanday, W, "The Parable of the Labourers in the Vineyard" [A Parábola dos Trabalhadores da Vinha}. Expositor 1/3 (1876): 81-101.

Sanders, E. P. *Jesus and Judaism* [Jesus e o Judaísmo]. Philadelphia: Fortress, 1985.

—. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* [A Lei Judaica de Jesus até a Mishná}. Philadelphia: Trinity, 1990.

—. *Tendencies of the Synoptic Tradition* [Tendências da Tradição Sinótica}. SNTSMS 9. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1969.

Sanders, Jack T. "The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism" [A Parábola das Minas e o Antissemitismo de Lucas}. TS 42 (1981): 660-68.

—. "Tradition and Redaction in Luke XV.11-32" [Tradição e Redação em Lucas 15.11-32}. NTS 15 (1969): 433-38.

Sanders, James A. *Christianity, Judaism, and Other Cults* [O Cristianismo, o Judaísmo e Outros Cultos}. Editado por Jacob Neusner. Leiden: Brill, 1975.

—. "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable" [A Ética da Eleição na Parábola das Bodas de Lucas}. Páginas 245-71 da obra *Essays in Old Testament Ethics* [Ensaio Sobre a Ética do Antigo Testamento]. Editado por James L. Crenshaw e John T. Willis. Nova York: Ktav, 1974.

—. "From Isaiah 61 to Luke 4" [De Isaías 61 a Lucas 4}. Páginas 75-106 da obra *Christianity, Judaism, and Other Cults* [O Cristianismo, o Judaísmo e Outros Cultos}. Editado por Jacob Neusner. Leiden: Brill, 1975.

—. "Sins, Debts, and Jubilee Release" [Os Pecados, as Dívidas e a Libertação do Jubileu]. Páginas 84-92 da obra *Luke and Scripture: The Func-*



tion of Sacred Tradition in Luke-Acts [Lucas e as Sagradas Escrituras: A Função da Sagrada Tradição em Lucas-Atos]. Editado por Craig A. Evans e James A. Sanders. Minneapolis: Fortress, 1993.

Scharlemann, Martin H. "The Parables of the Leaven and the Mustard Seed: A Suggested Methodological Model" [As Parábolas do Fermento e do Grão de Mostarda: Sugestão de Modelo Metodológico]. Páginas 335-54 da obra *Studies in Lutheran Hermeneutics* [Estudos de Hermenêutica Luterna]. Editado por John Reumann. Philadelphia: Fortress, 1979.

—. *Proclaiming the Parables* [A Proclamação das Parábolas]. St. Louis: Concordia, 1963-

Schippers, R. "The Mashal-Character of the Parable of the Pearl" [O Caráter Mashal da Parábola da Pérola]. Páginas 236-41 do volume 2 da obra *Studia Evangelica*. Editado por F. L. Cross. Tübingen 87. Berlin: Akademie, 1964.

Schlatter, Adolf. *The History of the Christ: The Foundation of New Testament Theology* [A História de Cristo: O Alicerce da Teologia do Novo Testamento]. Tradução de Andreas J. Köstenberger. Grand Rapids: Baker, 1997.

Schlosser, Jacques. "Le Pharisien et le Publicain (Lc 18,9-14)." Páginas 271-88 da obra *Les Paraboles Évangéliques. Perspectives Nouvelles*. Editada por Jean Delormé. Paris: Cerf, 1989-

Schmeller, Thomas. "Der Erbe des Weinbergs: Zu den Gerichtsgleichnissen Mk 12,1-12 und Jes 5,1-7." *MTZ* 46 (1995): 183-201.

Schmidt, Thomas E. *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* [A Hostilidade Para Com as Riquezas nos Evangelhos Sinóticos]. *JSNTSup* 15. Sheffield: Sheffield Academic, 1987.

Schnackenburg, Rudolf. *God's Rule and Kingdom* [O Domínio e o Reino de Deus]. Nova York: Herder and Herder, 1963.

Schneider, G. *Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium*. *Stuttgarter Bibelstudien* 74. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975.

Schnider, Franz. "AusschÜessen und ausgeschlossen warden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner." *BZ* 24 (1980): 42-56.

Schnider, F., e W. Stenger. "Die Offene Tür und die unüberschreitbare Kluft." *NTS* 25 (1979): 273-83.

Schoedel, William R. "Parables in the Gospel of Thomas: Oral Tradition or Gnostic Exegesis?" [As Parábolas do Evangelho de Tomé: Tradição Oral ou Exegese Gnóstica?], *Concordia Theological Monthly* [Publicação Mensal de Teologia Concórdia]. 42 (1972): 548-60.

Schottroff, Luise. "Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens." Páginas 439-61 in *Neues Testament und christliche Existenz*. Editado por H. Betz e L. Schrottroff, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1973.



—. "Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle." *EvT* 47 (1987): 192-211.

—. "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn." *ZTK* 68 (1971): 27-52.

—. "Human Solidarity and the Goodness of God: The Parable of the Workers in the Vineyard" [A Solidariedade Humana e a Bondade Divina: A Parábola dos Trabalhadores da Vinha}. Páginas 129-47 da obra *God of the Lowly* [O Deus dos Humildes}. Editada por Willy Schottroff e Wolfgang Stegemann. Tradução de Matthew J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1984.

—. *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* [Libertai os Oprimidos: Perspectivas Feministas Acerca do Novo Testamento]. Tradução de Annemarie S. Kider. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

—. *The Parables of Jesus* [As Parábolas de Jesus], Tradução de Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress, 2006.

Schrage, Wolfgang. *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*. BZNW 29. Berün: Töpelmann, 1964.

Schramm, Tim, e Kathrin Löwenstein. *Unmoralische Helden. Anstössige Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986

Schultze, Bernard. "Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn (Matth. 13» 31-32; Mk. 4,30-32; Lk. 13,18-19)." *Orientalia Christiana Periódica* 27 (1961): 362-86.

Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135)* [A História do Povo Judeu na Época de Jesus Cristo {175 a.C.—135 d.C.}]. Edição revista, editada por Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black. 4 volumes. Edimburgo: T. & T Clark, 1973-87.

Schweitzer, Albert. *On the Edge of the Primeval Forest* [No Canto da Floresta Primeva]. Traduzido por C. T. Champion, Nova York: Macmillan, 1931.

Schweizer, Eduard. *The Good News According to Matthew* [As Boas Novas Segundo Mateus}. Traduzido por David E. Green. Atlanta: John Knox, 1975.

— • "The Significance of Eschatology in the Teaching of Jesus" [O Significado da Escatologia no Ensino de Jesus]. Páginas 1-13 da obra *Eschatology and the New Testament* [A Escatologia e o Novo Testamento}. Editada por W. Hulitt Gloer. Peabody: Hendrickson, 1988.

Scott, Bernard Brandon. *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* [Ouça, então, a Parábola: Comentário às Parábolas de Jesus}. Minneapolis: Fortress, 1989.

—. *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom* [O Criador de Símbolos do Reino}. Philadelphia: Fortress, 1982.



—. Re-imagine the World: An Introduction to the Parables of Jesus [Reimagine o Mundo: Introdução às Parábolas de Jesus]. Santa Rosa: Polebridge, 2001.

Scott, R. B, Y. "The Parable of the Unjust Steward (Luke xvi.1ff)." ExpTim 49 (1937-38): 284-85.

Seccombe, David Peter. Possessions and the Poor in Luke-Acts [Os Bens Materiais e os Pobres em Lucas-Atos]. Studien zum Neuen Testament und Seiner Umwelt 6. Linz: Fuchs, 1983-

Sellew, Philip. "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke" [O Diálogo Interno Como Artífício Narrativo nas Parábolas de Lucas]. JBL 111 (1992): 239-53.

Sellin, Gerhard. "Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10:25-37)." ZNW 65 (1974): 166-89-

—. "Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, Lk 10:25-37." ZTK 66 (1975): 19-60.

Senft, Christophe. "Ferdinand Christian Baur, Methodological Approach and Interpretation of Luke 15:11-32" [Ferdinand Christian Baur: Perspectiva Metodológica e Interpretação de Lucas 15.11-32]. Páginas 77-96 da obra Exegesis: Problems of Method and Exercises in Reading (Genesis 22 and Luke 15) [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercício de Leitura {Gênesis 22 e Lucas 15}]. Editada por François Bovon e Grégoire Rouiller. Traduzida por Donald G. Miller. Pittsburgh: Pickwick, 1978.

Seng. Egbert W. "Der Reiche Tor." NovT 20 (1978): 136-55.

Sevrin, Jean-Marie. "Saving Life and Keeping Sabbath (Matt 20:1b-15)" [A Salvação de Vidas e a Guarda do Sábado {Mt 20.1b-15}]. Páginas 87-101 da obra Jesus and His Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today {Jesus e as Suas Parábolas: A Interpretação das Parábolas de Jesus nos Dias de Hoje}. Editada por V. George Shillington. Edimburgo: T. Sc T. Clark, 1997.

—. "Un groupment de trois paraboles contre les richesses dans L'Évangile selon Thomas, EvTh 63, 64, 65." Páginas 425-39 da obra Les Paraboles Évangéliques. Perspectives Nouvelles. Editada por Jean Delorme. Paris: Cerf, 1989.

Short, Robert L, The Parables of Peanuts [As Parábolas dos Amendoins]. San Francisco: Harper, 1968.

Sibinga, Joost Smit. "Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk. 15,11-32." Páginas 97-113 da obra Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature [Tradição e Reinterpretação na Literatura Judaica e na Literatura Cristã Primitiva]. Editada por J. W. Van Henten, et. Al. Leiden: Brill, 1986.

Sider, John W. "Interpreting the Hid Treasure" [A Interpretação do Tesouro Escondido]. CSR 13 (1984): 360-72.

—. Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning [A Interpretação das Parábolas: Um Guia Hermenêutico Para o Seu Significado]. Grand Rapids: Zondervan, 1995.



—• "Proportional Analogy in the Gospel Parables" [A Analogia Proporcional nas Parábolas do Evangelho], NTS 31 (1985): 1-23.

Siebold, Manfred e Leland Ryken. "Prodigal Son" [O Filho Pródigo], Páginas 640-44 da obra Dictionary of Biblical Tradition in English Literature [Dicionário da Tradição Bíblia na Literatura Inglesa], Editada por David Lyle Jeffrey. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Sim, David C. Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew {Escatologia Apocalíptica no Evangelho de Mateus}, SNTSMS 88, Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1996.

—. "The Dissection of the Wicked Servant in Matthew 24:51" [A Dissecção do Servo Mau de Mateus 24.51]. Harvard Theological Studies [Estudos Teológicos de Harvard] 58 (2002): 172-84.

—. "The Man without a Wedding Garment (Matthew 22:11-13)" [O Homem Sem o Traje da Festa de Casamento {Mateus 22.11-13}]. HeyJ (1990): 165-78.

—. "Matthew 22:13a and 1 Enoch 10:4a: A Case of Literary Dependence" [Mateus 22.13a e Iº Enoque 10.4a: Um Caso de Dependência Literária], JSNT 47 (1992): 15-18.

Simon, Uriel. "The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable" [A Ovelha do Homem Pobre: Um Exemplo de Parábola Jurídica]. Bib 48 (1967): 207-42.

Singer, Christophe. "La difficulté d'être disciple. Luc 14/25-35." ETR (1998): 21-36.

Smalley, Stephen S. "The Delay of the Parousia" [A Demora da Parousia]. JBL 83 (1964): 41-54.

Smith, B. T. D. The Parables of the Synoptic Gospels [As Parábolas dos Evangelhos Sinóticos]. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1937.

Smith, Charles W. F. The Jesus of the Parables [O Jesus das Parábolas]. Philadelphia: United Church Press [Editora da Igreja Unida], 1975.

—. "The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel" [O Estado Misto da Igreja no Evangelho de Mateus]. JBL 82 (1963): 149-68.

Smith, Morton. Tannaitic Parallels to the Gospels [Paralelos Tanaíticos dos Evangelhos], JBLMS 6. Philadelphia: Society of Biblical Literature [Sociedade de Literatura Bíblica], 1951,

Snodgrass, Klyne. "Anaideia and the Friend at Midnight (Luke 11:8)" [Anaideia e o Amigo Incomodado à Meia-noite {Lucas 11.8}]. JBL 116 (1997): 505-13.

—, "Common Life with Jesus: The Parable of the Banquet in Luke 14:16-24" [A Vida Comum com Jesus: A Parábola das Bodas em Lucas 14.16-24], Páginas 186-201 in Common Life in the Early Church: Essays



Honoring Graydon F. Snyder Snyder [A Vida Comum da Igreja Primitiva: Ensaio em Honra de Graydon F. Snyder}. Editado por Julian V. Hills. Valley Forge: Trinity, 1998.

—. Ephesians: The NIV Application Commentary [Efésios: Comentário Aplicado da Bíblia NIV {NVI} em Língua Inglesa}. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

—. "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus" [Da Alegorização para a Alegorização: Uma História da Interpretação das Parábolas de Jesus}. Páginas 3-29 in The Challenge of Jesus' Parables [O Desafio das Parábolas de Jesus}. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

—. "The Gospel of Jesus" [O Evangelho de Jesus}. Páginas 31-44 in The Written Gospel [O Evangelho Escrito}: Festschrift for Graham Stanton. Editado por Markus Bockmuehl e Donald A. Hagner, Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 2005.

—. "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel" [O Evangelho de Tome: Um Evangelho Secundário], SecCent 7 (1990): 19-38,

—. "A Hermeneutics of Hearing Informed by the Parables, with Special Reference to Mark 4" [Uma Hermenêutica do Ouvir Segundo as Parábolas, com Referência Especial a Marcos 4], BBR 14 (2004): 59-79.

—. "Justification by Grace to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul" {Justificação Pela Graça Para os Executores de Obras: Análise do Lugar de Romanos 2 na Teologia Paulina}. NTS 32 (1986): 72-93.

—, "Matthew and the Law" [Mateus e a Lei}, Páginas 536-54 da obra Society of Biblical Literature Seminar Papers, 1988 [Escritos do ano de 1988 do Seminário da Sociedad de Literatura Bíblica]. Editada por David J. Lull. Atlanta: Scholars, 1988.

—. "Modern Approaches to the Parables" [Perspectivas Modernas das Parábolas]. Páginas 177-90 da obra The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research [A Face dos Estudos do Novo Testamento: Uma Visão Geral das Investigações Recentes], Editada por Scot McKnight e Grant Osborne. Grand Rapids: Baker, 2004,

—. The Parable of the Wicked Tenants [A Parábola dos Lavradores Maus]. WUNT 27, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.

—. "Parables and the Hebrew Scriptures" [As Parábolas e as Escrituras Hebraicas}. Páginas 164-77 da obra To Hear and Obey: Essays in Honor of Frederick Carlson Holmgren [Ouvir e Obedecer: Ensaio em Honra de Frederick Carlson Holmgren}. Editado por Bradley J. Bergfalk e Paul E. Koptak. Chicago: Covenant, 1997.

—. "Prophets, Parables, and Theologians" [Profetas, Parábolas e Teólogos}. BBR. Forthcoming.



—. "Reading and Overreading the Parables in Jesus and the Victory of God" [Leitura e Análise das Parábolas na obra "Jesus e a Vitória de Deus"}, Páginas 61-76 da obra *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's "Jesus and the Victory of God"* {Jesus e a Restauração de Israel: Uma Análise Crítica da Obra "Jesus e a Vitória de Deus" de N. T. Wright}. Editada por Carey Newman. Downers Grove: InterVarsity, 1999.

—. "Reading to Hear: A Hermeneutics of Hearing" [Lendo para Ouvir: Uma Hermenêutica do Ouvir}, HBT 24 (2002): 1-32.

—. "Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment" [Pesquisas Recentes Acerca da Parábola dos Lavradores Maus}, BBR 8 (1998): 187-216.

—. "The Use of the Old Testament in the New Testament" [O Uso do Antigo Testamento no Novo}. Páginas 209-29 in *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues* [A Interpretação do Novo Testamento: Ensaio Sobre Métodos e Questões}. Editado por David Alan Black e David S. Dockery. Nashville: Broadman and Holman, 2001.

Spencer, F. Scott. "2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan" [2º Crônicas 28.5-15 e a Parábola do Bom Samaritano}, WTJ 46 (1984): 317-49.

Spencer, William David e Aida Besançon Spencer. *The Prayer Life of Jesus: Shout of Agony, Revelation of Love: A Commentary* [A Vida de Oração de Jesus: Grito de Agonia, Revelação de Amor: Um Comentário}. Lanham: University Press of America [Editora Universitária dos Estados Unidos}, 1990.

Spicq, Ceslaus. *Ágape in the New Testament* [Ágape no Novo Testamento}. Tradução de Marie Aquinas McNamara e Mary Honoria Richter. St. Louis: Herder, 1963.

Sproule, John A. "The Problem of the Mustard Seed" [O Problema do Grão de Mostarda}. *Grace Theological Journal* {Jornal Teológico da Graça} 1 (1980): 37-42.

Stagg, Frank. *Studies in Luke's Gospel* [Estudos no Evangelho de Lucas]. Nashville: Convention, 1965.

Stählin, G. "\_\_\_\_\_ " TDNT 9:441-48.

Stanton, Graham N. "Once More: Matthew 25:31-46" [Uma Vez Mais: Mateus 25.31-46}. Páginas 207-31 in *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* [Um Evangelho para um Novo Povo]. Edimburgo: T. & T. Clark, 1992.

Steele, E. Springs. "Luke 11:37-54 - a Modified Hellenistic Symposium?" [Lucas 11.37-54 — Uma Forma Diferente do Simpósio Helénico?}. JBL 103 (1984): 379-94.

Stegemann, Ekkehard W. e Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* [O Movimento de Jesus: História Social do Seu Primeiro Século}. Tradução de O. C. Dean, Jr. Minneapolis: Fortress, 1999-



Stegner, Willian Richard. "The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18:5" [A Parábola do Bom Samaritano e Levítico 18.5]. Páginas 27-38 in *The Living Text* [O Texto Vivo}. Editado por Dennis E. Groh e Robert Jewett. Lanham: University Press of America {Editora Universitária dos Estados Unidos}, 1985.

Stein, Robert H. "The Genre of the Parables" {O Gênero das Parábolas}, Páginas 35-50 in *The Challenge of Jesus' Parables* {O Desafio das Parábolas de Jesus}. Editado por Richard Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

—. "The Interpretation of the Parable of the Good Samaritan" [A Interpretação da Parábola do Bom Samaritano]. Páginas 278-95 in *Scripture, Tradition, and Interpretation* [Escritura, Tradição e Interpretação]. Editado por W. Ward Gasque e William Sanford LaSor. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

—. *An Introduction to the Parables of Jesus* {Introdução às Parábolas de Jesus}. Philadelphia: Westminster, 1981.

—. *Luke* {Lucas}. NAC 24. Nashville: Broadman, 1992.

Steinmetz, David. "Calvin and the Irrepressible Spirit" {Calvino e o Espírito Irrepreensível}. *Ex Auditu* 12 (1996): 94-107.

Steinmetz, Franz-Josef. "'Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30). Ein aktuelles, aber nichtssagendes Gleichnis?" *Geist und Leben* 66 (1993): 1-9.

Stendahl, Krister. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* [A Escola de Mateus e o Seu Uso do Antigo Testamento}. *Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis* 20. 2ª ed. Lund: Gleerup, 1968.

Stern, David, "Jesus" Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen" [As Parábolas de Jesus da Perspectiva da Literatura Rabínica}. Páginas 42-80 in *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo], Editado por Clemens Thoma e Michael Wyschogrod. Nova York: Paulist, 1989-

—. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* [Parábolas na Midrash: Narrativa e Exegese na Literatura Rabínica]. Cambridge: Harvard University Press [Editora da Universidade de Harvard], 1991.

—. "Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal" [Retórica e Midrash: O Argumento da Mashal}. *Prooftexts* [Textos-prova] 1 (1981): 261-91.

Stern, Ephraim. "Buried Treasure: The Silver Hoard from Dor" [O Tesouro Escondido: A Prata de Dor] *BAR* 24 (1998): 46-51, 62.

Strack, Herman L.e Paul Billerbeck. "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Mt 20,1-16 u. die altsynagogale Lohnlehre." *Str-Bibücal* 4:484-500.

Strecker, George. *The Sermon of the Mount: An Exegetical Commentary* [Comentário Exegético ao Sermão do Monte}. Tradução de O. C. Dean, Jr. Nashville: Abingdon, 1988.



Streeter, Bernett Hillman. *The Four Gospels: A Study of Origins* {*Estudo das Origens dos Quatro Evangelhos*}. Nova York: Macmillan, 1964.

Stroker, William D. "Extracanonical Parables and the Historical Jesus" [As Parábolas Extracanônicas e o Jesus Histórico]. *Semeia* 44 (1988): 95-120.

Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Stuhlmann, Ranier. "Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV.26-29." *NTS* 19(1972): 153-62.

Sutcliffe, Edmund F. "Many Are Called but Few Are Chosen" [Muitos São os Chamados, Mas Poucos os Escolhidos]. *ITQ* 28 (1961): 126-31.

Suter, David Winston. *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* [Tradição e Composição nas Parábolas de Enoque]. SBLDS 47. Missoula: Scholars, 1979-

Swaeles, R. "L'Arrière-fond scripturaire de Matt. XXI.43 et son lien avec Matt. XXI.44." *NTS* 6 (1959-60): 310-13.

Swartley, Willard M. "Unexpected Banquet People (Luke 14:16-24)" [Convidados Inesperados no Banquete {Lucas 14.16-24}]. Páginas 177-90 in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por George V. Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

Talbert, Charles H. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* [A Leitura de Lucas: Comentário Literário-teológico ao Terceiro Evangelho]. Nova York: Crossroad, 1982.

—. "The Redaction Critical Quest for Luke the Theologian" [A Busca Crítico-redacional Pelo Teólogo Lucas], Páginas 171-222 in *Jesus and Man's Hope* {Jesus e a Esperança dos Homens}. Editado por D. G. Buttrick. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary [Seminário Teológico de Pittsburgh], 1970.

Tan, Betty O. S. "The Parable of the Pharisee and the Tax-Collector in Luke 18:9-14: A Study on the Practice of Prayer" [A Parábola do Fariseu e do Publicano em Lucas 18.9-14: Um Estudo Sobre a Prática da Oração]. *Asia Journal of Theology* {Jornal Teológico da Ásia} 14 (2000): 286-303.

Tanghe, Vincent. "Abraham, son fils et son envoyé." *RB* 91 (1984): 557-77.

Tannehill, Robert C. "The Lukan Discourse on Invitations (Luke 14,7-24)" [O Discurso de Lucas Sobre os Convites {Lucas 14.7-24}]. Páginas 1603-16 in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos]: *Festschrift Frans Neirynck*. Editado por F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1992.

Taylor, Carl L. "Jesus, the Prodigal Son" {Jesus: o Filho Pródigo}. *Covenant Quarterly* [Publicação Quadrimestral da Aliança] 57 (1999): 36-48.



Taylor, Vicent. *The Gospel According to St. Mark* {O Evangelho Segundo Marcos}. Londres: Macmillan, 1957.

Telford, William R. *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* [O Templo Estéril e a Figueira Murcha: Uma Análise Crítico-redacional da Passagem da Maldição da Figueira no Evangelho de Marcos e a Sua Relação com a Tradição da Purificação do Templo]. JSNTSup 1. Sheffield: JSOT, 1980.

TeSelle, Sallie McFague. *Speaking in Parables* [Falando por Intermédio de Parábolas]. Philadelphia: Fortress, 1975.

Tevel, J. M. "The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20:1-7 in the Early Church" [Os Trabalhadores da Vinha: A Exegese de Mateus 20.1-7 na Igreja Primitiva]. VC 46 (1992): 356-80.

Theissen, Gerd. "Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4:26-29?" ZNW 85 (1994): 167-82.

Theissen, Gerd Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* [O Jesus Histórico: Um Guia Completo]. Tradução de John Bowden. Minneapolis: Fortress, 1998.

Thiebeaux, Evelyn R. "'Known to Be a Sinner': The Narrative Rhetoric of Luke 7:36-50" ['Reconhecidamente Pecadora': A Retórica Narrativa de Lucas 7.36-50]. BTB 23 (1993): 151-60.

Thielicke, Helmut. *The Waiting Father* [O Pai que Aguarda]. Tradução de John W. Doberstein. Nova York: Harper & Row, 1959.

Thiselton, Anthony. "The Parables as Language Event: Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy" [As Parábolas Como Eventos de Linguagem: Comentários à Hermenêutica de Fuchs à Luz da Filosofia Linguística]. SJT 23 (1970): 437-68.

Thoma, Clemense S. Lauer. *Die Gleichnisse der Rabbinen*. 4 vols. Judaica et Christiana 10. Bern: Peter Lang, 1986-.

Thoma, Clemense e Michael Wyschogrod, editado por; *Parable and Story in Judaism and Christianity* [Parábola e História no Judaísmo e no Cristianismo]. Nova York: Paulist, 1989.

Thompson, William G. *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17,22-18,35*. [O Conselho de Mateus a uma Igreja Dividida] Roma: Biblical Institute Press [Editora do Instituto Bíblico], 1970.

Thomson, Clarence. *Parables and the Enneagram* [As Parábolas e o Eneagrama]. Nova York: Crossroad, 1996.

Thorion-Vardi, Thalia. *Das Kontrastgleichnis in der rabbinischen Literatur*. Judentum und Umwelt 16. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

Tissot, Yves. "Patristic Allegories of the Lukan Parable of the Two Sons (Luke 15:11-32)" [Alegorias Patrísticas das Parábolas dos Dois Filhos de Lucas {Lucas 15.11-32}]. Páginas 362-409 in *Exegesis: Problems of Method*



and Exercise in Reading (Genesis 22 and Luke 15) [Exegese: Problemas Metodológicos e Exercícios na Leitura {Gênesis 22 e Lucas 15}]. Editado por François Bovon e Grégoire Rouiller. Tradução de Donald G. Miller. Pittsburgh: Pickwick, 1978.

Tolbert, Mary Ann. *Perspectives on the Parables* [Perspectivas Acerca das Parábolas]. Philadelphia: Fortress, 1979-

— . *Sowing the Gospel: Mark's Gospel in the Literary-Historical Perspective* [Semeando o Evangelho: O Evangelho de Marcos Em Uma Perspectiva Histórico-literária], Minneapolis: Fortress, 1989.

Tooley, W. "The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus" ["As Figuras do Pastor e da Ovelha no Ensino de Jesus]. *NovT* 7 (1964-65): 15-25.

Trench, Richard Chenevix. *Notes on the Parables of Our Lord*. 9a edição. Londres: Macmillan, 1864.

Trilling, Wolfgang. *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*. SANT 10. 3d edição Munich: Kösel, 1964.

Tripp, David H. "Zizania, Matthew 13:25: Realistic, If Also Figurative" [Arroz Bravo, Mateus 13.25: Realismo e Ficção Concomitantes], *JTS* 50 (1999): 628.

Trudinger, Paul. "Exposing the Depth of Oppression (Luke 16:1b-8a): The Parable of the Unjust Steward" [Revelando as Profundezas da Opressão {Lucas 16.1b-8a}: A Parábola do Mordomo Infiel]. Páginas 121-37 in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

— . "Ire or Irony? The Enigmatical Character of the Parable of the Dishonest Steward (Luke 16:1-13)" [Ira ou Ironia? O Caráter Enigmático da Parábola do Mordomo Desonesto {Lucas 16.1-13}] *The Downside Review* [Revista Downside] 116 (1998): 85-102.

— . "A 'Lazarus Motif' in Primitive Christian Preaching?" [Haveria um "Tema de Lázaro" na Pregação Cristã Primitiva? *Andover Newton Quarterly* Publicação Quadrimestral de Andover Newton] 7 (1966): 29-32.

Tucker, Jeffrey T. *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* [Histórias-Exemplo: Perspectivas. Sheffield: Sheffield Academic, 1998.

Tuckett, Christopher M. "Q and Thomas: Evidence of a Primitive 'Wisdom Gospel'?" [Q e Tomé: Evidências de um 'Evangelho Sapiencial' Primitivo?]. *ETL* 67 (1991): 346-60.

— . "Q, Prayer, and the Kingdom" ["Q", Oração e o Reino], *JTS* 40 (1989): 367-76.

— . "Thomas and the Synoptics" [Tomé e os Sinóticos]. *NovT* 30 (1988): 132-57.

Turner, David L. "Matthew 21:43 and the Future of Israel" [Mateus 21.43 e o Futuro de Israel]. *BSac* 159 (2002): 46-61.



Turner, H. E. W. e Hugh Montefiore. *Thomas and the Evangelists* [Tomé e os Evangelistas]. Londres: SCM, 1962.

Turner, Nigel. *Grammatical Insights into the New Testament* [Perspectivas Gramaticais do Novo Testamento]. Edimburgo: T. & T. Clark, 1965.

Ukpong, Justin S. "The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13): An Essay in Inculturation Biblical Hermeneutic" [A Parábola do Administrador Astuto {Lucas 16.1-13}: Ensaio Sobre Hermenêutica de Inculturação Bíblica}. *Semeia* 73 (1996): 189-210.

Uriel, Simon. "The Poor Man's Ewe-Lamb: An Example of a Juridical Parable" [A Ovelha do Homem Pobre: Um Exemplo de Parábola Jurídica], *Bib* 48 (1967): 207-42.

Uro, Risto. "'Secondary Orality' in the Gospel of Thomas?" [A 'Oralidade Secundária' no Evangelho de Tomé] *FFF* 9 (1993): 305-29.

Vallet, Ronald E. *Stepping Stones of the Steward* [Pedras de Apoio do Mordomo]. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

Van Elderen, Bastiaan. "Another Look at the Parable of the Good Samaritan" [Outra Perspectiva Acerca da Parábola do Bom Samaritano]. Páginas 109-19 in *Saved by Hope* [Salvos pela Esperança]. Editado por James I. Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. *New Dimensions in New Testament Study* [Novas Dimensões no Estudo do Novo Testamento]. Editado por Richard Longenecker e Merrill C. Tenney. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Van Iersel, B. M. F. "Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Leiden: Brill, 1961.

Van Staden, P. "A Sociological Reading of Luke 12:35-48" [Leitura Sociológica de Lucas 12.35-48]. *Neot* 22 (1988): 337-53.

Van Tuyll, Hendrik. *The Parables: The Forgotten Message* [As Parábolas: A Mensagem Esquecida]. Pelham: Middle Street, 1993.

Verhey, Allen. *Reading the Bible in the Strange World of Medicine* [A Leitura da Bíblia no Estranho Mundo da Medicina]. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Verhoef, Eduard. "(Eternal) Life and Following the Commandments: Lev 18,5 and Luke 10,28" [A Vida {Eterna} e o Cumprimento dos Mandamentos: Lv 18.5 e Lc 10.28] Páginas 571-77 in *The Scriptures in the Gospels* [As Sagradas Escrituras nos Evangelhos]. Editado por C. M. Tuckett. Leuven: Leuven University Press [Editora da Universidade de Leuven], 1997.

Vermes, Geza. *The Gospel of Jesus the Jew* [O Evangelho de Jesus, o Judeu]. Newcastle upon Tyne: University of Newcastle upon Tyne [Universidade de Newcastle upon Tyne], 1981.

—. *Jesus and the World of Judaism* {Jesus e o Mundo do Judaísmo}. Philadelphia: Fortress, 1983.

Via, Dan Otto, Jr. "Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31-46" [A Responsabilidade Ética e a Integridade Humana em Mateus 25.31-46], *HTR* 80 (1987): 79-100.



—. "Matthew on the Understandability of the Parables" [Mateus e a Compreensibilidade das Parábolas] JBL 84 (1965): 430-32.

—. "Parable and Example Story: A Literary-Structuralist Approach" [Parábola e História-exemplo: Perspectiva Literário-estruturalista] Semeia 1 (1974): 105-33.

—. "The Parable of the Unjust Judge: A Metaphor of the Unrealized Self" [A Parábola do Juiz Iníquo: Uma Metáfora do Ego Não-resolvido], Páginas 1-32 in *Semiology and Parables* [A Semiologia e as Parábolas]. Editado por Daniel Patte. Pittsburgh: Pickwick, 1976.

—. *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* [As Parábolas: Sua Dimensão Literária e Existencial]. Philadelphia: Fortress, 1967.

—. "The Prodigal Son: A Jungian Reading" [O Filho Pródigo: Um Leitura Jungiana] Semeia 9 (1977): 21-43-

Vogels, Walter, "Having or Longing: A Semiotic Analysis of Luke 16:19-31" [A Posse ou a Ânsia: Análise Semiótica de Lucas 16.19-31] EgT 20 (1989): 27-46.

Vögtle, Anton. *Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom grossen Gastmahl. Biblische-theologische Studien. Neukirchen-Vluyn: NeuKirchener, 1996.*

Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* [Exclusão e Abraço: Uma Exploração Teológica da Identidade, da Diversidade e da Reconciliação]. Nashville: Abingdon, 1996.

von Gemünden, Petra. *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. NTOA 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.*

Vorster, Willem S. "Meaning and Reference: The Parables of Jesus in Mark 4" [Significado e Referência: As Parábolas de Jesus em Marcos 4]. Páginas 161-97 in *Speaking of Jesus* [Falando de Jesus]. Editado por Eugene Booths. Leiden: Brill, 1979.

Vouga, François. "Formgeschichtliche Überlegungen zu den Gleichnissen und zu den Fabeln der Jesus-Tradition auf dem Hintergrund der Hellenistischen Literaturgeschichte." Páginas 173-87 in *The Four Gospels* [Os Quatro Evangelhos] 1992 : Festschrift Frans Neirynck. Editado por F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle J. Verheyden. Leuven: Leuven University Press [Gráfica da Universidade de Leuven], 1992.

Waetjen, Herman C. "The Subversion of 'World' by the Parable of the Friend at Midnight" [A Subversão do 'Mundo' pela Parábola do Amigo Incomodado à Meia-noite]. JBL 120 (2001): 703-21.

Wailes, Stephen L. *Medieval Allegories of Jesus' Parables* [As Alegorias Medievais das Parábolas de Jesus]. Berkeley: University of California Press [Editora da Universidade da Califórnia], 1987.



Wall, Robert W. "Martha and Mary (Luke 10:38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy" [Marta e Maria (Lucas 10.38-42) no Contexto de um Deuteronômio Cristão]. JSNT 35 (1989): 19-35.

Waller, Elizabeth. "The Parable of the Leaven: A Sectarian Teaching and the Inclusion of Women" [A Parábola do Fermento: Um Ensino Sectário e a Inclusão das Mulheres]. USQR 35 (1979-80): 99-109.

Walvoord, John F. "Christ's Olivet Discourse on the End of the Age: The Judgment of the Nations" [O Discurso do Pequeno Apocalipse de Cristo Sobre o Fim dos Tempos: O Juízo das Nações]. BSac 129 (1972): 307-15.

—. "Christ's Olivet Discourse on the End of the Age: The Parable of the Virgins" [O Discurso do Pequeno Apocalipse de Cristo Sobre o Fim dos Tempos: A Parábola das Virgens]. BSac 129 (1972): 99-105.

Wansey, J. C. "The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation" [A Parábola do Mordomo Infiel: Uma Interpretação]. ExpTim 47 (1935-36): 39-40.

Watson, Duane F. "Gehenna" [Geena]. ABD 2:927-28.

Watts, Rikki. Isaiah's New Exodus and Mark [O Novo Êxodo de Isaías e Marcos]. WUNT 2.88. Tiibingen: Mohr-Siebeck, 1997.

Weber, Kathleen. "The Image of Sheep and Goats in Matthew 25:31-46" [A Ilustração das Ovelhas e dos Bodes em Mateus 25.31-46]. CBQ 59 (1997): 657-78.

—. "Is There a Qumran Parallel to Matthew 24,51//Luke 12,46?" [Haveria um Equivalente a Mateus 24.51/Lucas 12.46 em Qumran?], RevQ 16 (1995): 657-63.

Weder, Hans. Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. 4th edição Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Weeden, T. Mark - Traditions in Conflict [Marcos - Tradições em Conflito]. Philadelphia: Fortress, 1971.

Weinert, Francis D. "The Parable of the Throne Claimant (Luke 19:12, 14-15a, 27) Reconsidered" [Uma Nova Análise da Parábola do Reclamante ao Trono {Lc 19.12, 14-15<sup>a</sup>}] CBQ 39 (1977): 505-14.

Weiser, Alfons. Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien. SANT 29. Munique: Kösel, 1971.

Weiss, K. "Der westliche Text von Lc 7:46 und sein Wert." ZNW 46 (1955): 241-45.

Wendland, Ernst. "'Blessed Is the Man Who Will Eat at the Feast in the Kingdom of God' (Lk 14:15): Internai and Externai Influence on the Interpretation of Christ's Parable of the Great Banquet" [Influências Internas e Externas na Interpretação da Parábola das Bodas de Cristo]. Neot 31 (1997): 159-94.

—. "Finding Some Lost Aspects of Meaning in Christ's Parables of the Lost — and Found (Luke 15)" [A Busca de Certos Aspectos Perdidos do Sig-



nificado das Parábolas Tematizadas em 'Achados e perdidos' Proferidas por Jesus em Lucas 15}. TJ 17 (1996): 19-65.

Wengst, Klaus. "Wie aus Böcken Ziegen wurden (Mt 25,32f)-" EvT 54 (1994): 491-500.

Wenham, David. "The Interpretation of the Parable of the Sower" [A Interpretação da Parábola do Semeador}. NTS 20 (1974): 299-319-

—, Editado por The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse {A Redescoberta do Discurso Escatológico de Jesus}. Vol. 4 da obra Gospel Perspectives [Perspectivas do Evangelho]. Sheffield: JSOT, 1984.

—. "The Structure of Matthew XIII" [A Estrutura de Mateus 13}. NTS 25 (1979): 516-22.

Westermann, Claus. The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament [As Parábolas de Jesus à Luz do Antigo Testamento}. Editado e traduzido por Friedemann W. Golka e Alastair H. B. Logan. Minneapolis: Fortress, 1990.

White, K. D. "The Parable of the Sower" [A Parábola do Semeador}. JTS 15 (1964): 300-307.

Wielenga, Bastiaan. "The Rich Man and Lazarus" [O Rico e Lázaro}. Reformed World [Mundo Reformado] 46 (1996): 109-16.

Wierzbicka, Anna. What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts [O que Jesus Queria Dizer? Explicando o Sermão do Monte e as Parábolas em Conceitos Humanos Simples e Universais]. Oxford: Oxford University Press [Editora da Universidade de Oxford], 2001.

Williams, James G. Gospel Against Parable: Mark's Language of Mystery [O Evangelho Contra a Parábola: A Linguagem de Mistério de Marcos}. Sheffield: Almond, 1985.

Williams, Ronald J. "The Fable in the Ancient Near East" [A Fábula no Oriente Médio Antigo}. Páginas 3-26 in A Stubborn Faith: Papers on the Old Testament and Related Subjects Presented to Honor William Andrew Irwin [Uma Fé Teimosa: Escritos Sobre o Antigo Testamento e Assuntos Relacionados Apresentados em Honra de William Andrew Irvin]. Editado por Edward C. Hobbs. Dallas: Southern University Press [Editora da Universidade do Sul], 1956.

Wilmshurst, S. M. B. "The Historie Present in Matthew's Gospel: A Survey and Analysis Focused on Matthew 13:44" [O Tempo Presente Histórico no Evangelho de Mateus: Pesquisa e Análise com Ênfase em Mateus 13.44], JSNT 25 (2003)? 269-87.

Wilson, Stephen G. The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts [Os Gentios e a Missão Gentílica em Lucas-Atos]. SNTSMS 23. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1973.



Wimmer, Joseph F. *Fasting in the New Testament* [O Jejum no Novo Testamento]. Nova York: Paulist, 1982.

Wink, Walter. "The Parable of the Compassionate Samaritan: A Communal Exegesis Approach" {A Parábola do Samaritano Compassivo: Uma Abordagem de Exegese Comunal}. *RevExp* 76 (1979): 199-217.

Winterhalter, Robert com George W. Fisk. *Jesus' Parables: Finding Our God Within* [As Parábolas de Jesus: Encontrando Nelas o Nosso Deus]. Nova York: Paulist, 1993.

Wohlgemut, Joel R. "Entrusted Money (Matthew 25:14-28): The Parable of the Talents/Pounds" {Dinheiro em Confiança {Mateus 25.14-28}: A Parábola dos Talentos/Minas}. Páginas 103-20 in *Jesus and His Parables* {Jesus e as Suas Parábolas}. Editado por V. George Shillington. Edimburgo: T. & T. Clark, 1997.

Wood, H. G. "The Use of \_\_\_\_\_ in Luke vii {O Uso de \_\_\_\_\_ em Lucas 7}. 42, 47." *ExpT* 66 (1954-55): 319-20.

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God* {Jesus e a Vitória de Deus}. Vol 2 da obra *Christian Origins and the Question of God* {Origens Cristãs e a Questão de Deus}, Minneapolis: Fortress, 1996.

—. *The New Testament and the People of God* {O Novo Testamento e o Povo de Deus}. Vol 1 da obra *Christian Origins and the Question of God* {Origens Cristãs e a Questão de Deus}. Minneapolis: Fortress, 1992.

Wright, Stephen Irwin. "Parables on Poverty and Riches (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19-31)" {As Parábolas Sobre Pobreza e Riqueza: Lucas 12.13-21; 16.1-13; 16.19-31}. Páginas 217-39 in *The Challenge of Jesus' Parables* {O Desafio das Parábolas de Jesus}. Editado por Richard N. Longenecker. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

—. *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* {A Voz de Jesus: Estudos Acerca da Interpretação dos Seis Evangelhos}. Cumbria: Paternoster, 2002.

Wuellner, Wilhelm H. *The Meaning of "Fishers of Men"* {O Significado da Expressão "Pescadores de Homens"}. Philadelphia: Westminster, 1967.

Yee, Gale. "A Form Critical Study of Isaiah 5:1-7 as a Song and a Juridical Parable" {Estudo de Crítica e Forma de Isaías 5.1-7 como Canção e Parábola Jurídica}. *CBQ* 43 (1981): 30-40.

Young, Brad H. *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* {Jesus e Suas Parábolas Judaicas: A Redescoberta das Raízes do Ensino de Jesus}. Nova York: Paulist, 1989-

—. *Jesus the Jewish Theologian* {Jesus, o Teólogo Judeu}. Peabody: Hendrickson, 1995.

—. *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation* [As Parábolas: A Tradição Judaica e a Interpretação Cristã]. Peabody: Hendrickson, 1998.



Young, Franklin W. "Luke 13:1-9' [Lucas 13-1-93- Int 31 (1997): 59-63.

Young, Norman H. "The Commandment to Love Your Neighbor as Yourself and the Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37)" [O Mandamento Para Amarmos o Nosso Próximo Como a Nós Mesmos e a Parábola do Bom Samaritano {Lucas 10.25-37}]. AUSS 21 (1983): 265-72.

Zerwick, Maximilian. Biblical Greek [O Grego Bíblico}. Roma: Scripta Pontifici Instituti Biblici, 1963-

—. "Die Parabel vom Thronanwärter." Bib 40 (1959): 654-74.

Ziegler, Ignaz. Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit. Breslau: Schottlaender, 1903.

Zimmermann, Ruben. "Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt. 25:1-3." NTS 48 (2002): 48-70.

Zohary, Michael. Plants of the Bible [As Plantas da Bíblia}. Cambridge: Cambridge University Press [Editora da Universidade de Cambridge], 1982.